

ANDREA DI MAIO
CRISTIANESIMO
IN DIALOGO
CON I NON CRISTIANI

1- POSIZIONE ED ELEMENTI DEL PROBLEMA

“VERITÀ NELLA CARITÀ?” – “REGNO DI DIO” E “VIOLENZA”:
INTRODUZIONE TEORETICA E STORICA AL TEMA DEL DIALOGO ¹

È “de iure” possibile dialogare anche delle proprie certezze esperienziali riguardo alla verità.

Come potrà dialogare uno che creda di aver ricevuto la rivelazione della verità? O la sua disponibilità sarà fittizia, oppure la sua credenza sarà poco convinta. Che il dialogo, nel primo caso, sia solo un tentativo dissimulato di proselitismo? O, nel secondo caso, solo una tacita capitolazione dalla pretesa rivelativa?

In effetti, come hanno notato molti filosofi (come nel Novecento Jaspers e Vattimo), la pretesa di verità sembrerebbe inconciliabile con la tolleranza.

Ma al contrario: l'obiezione secondo cui chi è certo della sua verità non possa dialogare è palesemente falsa. Due o più persone possono dialogare sui rispettivi vissuti personali. Certo, il segreto sta nel non dialogare su teorie, ma su esperienze: riguardo a queste, infatti, non può esserci disaccordo.

(Se ad esempio uno dicesse che nella sua esperienza non ha incontrato Dio e un altro invece dicesse che lo ha incontrato, interpretando così la sua rete di vissuti personali, non ci sarebbe disaccordo fra loro fino a quando non arrivino a teorizzare le rispettive esperienze per fare affermazioni sull'esistenza o non esistenza di Dio; a questo punto è interessante notare che mentre l'affermazione dell'esistenza di Dio non toglierebbe verità all'esperienza di chi ritiene di non averlo incontrato, viceversa la negazione dell'esistenza di Dio contesterebbe l'esperienza di chi ritiene invece di averlo incontrato e riconosciuto: in questi termini, l'affermazione dell'esistenza di Dio è esperienzialmente più comprensiva; in generale, in base a quel principio tipicamente cristiano e cattolico che possiamo definire “della verità globale”, ossia della verità “tutta intera”, e che costituisce un criterio sia teoretico sia pratico, che in un certo senso riassume il cri-

¹ Sul rapporto gnoseologico tra verità e carità nel cristianesimo cf Andrea MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, in particolare il decimo capitolo (“L'alétheia dell'agape”), p. 367-389. La questione del rapporto fra verità globale (e inclusiva) ed esclusione della contraddizione ha una vasta tradizione nella filosofia cristiana dell'ultimo secolo: cf Romano GUARDINI, *Der Gegensatz*, Grünewald, Mainz 1925; Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938, 1952⁵; trad. it., *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979; Erich PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes 1962²; trad. it., *Analogia entis*, Vita e Pensiero, Milano 1995, parte prima (“La struttura originaria”, in particolare 1.6, riguardo al “principio di non contraddizione”); Gustavo BONTADINI, *Conversazioni di Metafisica*, 2 vol., Vita e Pensiero, Milano 1971 (1995^R); cf in particolare vol. 2, p. 191-194; Hans Urs VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes, Einsiedeln 1972; trad. it. di Riccardo Rota Graziosi, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano ²1979; Roberto MANCINI, *Comunicazione come ecumene*, Queriniana, Brescia 1991; *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell'LXXX genetliaco*, a cura di Giuseppe Mario Pizzuti, Ermes, Potenza 1991 (cf in particolare i contributi di SEVERINO e SORRENTINO); Giovanni VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in San Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (che propone un ridimensionamento della portata del principio di non contraddizione).

terio del “Vero – Intero” di Hegel e quello pragmatistico di Peirce, la formulazione più autentica di verità è quella che permette di inverare a modo suo tutte le altre).

Del resto, anche una persona qualunque può essere stata conosciuta da diverse altre persone in diversi modi, ossia come genitore, o coniuge, o fratello, o amico, o collega...: ciascuno ne avrebbe una conoscenza limitata, ma veritiera, anche se in gradi diversi. A maggior ragione, dunque, il Mistero di Dio può essere conosciuto da molti, ma non nello stesso grado o allo stesso modo.

Come aveva notato anche Kant nella *Critica del Giudizio* rispetto alla pretesa di universalità insita nel giudizio estetico (in base alla quale mi aspetto che quanto piace a me piaccia anche agli altri), ciascuno vuole che la sua più bella esperienza personale di valore universale sia condivisa da altri o perlomeno con altri.

(Così, ad esempio, colui al quale è piaciuto molto un’opera d’arte, vorrebbe che tale piacere estetico sia condiviso da altri, quasi pretendendo che l’opera piaccia anche a loro; l’innamorato vuole invece condividere la sua gioia almeno con i più intimi perché se ne rallegrino con lui. In questo senso, la verità ultima, quella connessa all’esperienza di fede è una “verità bella”, ossia la “grazia gratuita e graziosa” della rivelazione).

Credenti e non credenti sono come separati dalla nube chiaroscura del mistero e non possono quindi “avvicinarsi gli uni agli altri” [cf Es 14,20]; tale nube è “luminosa per gli uni”, ma da dietro, così da illuminare il loro cammino, ma da sfuggire al loro sguardo; ed è “oscura per gli altri”, che però cercano di penetrarvi lo sguardo. Il dialogo permette alle due parti di parlarsi al di là del mistero che li divide.

Poiché si parla non solo per esprimere ciò che si prova o si pensa, ma anche per modificare l’atteggiamento degli altri verso di noi, qual è il fine del dialogo con chi ha non solo opinioni, ma addirittura “pretese” veritative alternative alle nostre? In fondo, ciascuno dialoga con l’altro innanzitutto per se stesso, per ricavare solidità dal confronto, e per la struttura stessa della verità. Ma di conseguenza questo aiuta a rapportarsi agli altri: parafrasando l’appello di Lazzati a “pensare politicamente”, si può dire che per agire dialogicamente occorre imparare a pensare dialogicamente.

A volte sia i credenti che i non credenti (come pure, tra di loro, i credenti in questa o quella rivelazione) hanno un complesso di inferiorità camuffata da superiorità, temendo cioè che la propria posizione e pretesa di verità non sia poi così vera. Il dialogo autentico è quindi non solo il mezzo per meglio scoprire e giustificare la propria posizione nella vita, ma anche per dimostrare che la propria convinzione è fondata e serena.

Come si applica tutto questo al cristianesimo? Nel vangelo troviamo che “Il Regno di Dio subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono” [Mt 11,12]; è significativo che di questo *loghion* si siano date interpretazioni opposte: in una prima, i violenti sarebbero i persecutori; in una seconda, sarebbero i discepoli, che devono essere determinati nella sequela e capaci di scelte drastiche.

Insomma, ci si domanda: si può davvero coniugare “la verità con la carità” e raggiungere “Regno di Dio” e violenza?

Il dialogo nasce dall’esigenza di mediazione tra i principi di esclusione e inclusione che regolano l’esercizio del logos nella intelligenza, elezione e dilezione.

Il *dialogo* già prima di esplicitarsi concretamente nasce dall’esigenza di *mediazione* tra due istanze, esclusiva e inclusiva, del *logos* interpersonale e intrapersonale.

Infatti, il *logos* umano si esplica nel triplice atto di *intelligere*, *eligere* e *diligere* (ossia nelle tre sfere teoretica, pratica e poetica). Ebbene, l'*intellectio* e l'*electio* si esercitano secondo il “principio di non contraddizione” (in quanto ogni asserzione è anche negazione del contraddittorio, e ogni scelta è anche una rinuncia), e quindi normalmente anche secondo un “principio del terzo escluso” (“aut, aut”: “tertium non datur”); viceversa, la *dilectio* si pone sotto il principio che potremmo definire “del terzo incluso” (ogni atto morale implica in effetti una certa “terzità”: anche quando si è soli o in due, si è sempre al cospetto di un Terzo, o trascendente, o perlomeno trascendentale): così, mentre le operazioni intellettive ed elettive da sole comportano una certa esclusione dell’altro (che è o non è nella verità, e che deve scegliere da che parte stare), viceversa la comunicazione etica e politica (che dei due o più soggetti distinti fa unità) mira comunque all’“inclusione dell’Altro”².

Nel cristianesimo sembrano coesistere entrambi i principi di esclusione e di inclusione: infatti, si prescrive che “il parlare sia: Sì, sì; no, no” perché il “di più” (originariamente, il giuramento, ma in un certo senso qualunque *tertium* tra il sì e il no) “viene dal Maligno”. Inoltre, “non si può servire a due padroni”; ma bisogna “accogliere anche chi è debole nella fede”; Gesù stesso si rivolge alle folle e chiama “chi è affaticato e oppresso”.

Pertanto l’accordo tra principio esclusivo e principio inclusivo sembra postulato dal principio che potremmo definire “della verità globale” (ossia della “verità tutta intera” di cui parlava Gesù, che si riflette nella paolina “verità da farsi nella carità”). La verità onnicomprensiva in senso cristiano inverte tutte le verità particolari, senza però ridurre una all’altra, come invece accadeva nell’accezione hegeliana di “vero come intero”.

Il dialogo si sviluppa come mediazione interpersonale e intrapersonale nel soliloquio, colloquio, interloquio.

Il dialogo consiste nel passaggio dall’“io” al “noi”, e dal “noi” esclusivo (opposto a un “voi”) al “noi” inclusivo. Presupposto per dialogare è che a partire da una relazione di comunanza ontologica, si instauri una relazione di comunanza etica fra un “io” e un “tu” (ossia una comunanza voluta, e non solo fattuale, come di quanti si ritrovano per caso nello stesso luogo); tale relazione forma un “noi” etico, che supera le barriere tra “io” e “tu” senza distruggerne le distinzioni (altrimenti il dialogo cadrebbe in uno sterile monologo). La percezione del “noi” però si costituisce di fatto in opposizione ad altri: ossia l’identità comune è determinata per differenziazione (non necessariamente polemica) rispetto a un terzo, definito “altro”: in tal caso si passa dal “noi” (come “tu e io”) al “noi” opposto a un “voi” o perlomeno a un “loro” (così, ad esempio, Anselmo nel suo *Proslogion* introduceva la posizione teistica in contrapposizione ad una ipotetica posizione ateistica, di fatto non presente al suo tempo).

Riprendendo e reinterpretando una celebre coppia concettuale agostiniana e anselmiana, possiamo dire che se la filosofia in quanto ricerca personale è *Soliloquio* (o *Monologion*) nel senso non di sterile monologo, ma di un dialogo fra il sé empirico e il Sé trascendentale e pertanto comunicabile anche in un dialogo interpersonale sulla scorta

² Così l’*Inclusione dell’Altro* di Jürgen HABERMAS.

di quello socratico; una eventuale teologia rivelata sarebbe invece *Confessione* e *Colloquio* (o *Proslogion*)³ al Locutore assoluto divino.

In maniera geniale Agostino aveva nel prologo delle *Confessioni* esposto l'aporia fondamentale, il circolo vizioso, della ricerca: chi cerca deve aver già trovato; chi chiede deve conoscere prima di invocare, ma deve invocare per conoscere; e solo l'eventuale autocomunicazione del Cercato può rompere il circolo, irrompendo in esso (così il parlare a Dio nell'orazione è reso possibile dal previo parlare di Dio colto nella recezione di una rivelazione). Tale irruzione è per così dire la descrizione filosofica del sovrannaturale e gratuito.

La filosofia è essenzialmente ricerca, ossia domanda rivolta a sé; la teologia (almeno quella legata a religioni con pretesa di rivelazione) è essenzialmente richiesta, ossia domanda rivolta a chi ha autorità (capacità e volontà) di dare risposta. È per questo che il "credere che" si fonda sul "credere a", che a sua volta si fonda sul "credere in". Questo comporta un'analisi dei segni di credibilità e della loro interpretazione. Per questo la teologia si costituisce essenzialmente come "filosemia" ed ermeneutica storica.

L'interazione fra questi due tipi di dialogo (quello filosofico di ciascuno col proprio Sé e con gli altri, e quello religioso con un Tu assoluto) rende necessario un terzo tipo di dialogo, ossia quello interreligioso e interculturale, che è il dialogo nell'accezione più specifica di "interloquio", finalizzato a ristabilire un "noi" universale, o perlomeno più generale, fra varie categorie di "noi" particolari.

Il dialogo si propone di mediare tra pretesa e attesa, e quindi di aprire uno spazio tra intesa e contesa.

Solo l'*attesa* sembra foriera di *intesa*; mentre la *pretesa* sembra generatrice di *contesa*⁴. Ebbene, l'esperienza religiosa è una tensione all'assoluto che oscilla fra la dimensione dell'*attesa* (di Dio, o di salvezza) e quella della *pretesa* (di rivelazione o di illuminazione)⁵. Proprio tale pretesa autoritativa ha portato alle contese, fino alle guerre di religione.

C'è però una legittima pretesa (quella d'amore), che nasce da un'attesa: per essa ciascuno s'aspetta d'essere amato e che il suo amore autentico sia ricambiato: giacché "amor con amor si paga".

³ Cf AGOSTINO, *Soliloqui*, 2.7.14; 1.1-2; 2.1; *Confessioni* 1.1; *Ritrattazioni* 2.6.1 e *Sermone* sulla triplice confessione; ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, prologo.

⁴ Molti filosofi contemporanei, da Karl JASPERS [cf *Der philosophische Glaube*, Piper, München 1948; trad. it., *La fede filosofica*, Cortina, Milano 2005, con l'ampia e illuminante introduzione di Umberto GALIMBERTI, p. 9-59] a Eric WEIL, hanno ritenuto che ci fosse un legame tra assolutezza della verità e violenza. Jaspers in particolare ha pensato che la fede si dovesse opporre alla pretesa di verità per potersi mostrare come tolleranza. Su questa linea Gianni VATTIMO [cf *Il pensiero debole* e *Credere di credere*] ha riletto la fede cristiana come "credere di credere" in un contesto di nichilismo e pensiero debole.

⁵ Così ad esempio, l'*Attesa di Dio* di Simone WEIL, o *All'origine della pretesa cristiana* di Luigi GIUSSANI. Simone Weil ha rinunciato a ricevere il battesimo, forse non solo per solidarietà col popolo ebraico perseguitato, ma anche quasi a voler insistere sull'"attesa di Dio", piuttosto che sulla pretesa dogmatica.

Non è dunque la fede a pretendere di aver ricevuto la rivelazione, ma è la rivelazione a pretendere la fede di coloro a cui è stata destinata.

In questa luce va ripensato anche il rapporto tra *violenza* e *innocenza*. “L’amore non fa male al prossimo” [Rm 13,10]: ma è proprio così? Sì, se “male” è “kakón”: chi ama non commette il male contro il prossimo. D’altra parte, l’amore pur non facendo il male contro l’altro, può nondimeno fargli male (ossia farlo soffrire, con un effetto non voluto direttamente). Così, Gesù dodicenne aveva fatto bene a restare nel tempio, ma ha fatto soffrire i suoi genitori; Francesco ha fatto del bene, regalando i suoi beni ai poveri, ma ha fatto soffrire suo padre; genitori e maestri fanno del bene ai bambini e agli adolescenti anche se per educarli devono dire qualche “no” che li fa un poco soffrire.

Diverso è il caso della violenza vera e propria, ossia direttamente voluta, che si manifesta nel fanatismo e nell’intolleranza.

Il fanatismo è una patologia abbastanza frequente nelle (e delle) religioni, ma, appunto, è una patologia: e oggi più che mai si può ragionevolmente presumere che i fanatici religiosi siano invisibili a tutti (gli stessi fanatici non sopportano alcun fanatismo diverso dal loro) e che siano, in prospettiva teologica, invisibili soprattutto a Dio (del quale si dice che perdoni facilmente tutto fuorché di essere nominato invano).

Teresa d’Avila diffidava dei direttori spirituali che fossero “mezzi dotti”, e perciò presuntuosi: preferiva infatti che fossero o “del tutto istruiti” o “del tutto ignoranti” [Vita, 5.3]. Il pericolo nelle religioni è quando un certo livello di istruzione, ma non di vera educazione, si unisce a un certo grado di fervore, ma esteriore più che interiore.

Giova chiarire alcuni termini: ‘fanatismo’, ‘fondamentalismo’ e ‘integralismo’ religiosi, sebbene spesso connessi, non sono la stessa cosa. *Fanatico* è chi accoglie le sue convinzioni religiose non solo acriticamente, ma anche passionalmente e violentemente, senza rispetto per chi ha convinzioni diverse. *Fondamentalista* è chi fonda la propria fede e vita sui documenti della propria religione senza mediazioni interpretative. *Integralista* è chi tende ad assorbire nella sfera religiosa l’intera vita umana e sociale: bisogna però distinguere un integralismo che, pur non separandole, mantiene distinte la sfera religiosa e quella civile e quell’integralismo radicale che, annullando ogni distinzione propugna una ‘teocrazia’. Sebbene l’integralismo sia attestato a volte anche tra le religioni politeistiche, tuttavia si può sviluppare particolarmente nel monoteismo.

Per ‘tolleranza’ (etimologicamente “attitudine a portare e sopportare” le avversità) si intendono in un senso, la pazienza o indulgenza verso stravaganze, debolezze o errori altrui; in un senso più alto e universale, il rispetto delle opinioni di tutti e il riconoscimento della libertà di coscienza. La tolleranza di cui parliamo è di questo secondo tipo⁶.

⁶ Nel rapporto fra religioni, dialogo è quando due religioni diverse cercano di apprezzarsi e conoscersi senza per questo rinunciare alla propria identità e senza cadere nel relativismo o indifferentismo; invece ecumenismo è quando confessioni diverse della stessa religione cristiana cercano di ristabilire l’unità originaria. Ci sono tre gradi di “intolleranza”: in senso stretto è un atteggiamento che escluda convinzioni religiose o ideali differenti dalle proprie, portando alla eliminazione fisica o culturale di esse; in senso medio è un atteggiamento che pur accettando l’esistenza dell’altro la sopporta come male minore, forzandone la conversione; in senso lato, è l’intolleranza per le idee diverse, di cui non si ammette alcuna valenza.

Il cristianesimo originario non fu né intollerante né integralista: lo è diventato inconsapevolmente quando (tra l'editto di Costantino del 313 e quello di Teodosio del 380) divenendo religione di stato, ha pensato di costruire una "Respublica Christiana"; lo è rimasto fino a che le guerre di religione del Cinque e Seicento hanno innescato il processo di secolarizzazione dello stato, compiutosi tra Otto e Novecento. Ma anche nel "regime di cristianità" la distinzione tra sfera civile e sfera religiosa era mantenuta e non mancavano tensioni tra potere civile e autorità ecclesiale.

Il dialogo presuppone una tassonomia degli interlocutori, una teoria della mediazione, una logica delle procedure, una pragmatica.

Il concetto odierno di "dialogo" tra persone e gruppi di diverse religioni o "visioni del mondo" è frutto dell'interferenza tra la tecnica dialogica della filosofia greca e la tradizione cristiana. Il dialogo in generale richiede una tassonomia dei dialoganti (ossia una articolazione di un "noi" e un "voi" in un "noi" più ampio, che per il cristianesimo fu originariamente la composizione di Popolo eletto e popoli o genti nella Chiesa), un prototipo e un archetipo della mediazione (che è Cristo per il cristianesimo, in cui il dialogo si manifesta come "dia-logos", o mediazione tra le due funzioni, creatrice e rivelatrice, del Verbo), un teleotipo o obiettivo finale (che cristianamente sarà riferito al Giudizio escatologico), un tipo procedurale (che cristianamente sarà o quello dei discorsi persuasivi, adottato da Paolo sull'Areopago di Atene, o quello della stoltezza della predicazione, adottato da Paolo a Corinto, tipi di cui rispettivamente Tommaso e Bonaventura danno riformulazione), e una rappresentazione dello spazio logico (che per i Padri fu la dialettica socratico-platonica, e per i Medievali scolastici la dialettica aristotelica).

"De facto" il cristianesimo ha dialogato con i non cristiani, ed anzi l'idea odierna di dialogo è frutto della secolarizzazione di un'idea cristiana.

A tali questioni "di diritto" possiamo far seguire alcune questioni "di fatto".

Oggi tutti perlopiù convengono sull'auspicabilità del dialogo tra persone o gruppi (così che neanche i più critici dicono che non si debba, ma semmai che non si possa, dialogare); pochi però sanno che cosa sia il dialogo, e che il suo senso odierno sia il risultato dell'interferenza tra la filosofia greca e la tradizione cristiana.

Il concetto di dialogo, come quello di secolarità, è concetto teologico e cristiano: svuotato del suo contenuto confessionale, è stato assimilato dalla cultura moderna, e ora ritorna indietro alla Chiesa come una sfida dei tempi a cui rispondere. Abbiamo qui un interessante circolo ermeneutico: la teologia cristiana ha fornito alla filosofia spunti su cui pensare, e ora è la filosofia ad interpellare la teologia.

È anche per questo che oggi si moltiplicano gli studi sul dialogo in ambito cattolico; essi prendono due direttrici: di tipo teologico intorno alla questione interreligiosa e alla questione intraecclesiale della teologia delle religioni, e l'altro di tipo filosofico e politico intorno alla questione mondiale dell'incontro o scontro di civiltà⁷; parallela-

⁷ Per una panoramica dei problemi del confronto fra le tre grandi religioni abramitiche cf Karl-Josef KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München, Piper 1994; trad. it., *La controversia di Abramo. Ciò che divide e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*, Queriniana, Brescia 1996. Prescindiamo dalla immensa bibliografia sulla questione della teologia

mente, in campo storico si vanno meglio a studiare le forme di dialogo praticate nel cristianesimo nel corso dei secoli. La storia è *magistra vitae*, ma solo in quanto a sua volta la vita è *magistra historiae*. Così, ad esempio, sapere, e far sapere, che nel passato cristiani e musulmani abbiano non solo combattuto, ma anche in qualche modo pensato a dialogare, può contribuire a rettificare la memoria, a vivere meglio le relazioni presenti e ad orientarsi meglio verso il futuro.

“GENTI” (“ETHNE”), “POPOLO” (“LAÓS”), “CHIESA”:
TASSONOMIA DEI SOGGETTI DEL DIALOGO CRISTIANO

Il cristianesimo non può che essere dialogico, avendo come orizzonte una particolare tassonomia dei popoli attraverso l'idea di Chiesa come passaggio dalla divisione etnica di popolo (“giudei”) e popoli (“gentili”) alla divisione trasversale di “credenti” e “non credenti” in Cristo.

Il paradosso del cristianesimo consiste nel fatto che da una parte è, secondo la celebre descrizione della lettera a Diogneto, trasversale a ogni popolo e cultura; ma d'altra parte è esso stesso portatore di un fermento di cultura, trasversale alle culture; e inoltre, che pur essendo riconducibile a una forma della cultura, ossia alla religione, non si autocomprende come cultura, ossia come umana produzione di senso, ma come rivelazione di senso da parte di Dio, e non come una religione, ma (secondo gli Atti degli Apostoli) come “via di salvezza”.

Dal punto di vista delle riflessioni speculative questo comporta che si può cercar di comprendere il cristianesimo sia per focalizzazione interna, quale via di salvezza, sia per focalizzazione esterna, quale religione e fenomeno culturale fra i tanti.

L'esempio di Gesù e la fede della prima comunità cristiana in lui hanno fondato e via via chiarito la prassi dell'approccio apostolico agli “altri”, nella primitiva diffusione del cristianesimo.

I primi capitoli della lettera ai Romani e della prima lettera ai Corinzi presentano una importante digressione che sarà alla base della tassonomia dei “popoli” adottata dalla teologia patristica e medievale.

cristiana del pluralismo religioso, e dal dibattito suscitato negli ultimi anni dalle opere del padre Jacques DUPUIS; se ne ha risonanza in Joseph RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, molto interessante anche dal punto di vista filosofico. Rimanendo nell'ambito delle implicazioni filosofiche, la discussione recente è stata molto viva nell'ambiente accademico delle università pontificie, come testimoniano tre pubblicazioni, frutto di convegni o collaborazioni promossi rispettivamente dalla Università Lateranense, dall'Ateneo della Santa Croce e dall'Università Urbaniana: *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, a cura di Angela Ales Bello, Leonardo Messinese, Aniceto Molinaro, Città Nuova, Roma 2004 (cf in particolare i contributi di Italo Sciuto sull'Alto Medioevo, Mario Pangallo su Tommaso, Angelo Scola sull'unico fondamento che in prospettiva paolina è Cristo, Aniceto Molinaro, Giuseppe Lorizio); *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione e politica*, a cura di Roberto Di Ceglie, Ares, Milano 2004 (cf in particolare i contributi di Georges Cottier, Dario Sacchi, Pasquale Giustiniani e Antonio Livi); *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, a cura di Carmelo Dotolo, numero monografico di “Euntes Docete” 2005 (cf in particolare i contributi dello stesso Dotolo e di Gianni Colzani). Una difesa cattolica del relativismo è tentata da Dario ANTISERI, *Nichilismo e relativismo: nuove sfide al cristianesimo*, in “Vita e Pensiero” 2005, n. 5.

Primo fra le tradizioni religiose (assieme forse al buddhismo), il cristianesimo aveva rivolto il suo annuncio a destinatari interetnici: la Chiesa, così composta di Giudei (che già avevano costituito il “Laós” di Dio) ed Etnici (tutti gli altri popoli, o “Éthne”): per il cristianesimo antico era quindi costitutivo “dialogare” con i due mondi che veniva ad unificare.

Tra gli Etnici si distinguono per Paolo gli Elleni, per aver cercato la “sofia”: e degli Elleni, appunto, Paolo e i primi cristiani avevano appunto rifiutato la religione, ma apprezzato la filosofia, come è chiaro dal discorso sull’Areopago [cf At 17]: il suo approccio era stato quello dei “discorsi persuasivi di sapienza umana”; la delusione per lo scarso risultato di questo approccio lo ha portato ad insistere successivamente sulla “stoltezza della predicazione” [cf 1Cor 1-2].

In effetti, il verbo ‘dialégo’ e il sostantivo ‘diálogos’ esprimono nel Nuovo Testamento la discussione connessa con l’annuncio cristiano⁸.

Così, nella sintesi più matura del paolinismo, Cristo è visto come colui che “ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di inimicizia” [Ef 2,14] (muro che anche architettonicamente separava i cortili del Tempio gerosolimitano).

Nei confronti dei non credenti il libro della Sapienza e la lettera ai Romani [cf Sap 13,6-9 e Rm 1,21] hanno un atteggiamento ambivalente: da una parte di comprensione, dall’altra di inescusabilità. Da questa asserzione di inescusabilità si fonda tutta l’apologetica moderna da Pascal a Blondel.

Per Paolo, la differenza religiosa (ad esempio, tra giudei ed etnici) era funzionale all’emulazione [cf Rm 11,11-14], magari sotto la forma di una salutare gelosia.

“CHI NON È CON ME È CONTRO DI ME”, MA “CHI NON È CONTRO DI VOI È PER VOI”:
L’ESEMPIO PARADOSSALE DI GESÙ QUALE PROTOTIPO DEL DIALOGO CRISTIANO

Il prototipo del dialogo cristiano è Gesù stesso, col suo atteggiamento paradossale verso gli altri.

La persona e la dottrina di Gesù si presentano paradossalmente sia come “segno di contraddizione” e “spada” di divisione, sia come “abbattimento di ogni muro di separazione”.

La paradossalità del suo atteggiamento è anche ben espressa dall’ambivalenza delle interpretazioni del *loghion*: “Il Regno di Dio subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono” [Mt 11,12]: i violenti possono essere tanto i persecutori (che però non riescono a sopprimere il Regno), quanto i discepoli (che “con la loro perseveranza salvano le proprie anime”).

Di Gesù il Nuovo Testamento dice: “In nessun altro c’è salvezza”; “Uno solo è il mediatore fra Dio e uomo, l’uomo Gesù”; d’altra parte Gesù ha rifiutato il ruolo di mediatore in senso puramente umano: “Chi mi ha costituito giudice fra di voi?”. A Gesù

⁸ “Parlava e discuteva [«synezêtei»] con gli Ebrei di lingua greca; ma questi tentarono di ucciderlo” [At 9,29]; “discuteva [«dielégeto»] frattanto nella sinagoga con i Giudei e i pagani credenti in Dio e ogni giorno sulla piazza principale con quelli che incontrava” [At 17,17]; “Ogni sabato poi discuteva [«dielégeto»] nella sinagoga e cercava di persuadere Giudei e Greci” [At 18,4]. La Vulgata traduce con «disputabat».

sono attribuiti poi due loghi apparentemente opposti: “Chi non è contro di voi è per voi” [Lc 9,50]; e “chi non è con me è contro di me” [Lc 11,23; Mt 12,30]; il che però suggerisce l’idea di una relazione alla figura del Cristo anche senza una diretta ed esplicita mediazione dei suoi discepoli (e quindi fuori dei confini visibili della Chiesa, sebbene non fuori del suo mistero).

La figura stessa di Gesù può essere presa a prototipo del dialogo cristiano: dialogo non solo tra persone, ma anche tra gruppi culturali. Se infatti secondo i vangeli Gesù evitava le città pagane e si dice inviato solo alle “pecore perdute della casa di Israele”, a lui è attribuito il mandato missionario “a tutte le genti” o (nella lettura marciana) “ad ogni creatura”. Gregorio Magno, com’è noto, interpretò quest’ultimo comando dicendo che predicando all’essere umano si predica un po’ a tutto il creato, che nell’umanità è ricapitolato (su questo si svilupperà nel corso del Medioevo l’idea di uomo come microcosmo).

Ma per comprendere l’esigenza cristiana del dialogo è fondamentale l’invito evangelico ai discepoli a salutare (e quindi a rivolgere il discorso) anche a quelli che non li salutano e a dir bene anche di chi dice male di loro. Fu così che molti testi non cristiani e anticristiani sono entrati a far parte della tradizione di letture cristiane. L’*Anticristo* di Nietzsche, con la sua *maledizione del Cristianesimo*, divenne motivo di riflessione per i cristiani, che ne traggono spunti anti-idolatrici, ma anche, indirettamente, conferma della verità cristiana: il credente che legge serenamente quel testo mostra a sé e agli altri di non averne a temere.

Del resto nei vangeli a Gesù sono attribuiti diversi dialoghi con persone (ancora) non credenti in lui: sia di tipo interpersonale, come con la Samaritana e con Nicodemo, con Zaccheo e con molti altri; sia con il gruppo dei farisei o degli scribi: in tal caso il dialogo è perlopiù polemico e comunque fondato sulla comune fede fondata sulle Scritture, sia sulla comune esperienza religiosa indagata con acume che potremmo accostare a quello filosofico: significativamente, discutendo con i sadducei cita come autorevoli solo i libri della Torah e non quelli dei profeti, che non riconoscono, ma fa appello anche alla conoscenza della potenza di Dio; discutendo poi in altre occasioni, usa varie tecniche dialettiche: dal rovesciamento della domanda, alla confutazione elenctica.

Paradigmatici sono i tre dialoghi di Gesù con Nicodemo (quale rappresentante dei Giudei), con la Samaritana (quale rappresentante di una minoranza dissidente) e con Pilato (l’unico con uno straniero effettivamente pagano, ossia non simpatizzante per il giudaismo come il centurione a cui aveva guarito il servo malato).

Con Nicodemo il dialogo avviene all’interno della stessa appartenenza al popolo e alla fede d’Israele e deve portare l’interlocutore alla scoperta della rinascita dall’alto e del riconoscimento dell’amore di Dio.

Con la Samaritana, il dialogo avviene all’interno dell’esperienza religiosa in generale, e quindi verte sulla questione cruciale di chi siano i “veri adoratori” e quale sia la forma di culto richiesta da Dio.

Con Pilato, il dialogo avviene senz’altra comunanza se non quella della comune appartenenza umana, e quindi sulla base di quella luce interiore e atematica “che illumina ogni uomo”.

Significativamente, con Pilato Gesù utilizza due approcci, la discussione e il silenzio: la discussione finisce con l'autopresentazione di Gesù come colui che "è venuto a rendere testimonianza alla Verità", ma proprio sul tema della verità la discussione si arena con la domanda scettica di Pilato: "Che cos'è la Verità?" [cf Gv 18,38]; successivamente però la testimonianza silenziosa di Gesù nella sofferenza sarà riconosciuta pubblicamente da Pilato: "Ecco l'Uomo" [Gv 19,5]; a questo punto Pilato vorrà riaprire la discussione, con la domanda: "Da dove sei?" [Gv 19,9], ma sarà colpito dal silenzio, prima parziale e poi definitivo di Gesù [cf Gv 19,10-12].

Significativamente, la tradizione medievale ha visto in Pilato il tipo dell'uomo, o del filosofo, che pone correttamente la domanda ("Che cos'è la Verità?"), non limitandosi alla ricerca di una definizione, ma in termini originari ed esistenziali, e tuttavia è andato via senza aspettarne risposta⁹; o, come diremmo oggi, non ritenendo potesse esserci una risposta.

Già qui possiamo notare le strutture essenziali del *dialogo* evangelico in ordine alla fede, che si coniugherà in età apostolica con il metodo della discussione socratico-ellenistica (come nel discorso di Paolo all'Areopago davanti a filosofi epicurei e stoici), e in età patristica con la *dialettica* socratico-platonica, e in età scolastica con la *dialettica* aristotelica.

Gli esegeti neotestamentari conoscono la portanza del concetto giovanneo di Verità e la sua connessione con quello di Logos: il che ci rimanda a quello che potremmo definire l'archetipo del dialogo cristiano.

"IL LOGOS" PER CUI TUTTO FU FATTO E "CHE ILLUMINA OGNI UOMO" È IL "LOGOS FATTOSI CARNE" CHE RIVELA DIO AI CREDENTI: LA MEDIAZIONE TRA LE DUE FUNZIONI DEL LOGOS QUALE ARCHETIPO DEL DIALOGO CRISTIANO

L'idea di Logos è l'archetipo del dialogo cristiano, che perciò si caratterizza come "dia-logos" come la mediazione ("diá") tra le due funzioni, illuminativa e rivelativa, del Logos.

Il dialogo in senso cristiano sembra fondarsi sulla dottrina della mediazione tra le due funzioni del Logos [cf Gv 1]: quella del Verbo increato e creatore e quella del Verbo incarnato e salvatore.

Il modello generale a cui si ispira l'approccio del cristianesimo con i non cristiani è quello che potremmo definire lo "schema del doppio" manifestarsi di Dio (per natura, nella creazione, e per grazia, nella rivelazione e nell'incarnazione; cui corrisponde la duplice conoscenza umana di Dio: per ragione e per fede): questo schema comporta che tutti, anche i pagani, abbiano di Dio una certa conoscenza razionale, oscura ma valida¹⁰.

⁹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *In Ioannis evangelium*, 18.6.

¹⁰ «Cìò che di Dio si può conoscere [tò gnostòn toù theoù] è loro [= agli uomini] *manifesto* [fanerón]; Dio stesso lo ha loro *manifestato* [efanérōsen]. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue *perfezioni invisibili* possono essere *contemplate con l'intelletto* nelle opere da lui compiute [Rm 1,19-23]. Tale conoscenza in base al libro della Sapienza, e alla tradizione cattolica e ortodossa che riconoscono tale libro come canonico, è *analogica*.

Tale schema affonda le sue radici nello schema ebraico della manifestazione mediante il creato (“i cieli che narrano la gloria di Dio”) e mediante la Torah (“la legge del Signore che è perfetta”) [cf Sal 18] e avrà una lunga fortuna anche dopo la sua secolarizzazione in età moderna: variazioni di tale schema saranno la dualità galileiana fra libro della natura e libro della Scrittura, quella leibniziana tra natura e grazia, quella kantiana del regno della natura (“il cielo stellato sopra di me”) e dei fini (“la legge morale in me”).

Nel Nuovo Testamento, questo schema implica che alla Legge scritta (mosaica) rivolta ai giudei corrisponda una Legge iscritta nella coscienza (naturale) rivolta a tutti e vincolante quindi anche per gli etnici ¹¹.

Se Cristo è il Verbo “che illumina ogni uomo”, allora in ogni sistema filosofico o religioso si nasconde una *philosophia naturaliter Christiana* ¹², di cui i filosofi, in quanto filosofi, non possono accorgersi, se non presupponendo la fede; in questo senso la ricerca non cristiana è “preparazione al Vangelo”: in tal senso il dialogo avrà un valore apologetico.

Se poi Cristo incarnandosi è veramente divenuto il “centro di ricapitolazione di ogni cosa” ¹³, allora si può rileggere cristianamente la filosofia, e, in generale, tutta la umana cultura e scienza: in tal senso il dialogo avrà invece un valore ricapitolativo.

Insomma, secondo il cristianesimo, la prima funzione del Logos fonda la verità come manifestazione o donazione originaria, a partire dalla creazione; la seconda funzione del Logos fonda la verità come rivelazione escatologica, “già e non ancora” attuata nella Chiesa, a partire dall’incarnazione e da ciò che ne consegue.

“LOGOI PERSUASIVI DI UMANA SAPIENZA”
E “STOLTEZZA DEL LOGOS DELLA PREDICAZIONE”:
ATTEGGIAMENTO DIALETTICO E ATTEGGIAMENTO TESTIMONIALE QUALI ECTIPI O
FIGURE DEL DIALOGO CRISTIANO

Il primo ectipo del dialogo cristiano con i non cristiani è il ricorso ai lógoi persuasivi di umana sapienza, sull’esempio del discorso di Paolo all’Areopago.

L’approccio persuasivo del cristianesimo ai non cristiani è nel Nuovo Testamento duplice: verso i Giudei è basato sui segni (profezie e miracoli), in base all’atteggiamento teologico del “chiedere segni”; verso gli Etnici, e in particolare gli Elleni istruiti, è basato invece sulla ricerca razionale della sapienza e sul ricorso alla filosofia greca.

Luca riporta negli *Atti* una ricostruzione del discorso di Paolo all’Areopago di Atene, quasi un emblema dell’approccio interculturale agli etnici e in particolare agli Elleni [cf At 17,16-34]: «discuteva con i Giudei e con <gli Etnici> credenti in Dio» e anche, nell’agorà, con «certi *filosofi epicurei e stoici*»

¹¹ «Quando gli etnici [= i non giudei], che non hanno la *Legge* [= la Torah giudaica], per natura agiscono secondo la *Legge*, essi, pur non avendo *Legge*, sono *legge* a se stessi; essi dimostrano che quanto la *Legge* esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro *coscienza* [*syneidēseōs*] e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono» [Rm 2,14-15].

¹² Cf rispettivamente Gv 1,9 e TERTULLIANO, *Apologeticum* 17: «O testimonium animae naturaliter christianae!» [testo tratto dal CLCLT-2].

¹³ Cf Ef 1,10 e Col 2,3; cf anche Col 1,15-20 e 2,1-10.

Ebbene, Paolo prende spunto dall'esistenza ad Atene di un altare "Al Dio ignoto" [Agnósto; Θεῶ;].

Quello che era in realtà solo un espediente della superstizione popolare, per non rischiare di dimenticare qualche divinità nel culto e di subirne perciò la malevolenza, è riletto da Paolo come una "cifra" della conoscenza universale (e naturale) di Dio da parte degli uomini: con genialità, oppone una conoscenza indiretta ad una personale e diretta. Del resto anche nella vita di tutti i giorni possiamo dire che in un certo senso conosciamo i grandi personaggi, ovvero sappiamo chi siano; ma in un certo altro senso dobbiamo ammettere che non li conosciamo, in senso cioè personale: in tal senso, infatti, è necessario che ci sia l'occasione di farne conoscenza diretta (normalmente tramite un mediatore che faccia le presentazioni). Questo appunto sembra far Paolo per Dio, tramite l'uomo-Dio Gesù:

«Quello che voi adorare *senza conoscere* [agnooûntes], io ve lo *annunzio* [katangéllo]: il *Dio che ha fatto il mondo* [ho theòs ho poiésas tòn kósmon] e tutto ciò che contiene, che è Signore [Kúrios] del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa.

Egli fece da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché *cercassero Dio*, se mai arrivino a *trovarlo* andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei *vostri poeti* hanno detto: "Poiché di lui stirpe noi siamo".

Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana.

Dopo esser passato sopra ai tempi dell'*ignoranza* [agnoías], ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia *per mezzo di un uomo* che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti».

Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo *deridevano*, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta». Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche *Dionigi membro dell'Areòpago*, una donna di nome Dàmarris e altri con loro».

La "derisione" è (e rimarrà) il segno della incomprensione dialogica del mistero cristiano. Dire che il discorso all'Areopago sia stato fallimentare non è corretto: esso sortì un suo effetto.

I poeti citati sono in realtà filosofi: Arato e Cleante. A Timoteo, Paolo (o meglio, chi per lui) in seguito menzionerà indirettamente il filosofo cretese Epimenide indicandolo come un "loro profeta": insomma, i filosofi sembrano essere per gli Elleni l'analogo (sebbene non ispirati) dei profeti degli Ebrei.

Le scritture intertestamentarie (in particolare il libro della Sapienza) e neotestamentarie (in particolare i testi paolini e quelli giovannei) contengono riferimenti alla filosofia antica per presentare la dottrina delle virtù "cardinali" [cf Sap 7], del logos [cf Gv 1], del culto razionale [cf Rm 12,1-2]; e nel suo vangelo Luca invita ad "ascoltare il logos in cuore bell-e-buono" [Lc 8,15], coniugando così religiosità ebraica e cultura ellenica nella formulazione della via cristiana.

Nella stessa struttura del discorso paolino all'Areopago c'è chi, come Enrico Berti, ha intravisto il riferimento alla metafisica aristotelica, intrecciata con la teologia stoica di Cleante e mediata dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele*.

Il secondo ectipo del dialogo cristiano con i non cristiani è il ricorso al logos apparentemente folle della croce, sull'esempio della prima lettera di Paolo ai Corinzi.

Da Atene, Paolo si spostò a Corinto [cf At 18]: qui l'esperienza dell'Areopago lo portò a un tutt'altro approccio, “non in sublimità di parola o di sapienza”, ma nella debolezza, così come nella prima lettera ai Corinzi [cf 1Cor 1,17-2,16] ricorda a distanza di qualche anno:

«la mia parola e il mio messaggio non si basarono su *discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza*, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio».

Il messaggio cristiano è chiamato da Paolo «*logos della croce*» [ho *lógos*... ho *toû stauroû*] che opera salvificamente «mediante la *stoltezza della predicazione*» [dià *tês morías toû kerúgmatos*]:

«E mentre i Giudei *chiedono segni* [*semeîa aitoûsin*]
e gli Elleni *cercano SAPIENZA* [*SOFÍAN zetoûsin*],

noi invece predichiamo Cristo crocifisso,
scandalo [*skándalon*] per i Giudei,
STOLTEZZA [*MORÍAN*] per gli Etnici;
ma per i chiamati, Giudei o Elleni [...], *potenza* [...] e SAPIENZA [*SOFÍAN*] di Dio».

Si noti la differenza tra “cercare” filosofico (da sé, ossia per *ragione*) e “chiedere” teologico (a Chi può e vuole, ossia per *autorità*, dar risposta mediante “segni”) e il carattere di “*moría*” del cristianesimo.

Secondo una tradizione iniziata da Paolo (e che ha trovato grande enfasi filosofica nell'*Elogio della Follia* di Erasmo), il cristianesimo sarebbe apparentemente “*moría*”, ossia stoltezza, ma in realtà (ammessa la divina rivelazione) sapienza; mentre invece la filosofia sarebbe apparentemente “*sofía*”, sapienza, ma in realtà (ammessa appunto la divina rivelazione), stoltezza. Non si tratta di psicopatologia, ma di allargamento degli orizzonti; onde l'impegno a “rendere ragione” (secondo le parole della prima lettera di Pietro) di tale “stoltezza”.

Mentre la “*manía*” suppone sempre uno stato di patologia o di fanatismo, la “*moría*” potrebbe rivelarsi a volte apparente, una volta che si allarghi la considerazione a fattori prima trascurati.

Facciamo un esempio: se un tale scavalcasse il parapetto di un balcone al primo piano di una casa e cercasse di gettarsi di sotto, agli occhi degli astanti sembrerà folle; ma se poi si venisse a sapere che nella sua casa è entrato un pericoloso assassino, allora il suo comportamento apparirebbe sapiente e chiaro agli occhi di tutti.

Così in generale il *paradosso* ha la struttura dilemmatica che ammette una duplice interpretazione: lo scandalo e la fede; ma il primo appare meno ragionevole della seconda. In questo senso, l'Assurdo, come è stato dipinto in una tradizione che va da

Tertulliano a Kierkegaard e oltre, non va inteso in senso definitivo, ma non va neppure preso come alla leggera, come una metafora: esso è il passaggio obbligato, la “porta stretta” che dischiude la vita.

Del resto, secondo una delle versioni del Kerygma originario [cf At 2,11-16], il fenomeno pentecostale fu letto come ebbrezza o come presenza dello Spirito Santo; l’argomentazione petrina per escludere l’ebbrezza può essere considerata l’atto di nascita dell’uso apologetico della ragione nella soluzione pragmatica del dilemma insito nel paradosso cristiano.

Significativo invece è che per i primi critici “pagani”, il cristianesimo fosse “manía” (così ad esempio Epitteto), ossia ostinazione ed esagerazione: i cristiani agirebbero “per pura partigianeria e mera ostinazione” («katà psilèn parátaxin»), e non “per un ragionamento, con nobiltà e senza tragedia” come i veri filosofi (secondo Marco Aurelio); a tali accuse, sostanziali, seguivano e seguono altre legate al carattere paradossale del cristianesimo e al suo conseguente fraintendimento. In particolare, al fraintendimento della fede monoteistica, della liturgia sacramentale, della comunione e fraternità ecclesiale, della duplice “cittadinanza” (ossia della distinzione della sfera della coscienza personale e comunitaria dalla sfera pubblica statale) e finalmente della nozione di sovrannaturale (intesa come antinaturale), sono da ricondurre rispettivamente le accuse di ateismo e superstizione, aberrazione rituale (le “cene tiestee” o cannibalche), promiscuità (le “unioni edipiche” o incestuose), lesa maestà nei confronti dell’autorità dello stato, misantropia¹⁴.

In questa luce, appare più chiaro l’appello di Pietro (che influenzerà tutta l’apologetica cristiana):

«[siate] pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo» [1Pt 3,15-16].

In base a questo testo si elaborerà la teoria della ragionevolezza della fede, in senso medio tra la razionalità e l’irrazionalità: come spiegherà bene in seguito Locke, la razionalità consiste nell’essere “secondo la ragione”, l’irrazionalità invece nell’essere “contro la ragione”; ma la ragionevolezza della fede consiste nell’essere “oltre la ragione”.

Si noti comunque che nel testo della prima lettera ai Corinzi, Paolo prende in considerazione un nuovo tipo di conoscenza di Dio:

«Tra i *perfetti* parliamo, sì, di sapienza, ma [...] di una *sapienza divina, misteriosa* [en *mysterío*].».

Con l’aggettivo corrispondente e con il sostantivo “sapienza” perlopiù sottinteso, questa conoscenza sarà successivamente chiamata semplicemente “mistica”.

La sapienza mistica sarà dunque la crescente consapevolezza di quella vita mistica, o “vita nascosta con Cristo in Dio” [Col 3,3], che per il cristianesimo tutti i rigenerati in Cristo possiedono e alimentano e che in un cammino di compimento spirituale si può

¹⁴ Cf TACITO, *Annali*, 15.44.4; EPITTETO, *Diatribi*, 4.7.6; Marco Aurelio, *Pensieri*, 11.3.2; in generale cf (a cura di Paolo Carrara), *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Nardini, Firenze, ²1990, p. 38-39, 47, 106-107, 116, 144-147.

gradualmente avvertire in una “conoscenza per esperienza” come dirà Bonaventura, ovvero “per connaturalità” come dirà Tommaso (in quanto l’amore assimila l’amante all’amato rendendolo così sempre meglio noto per esperienza).

Questo tipo di “conoscenza per esperienza” dà molto a pensare al filosofo e forse è il contributo prevalente del cristianesimo alla storia del pensiero. Bonaventura dirà [*In Hexaëmeron*, 2] che è questa la “vera sapienza cristiana”.

Tale esperienza costituisce per il cristianesimo una “conferma migliore” (ma non difforme) rispetto alle stesse Scritture profetiche [2Pt 1,19]; essa è (per dirla con Blondel) quella “esperienza assolutamente incomunicabile” costitutiva del cristianesimo, riguardo alla quale si può dire, ma che non si può dire.

“VERRÀ A GIUDICARE I VIVI E I MORTI”; DUNQUE “NON GIUDICATE PRIMA DEL TEMPO”: L’ATTESA DEL GIUDIZIO ESCATOLOGICO QUALE TELEOTIPO DEL DIALOGO CRISTIANO

Il teleotipo del dialogo cristiano è il dogma del giudizio escatologico, su cui si fonda l’invito a non giudicare anzitempo.

Nel Kerygma primitivo (sia quello attribuito a Pietro, sia quello attribuito a Paolo), la figura del Cristo Risorto è associata alla funzione di supremo criterio escatologico:

«Egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio» [At 10,42];

«Dopo esser passato sopra ai tempi dell’*ignoranza* [*agnoías*], ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia *per mezzo di un uomo* che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» [At 17,31].

Da questo aspetto del Kerygma è derivato l’articolo del simbolo di fede in Gesù che “è asceso al cielo, siede alla destra di Dio e di lì verrà a giudicare i vivi e i morti”.

Su questo si fonda il comando paolino “a non voler giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore” a mettere in luce i segreti e manifestare le intenzioni dei cuori, così che ciascuno abbia la sua lode da Dio [1Cor 4,5].

Il cardinale Carlo Maria Martini, nel suo discorso per il proprio giubileo episcopale, a Milano l’8 maggio 2005, ha messo in luce che su questo si fonda quello che è possibile definire il «relativismo cristiano», alternativo alle forme di relativismo scettico oggi molto in auge: il riconoscere cioè che ogni evento è relativo a Cristo, e solo in Cristo acquista il suo pieno senso, che sarà svelato alla fine.

Possiamo pertanto dire che la figura del Cristo sia dunque il teleotipo del dialogo cristiano, che dunque si fonda su queste tre tesi: che si dia un criterio assoluto di verità assoluta; e che tale criterio non è stato ancora svelato, ma che è stato già indicato in Gesù. In base a questi principi, la dogmatica ha la funzione di far rimanere nella verità, ossia in relazione a Cristo.

“FILOSOFI”, “GIUDEI”, “CRISTIANI”... E GLI ALTRI:
MOMENTI DI SVILUPPO DEL CONCETTO DI DIALOGO CRISTIANO

Al duplice momento fondativo, evangelico ed apostolico, del dialogo cristiano, segue quello patristico precostantiniano e postcostantiniano, le cui procedure, come in Giustino e in Agostino, utilizzano la dialettica socratica e platonica a fini apologetici e ricapitolativi.

Perché il cristianesimo si dedicò a dialogare con i non cristiani? Inizialmente fu proprio per evangelizzarli; poi, in età precostantiniana, anche per difendersi dalle loro accuse; infine, in età costantiniana, per ricapitolare cristianamente la loro cultura.

Il primo momento dello sviluppo del dialogo del cristianesimo con i non cristiani fu dunque quello evangelico. Il secondo invece fu quello apologetico. Qui si crea l'interferenza tra il dialogo di tipo filosofico (vagamente platonico) e quello apostolico paolino. Gli apologeti infatti tematizzano il problema del *quaerere*¹⁵.

Come i Giudei avevano avuto la Legge rivelata (ossia la Torah), così gli Etnici avevano avuto una analoga Legge scritta nei cuori tramite la coscienza; dal punto di vista morale (e non rituale) le due leggi sono concordi e si riassumono nella “regula aurea”; ecco che ne vien fuori lo schema delle tre leggi, la legge naturale scritta nelle coscienze e conosciuta dai filosofi greci, la legge scritta (mosaica) dei giudei e la legge nuova (evangelica) dei cristiani.

La comunità giudaico-cristiana divenne presto marginale (fino a scomparire) e quella etnico-cristiana si percepì come *simpliciter* cristiana; pertanto nel linguaggio patristico i “giudei” furono intesi come quelli che non avevano aderito al cristianesimo e gli “etnici” come i politeisti (quelli che successivamente saranno detti *pagani*).

In questa prospettiva si sviluppa nella letteratura cristiana il topos letterario e culturale del “dialogo” (normalmente tra un cristiano, un giudeo e un filosofo pagano): ad esempio in Giustino (autore di apologie del cristianesimo destinate ai pagani e di un dialogo con l'ebreo Trifone), o nell'*Octavius* di Minucio Felice. Il topos conclusivo di questi dialoghi era normalmente la conversione dell'interlocutore (perlopiù molto accomodante) alle ragioni del cristianesimo.

Quando i cristiani da minoranza perseguitata divennero maggioranza riconosciuta nell'Impero costantiniano, anche il topos del dialogo cambiò, e da apologetico e persuasivo acquisì più la finalità ricapitolativa.

Così nel *Contra Academicos* di Agostino, sebbene qui siano due personaggi cristiani a dar voce alle istanze dei filosofi pagani, dogmatici e accademici, la fede cristiana sembra ricapitolare tali opposte istanze.

Agostino fa derivare la dialettica dal dialogo¹⁶. Che il confronto sia proprio con la dialettica accademica (ovvero quella di origine socratica), è ammesso dallo stesso Ago-

¹⁵ Cf Marco RIZZI, *Gli apologeti: elaborazione teologica in funzione propositiva e polemica*, in *Storia della Teologia. I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di Enrico dal Covolo, Dehoniane, Bologna - Roma 1995, p. 45-60; Giuseppe VISONÀ, “Cercate e troverete”. *La controversia sul quaerere*, *ibid.*, p. 72-73.

¹⁶ «Sicut enim a litteris denominata est grammatica, quoniam graece grammata litterae dicuntur, sic a disputatione dialectica nomen accepit, quoniam disputatio graece dialogue uel dialexis appellatur»

stino, il quale si confrontò a cavallo della propria conversione proprio con gli accademici¹⁷

La triade di filosofi, giudei e cristiani si presentava come una successione evolutiva: ogni successiva manifestazione inverte e ingloba la precedente, fino alla pienezza evangelica. L'affermazione definitiva del cristianesimo, la continua riduzione della comunità ebraica in diaspora e la scomparsa della religione politeistica antica sembravano avvalorare la portata reale di tale successione.

*Nel momento medievale del dialogo del cristianesimo con i non cristiani si passa dalla triade “filosofi, giudei e cristiani” alla difficile collocazione di musulmani e cristiani eterodossi; il fine del dialogo è sempre più rivolto alla mostrazione della fondatezza della fede; le procedure del dialogo scolastico, come ad esempio in Abelardo e Tommaso, sono il risultato dell’intersezione tra il dialogo patristico e la dialettica aristotelica*¹⁸.

Nella formazione della mentalità che definiamo medievale è stata fondamentale la rottura dell'unità culturale mediterranea per la comparsa del dominio arabo-musulmano e per la separazione prima politica e poi anche religiosa tra Occidente e Oriente (*Maometto e Carlo Magno*, secondo Pirenne).

Il mondo “medievale” (che potremmo definire *eurarabico*) appariva religiosamente e culturalmente articolato secondo le tre grandi sponde che si affacciavano sul Mediterraneo: quella latina (in realtà romano-germanica), di religione cristiano-cattolica; quella greca (bizantina), di religione cristiano-ortodossa; e quella araba, di religione musulmana, perlopiù sunnita; accanto ad esse alcune minoranze, come gli ebrei e gli armeni, questi ultimi cristiani “non calcedonesi”. Alcuni testimoni medievali (come Marco Polo) avevano riferito in Occidente anche della religiosità buddhista e confuciana, ma l'avevano identificata con l'idolatria.

Le tre culture dominanti nel Mediterraneo erano quindi la latino-cattolica, la greco-ortodossa, e l'arabo-islamica, formatesi tramite la “non separazione” fra elemento religioso ed elemento culturale. D'altra parte si potevano notare anche alcuni apparentamenti obliqui: cattolici e ortodossi condividevano l'esser cristiani; greci e arabi invece, l'essere “orientali”. A queste si aggiungeva la cultura trasversale giudaica: trasversale socialmente, perché vivente in diaspora in una delle tre precedenti culture, e trasversale teologicamente, in quanto le Scritture ebraiche erano accolte dai cristiani e gli elementi religiosi fondamentali erano condivisi dai musulmani. Diverso il discorso per i gruppi religiosi e culturali minoritari marginali ed emarginati, presenti in ognuna delle tre culture come eterodossi.

[*Contra Cresconium*, 1.14.17].

¹⁷ «Nondum baptizatus contra Academicos uel de Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt ueri inueniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri et omnino aliquid tamquam manifestum certum que sit adprobare sapientem, cum eis omnia uideantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me mouebant, quantis possem rationibus amouerem» [*Retractationes*, 1.1].

¹⁸ Approfondisco l'approccio di Tommaso e Bonaventura e in generale il momento medievale del dialogo nei miei contributi su *Cristianesimo in dialogo*, in “Gregorianum” 2006 (87), p. 81-101 e oltre.

I rapporti fra cristianesimo e islâm furono complicati dallo sviluppo da entrambe le parti della idea di guerra santa, per la trasformazione dell'originaria mitezza evangelica in crociata e per la interpretazione violenta del jihad islamico¹⁹.

In questo complesso orizzonte, lo schema così semplice (e semplicistico) che faceva succedere “filosofi, giudei e cristiani” veniva nel Medioevo ad essere sconvolto per la comparsa, nel settimo secolo, dell'Islâm e la sua rapida e massiccia diffusione in paesi che erano stati culla del cristianesimo; inoltre, soprattutto a partire dal dodicesimo secolo, la ricomparsa nella cristianità latina di movimenti religiosi eterodossi (gli “haeretici”) e poi, nel mondo universitario, di tendenze intellettuali di ritorno ad un aristotelismo radicale e precristiano (i “philosophantes”).

Mentre i movimenti eterodossi erano ancora minoritari e perseguitati, l'Islâm costituiva un vero problema, in quanto applicava a sé lo schema evolutivo precedentemente usato dai cristiani: l'Islam si autocomprende come il compimento delle religioni giudaica e cristiana e ritiene i libri sacri di giudei e cristiani irrimediabilmente falsificati.

Il Medioevo quindi si pone sia come l'età dello scontro con l'Islâm, ma anche come l'età dei primi dialoghi pensati²⁰. Questo è reso possibile da una riflessione sullo schema del doppio discorso teologico, filosofico e rivelato²¹. L'utilizzo della filosofia aristotelica, e in particolare della dialettica, ha fornito ai medievali del tredicesimo secolo uno strumento ulteriore per impostare il pensiero del dialogo.

Occorre notare che la Chiesa medievale aveva indirizzato il proprio slancio missionario verso i popoli germanici, quelli slavi e ultimamente verso quelli ugrofinnici. La missione verso la Cina, dopo le prime esperienze di Giovanni del Pian del Carpine e di Marco Polo, si concretizzerà solo nel quattordicesimo secolo, mentre una nuova stagione missionaria verrà solo con l'età delle grandi esplorazioni geografiche che segnano appunto la fine del Medioevo.

Un aspetto connesso con questo è la preoccupazione di rinforzare la comunità cristiana dispersa fra i non cristiani, confutandone le obiezioni.

Il Medioevo fu importante per aver dato al cristianesimo l'occasione di elaborare un dialogo anche senza una utilità immediata. L'utilità di questi approcci sta appunto nella loro apparente inutilità, per aver sollevato (sempre con finalità evangelizzatrice, certo) anche un problema culturale (si pensi a Ruggero Bacone, a Lullo, a Montecorvino, che riprende il lavoro di Giovanni di Pian del Carpine...).

¹⁹ Cf Jean FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Éd. du Seuil, Paris 2002.

²⁰ Cf Italo SCIUTO, *Fondamento, fondamentalismo e dialogo nel pensiero medievale*, in *Fondamento e fondamentalismi*, cit., p. 53-81 (per l'alto medioevo e Anselmo e Abelardo).

²¹ Cf Giulio D'ONOFRIO, *Storia della teologia, vol. II, Età medievale*, Piemme, Casale Monferrato 2003: alle origini della teologia medievale, Boezio «distingue [...] senza contrapporre, la teologia naturale, cioè la metafisica di Aristotele, e la fede, come gradi diversi, distinti, ma non contraddittori, della unitaria *sapientia* che conduce l'uomo verso la verità» [p. 42]. Per quanto riguarda i tentativi di ricostruzione dell'oggetto della teologia all'interno del soggetto è giustamente evidenziata la teologia elaborata da Anselmo [p. 163 e 181] “remoto Christo” (messo come fra parentesi): di qui la ripresa medievale del *topos* già patristico del “dialogo” (o “disputa”) dei cristiani con i non cristiani (si pensi a quello di Abelardo [cf p. 190-191]), che affronta l'opportunità dell'incarnazione, e quindi la relazione tra una teologia puramente filosofica e la teologia effettivamente rivelata.

Si è a volte parlato (impropriamente, ma significativamente) di ecumenismo medioevale²², per intendere il complesso rapporto tra cristiani e non cristiani (e in particolare i musulmani).

Quando si parla di dialogo interreligioso nel Medioevo bisogna guardarsi da un'equivoco. Nessun contatto ad alti livelli era possibile (alla maniera odierna) fra le tre grandi religioni. Significativa è la testimonianza di Palamas prigioniero dei turchi sulla disputa da lui avuta con loro, nel quattordicesimo secolo.

Normalmente i rapporti tra cristiani, ebrei e musulmani erano di tipo commerciale e sociale. I mercanti stranieri avevano le loro basi nelle città portuali (si pensi al fondaco dei tedeschi e a quello dei turchi che ancor oggi sono visitabili a Venezia); addirittura la frequentazione tra le sponde del Mediterraneo aveva generato una lingua mista, il *sabir* o "lingua franca" e i dialetti levantini.

Dunque i rapporti erano non ufficialmente tra le religioni e culture, ma tra i loro appartenenti. Così in una celebre novella del Boccaccio, un mercante di Parigi avrebbe convinto un suo collega giudeo a prender conoscenza del cristianesimo.

Quanto al Medioevo latino, è interessante che i musulmani, denominati 'Saraceni', non avevano avuto grande attenzione da parte dei teologi²³.

In effetti, un primo atteggiamento cristiano nei confronti dell'Islâm è stato quello riduzionistico: da subito Giovanni Damasceno aveva considerato quella di Maometto (Mohammad) soltanto una delle tante eresie cristiane, negatrice dei dogmi della Trinità e dell'incarnazione; e perfino nel quattordicesimo secolo Dante nella *Divina Commedia* annovera Maometto come "seminator di scandalo e di scisma" [*Inferno*, 28.35].

Un secondo atteggiamento è stato quello della rimozione. Così in pieno dodicesimo secolo, Abelardo scrive il suo *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* come se i musulmani non esistessero.

Abelardo imposta il suo dialogo in maniera significativa: lui stesso è il giudice della contesa fra il filosofo (che però l'ha iniziata), il giudeo e il cristiano (che ha l'ultima parola); il dialogo è inconcluso per dire che il lettore deve fare la sua scelta (scontata).

Un terzo atteggiamento è stato quello del confronto parziale. Come i primi cristiani avevano rifiutato e ignorato la religione dei "pagani" ma ne avevano in qualche modo assunto la "teologia" razionale, così i teologi e il magistero del tredicesimo secolo (tra cui Tommaso e Bonaventura) hanno perlopiù ignorato la religione dei musulmani, confrontandosi però seriamente con la loro dottrina filosofico-teologica. D'altra parte, a Tommaso è dovuta una intelligente riformulazione della categorizzazione religiosa in rapporto ad un punto d'osservazione, che è per Tommaso quello cattolico: tutte le con-

²² Cf Claudio LEONARDI, *L'ecumenismo medioevale*, in "Doctor Seraphicus" 1988, p. 5-11.

²³ Nel secondo volume (ossia nel *corpus* degli autori medievali) del CLCLT 3, il lemma 'Saracenus' compare 638 volte; di cui 413 in Lullo (o testi a lui attribuiti); 70 nella *Cronica* di Salimbene di Adam (morto nel 1288 circa) e 98 alla *Chronica* di Sigebertus Gemblacensis (morto nel 1112); 19 si riferiscono a Francesco (4 sono le sue occorrenze nelle regole, 15 i biografici sul suo viaggio). Abelardo erroneamente, ma significativamente, fa derivare il nome di 'Saraceni' da Sara [cf *In ad Romanos*, 1.1], quasi che essi, discendenti di Agar schiava volessero invece essere figli di Sara libera. Dei concili medievali, il Lateranense IV [nella costituzione 68], ripreso dal Leone I [2.5], menziona musulmani e giudei, ma solo in quanto residenti in paesi cristiani, imponendo una distinzione di abiti tra musulmani, giudei e cristiani.

fessioni religiose sono disposte a cerchi concentrici, per la maggiore o minore comunione con la Chiesa cattolica: prima gli ortodossi, poi i cristiani “eretici”, poi i “giudei”, poi i “saraceni”, infine tutti gli altri. Tale categorizzazione, pur adottando un criterio “di parte”, ha il pregio di essere obiettiva, in quanto basata sulla condivisione di un dato patrimonio dottrinale e autoritativo.

Un quarto atteggiamento è stato quello della polemica, che però ha avuto il merito di promuovere una maggiore conoscenza. Nella prima metà del dodicesimo secolo Pietro Venerabile aveva sì scritto una “Summula” «contra haereses et sectam diabolicam fraudis Saracenorum», ma aveva anche sentito il bisogno di far tradurre il Corano in latino. Alla fine del dodicesimo secolo, Alano di Lilla, autore di un celebre trattato contro gli eretici, polemizzava con gli ebrei; scriveva contro catari ed albighesi; definiva Valdo un “filosofo senza ragione, profeta senza visione, apostolo senza missione”; e stigmatizzava Maometto: «cuius monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis suis manifeste reperitur». Saranno infine due frati domenicani tra la fine del tredicesimo e l’inizio del quattordicesimo secolo a portare avanti la controversia religiosa: Ricoldo da Montecroce, autore di un opuscolo *contra legem Sarracenorum* e Guglielmo di Tripoli ²⁴.

Ebbene, nel Tredicesimo secolo i due maggiori teologi cattolici, Tommaso e Bonaventura, teorizzarono due tipi opposti ma complementari di approccio con i non credenti in Cristo: quello dialettico, analogo a quello adoperato da Paolo all’Areopago, per Tommaso; e quello testimoniale, analogo a quello tratteggiato da Paolo ai Corinzi, per Bonaventura; tali approcci, nella loro realtà più profonda, risultano essere non solo ancora attuali, ma addirittura emblematici del dialogo del Cristianesimo con le altre religioni, e in particolare con l’Islam. In un certo senso, oltre questi due approcci, c’è solo una via pragmatica e una utopica, quasi un’ideale regolativo del dialogo stesso ²⁵.

Il momento moderno ha portato alla esplosione delle differenze religiose e alla riformulazione stessa dei fini e dei modi del dialogo.

L’esplosione delle differenze religiose, tramite la riforma protestante, la reale scoperta delle altre religioni (quelle cioè non mediterranee), la triste epoca delle guerre di religione, hanno portato alla fine del *topos* letterario e filosofico del *dialogo* tra religioni: per alcuni secoli tale *topos* si mutò in quello della *controversia* (cattolica o protestante). Invece, nella nuova fioritura missionaria tra le genti non cristiane in era moderna, un nuovo approccio fu dato nell’attenzione alle culture locali.

D’altra parte, è interessante che alla controversia sia affiancata (ad esempio nell’esperienza di Pietro Fabro, uno dei compagni di Ignazio) la “conversazione spirituale” ²⁶, ossia un dialogo “a tu per tu” che partisse dall’accettazione amorevole

²⁴ Cf RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni. Contra legem Sarracenorum*, a cura di Giuseppe Rizzardi, Nardini, Firenze 1992. Cf in particolare l’introduzione del curatore, p. 23.

²⁵ Ho approfondito questi approcci in *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani. L’approccio ‘dialettico’ tommasiano (con ‘ragioni dimostrative e probabili’)*, in “Gregorianum” 2006 (87), p. 81-101; e il successivo *Cristianesimo in dialogo con i non cristiani. L’approccio testimoniale bonaventuriano ed altri approcci medievali*.

²⁶ Cf Petrus FABER, *Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland*, nach den Manuskripten übersetzt und eingeleitet, a cura di Peter Henrici, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963,

dell'interlocutore (in tal caso i protestanti, presi singolarmente), e dall'accoglimento delle sue istanze pratiche (come l'esigenza della riforma della Chiesa). Sebbene si trattasse di un approccio solo pastorale finalizzato alla conversione, esso ha costituito un approccio pacifico alla differenza religiosa, applicando al dialogo la regola del "praesupponendum" degli *Esercizi spirituali* ignaziani: ossia cercare di salvare l'affermazione del prossimo, o perlomeno di intenderla nel senso migliore perché "ben intesa si salvi".

Tra Ottocento e Novecento, la riflessione sulla possibile restaurazione dell'unità perduta fra cristiani e quella sulla salvezza dei non cristiani portò lentamente a porre un nuovo modello di dialogo, sancito ufficialmente dal Concilio Vaticano II.

“METTERE IN COMUNIONE I VALORI DI OGNI DIFFERENZA”:
SPUNTI CONCLUSIVI PRATICI PER L'ESERCIZIO DEL DIALOGO

Il dialogo è possibile presupponendo un criterio assoluto di verità sebbene non ancora del tutto evidente.

Esiste una verità assoluta, in quanto si dà un criterio assoluto di verità. Ma non è (ancora) data una conoscenza tanto certa quanto evidente di tale verità.

Il cristianesimo per la sua ragione fondativa e costitutiva non può non dialogare.

Il cristianesimo in particolare suppone che tale criterio sia già definitivamente indicato in Cristo, in quanto Logos originario che illumina e in quanto Logos incarnato che rivela; in base a tale duplice livello, discute a seconda dell'interlocutore utilizzando quello più comune. Dal punto di vista cristiano, la verità assoluta è Cristo; il criterio assoluto di verità è che egli verrà a giudicare i vivi e i morti.

Possiamo considerare il cristianesimo in focalizzazione interna (ossia, guardandolo dal punto di vista della fede cristiana stessa, come "la via della salvezza"), o in focalizzazione esterna (ossia guardandolo come "una religione tra le altre", e quindi come un fenomeno culturale), o in focalizzazione trascendentale (guardandolo quanto alla sua struttura di fondo, che è alla base della sua osservabilità interna ed esterna), oppure anche in focalizzazione asintoticamente trascendente (ossia provando, per quanto possibile, a guardarlo con lo sguardo stesso di Dio), che è ciò che può garantire la struttura paradossale del cristianesimo.

Si dialoga per render ragione agli altri (e a sé) delle proprie convinzioni e per condividere le proprie esperienze fondanti.

Il dialogo tra visioni o religioni deve vertere su quale sia il proprio posto nel mondo, ossia sulla vocazione, o su quale sia il proprio dono peculiare.

Nel cristianesimo ci sono due modelli dialogici complementari, quello persuasivo (e quindi di un linguaggio metaculturale, ossia di un'arte dialettica desumibile dalla filosofia riflessa) e quello martiriale: il primo si serve della parola e della ragione e il secondo prevalentemente del silenzio.

²1989; e Peter HENRICI, *La conversazione spirituale in Pietro Fabro*, relazione tenuta a Roma, nella Pontificia Università Gregoriana, il 9 marzo 2006, in via di pubblicazione.

Per dialogare nei fatti, occorre prima preparare le menti al dialogo, ossia pensare dialogicamente. Una teologia dialogale educa ad una prassi dialogale.

La *funzione dialogica* della filosofia cristiana consiste nel preparare al dialogo fra punti di vista: quello cristiano e quelli non cristiani (in quanto la differenza aiuta ciascuno a costruire la propria specifica identità e ad integrarla), ma anche fra quello filosofico e quello teologico, contro i facili concordismi e gli ancor più facili unilateralismi.

Il dialogo fallisce quando si ha paura di non aver abbastanza ragione: quando si ha paura di ascoltare l'altro gli si chiude la bocca o gli si taglia la gola.

Lo scontro di civiltà tra culture diverse perché improntate a religioni diverse se ci sarà, non durerà a lungo: sia perché un regno diviso in se stesso cade (e il fanatismo religioso è in fondo nichilista), sia perché le bugie hanno le gambe corte; di Dio infatti sappiamo poco, ma da quel poco, sappiamo che non gradisce chi gli fa dire cose che non ha detto.

Lo scontro attuale però non è lotta di civiltà o di religioni, ma lotta fra ragione e oscurità, trasversale a tutte le civiltà e religioni ²⁷.

Nel Novecento, il comunismo e i fascismi in alcuni momenti sono parsi vincenti; dopo poco sono caduti e ci si stupisce di come avessero potuto soggiogare le menti, oltre che il mondo. Allo stesso modo, arriverà il giorno che ci si stupirà, e ci si vergognerà, del fanatismo religioso, e parole come crociata o jihad, come inquisizione o sharia, suoneranno egualmente funeste.

Un'idea che non consenta di cambiare idea è pernicioso. Un sistema che costringa ad abbracciare una convinzione o impedisca di abbandonarla è diabolico. Un'idea che assolutizza il parziale è falsa.

In un certo senso, è meglio uno intelligente ma in errore, che uno sciocco nella verità; il primo può infatti ravvedersi dell'errore, ma il secondo a meno di un miracolo non potrà mai diventare intelligente. Allo stesso modo, è meno lontano dalla verità chi attribuisce a Dio la non esistenza, di quanto lo sia chi attribuisce a lui la violenza.

L'uomo ha bisogno non solo di sorridere, ma anche di ridere, ma chi non sa ridere di se stesso prima o poi farà piangere gli altri.

“L'uomo ha bisogno non solo di sorridere, ma anche di ridere”: si sorride perché la vita è un caso serio ma non disperato, e si ride perché (come vide Giuliana di Norwich) “tutto finirà bene”. Viceversa, chi non sa ridere di se stesso, prima o poi farà piangere gli altri.

Saper sorridere e ridere sono un rimedio contro la deriva fanatica della religione e di ogni ideale di vita.

Non si ride mai da soli: si può ridere soltanto insieme. Invece quando si ride con alcuni a danno di altri, in realtà si deride, e quando si ride del tutto soli, in realtà si irride, ed è per non pensare all'angoscia di essere soli. Quello è sempre un riso amaro, per-

²⁷ Si tratta della discussione che a cavallo dell'attentato del 2001 alle torri gemelle di New York ha avuto come protagonisti intellettuali e filosofi come Chomsky, Eco, Huntington, Bobbio, Habermas, Sartori, Fallaci, Magdi Allam, Fouad Allam, Galimberti...

ché (parafrasando Wilder e Flajano) si vede la vita come un “caso disperato, ma non serio”.

Ironia socratica e bonomia cristiana sono formidabili alleate nella causa del dialogo, ma chi non capisce o gradisce l'ironia non può essere mai davvero *filo-sofo*.

Il dialogo si deve svolgere innanzitutto secondo il seguente principio caritologico uniplurale: proprio dell'Amore è fare a persone diverse doni diversi.

Significativamente il “gratuito” è duplice, indicando a volte la banalità del dato senza senso, e a volte la pienezza donata di senso. Tutta la ricerca filosofica è immersa in un precatogorale orizzonte di senso, che è la personale e comunitaria “visione del mondo”, che pertanto costituisce per tutti i filosofi l'a-priori (in qualche modo “teologico”, in senso ampio) della propria filosofia.

Ma se la verità è dono, allora il modo di riconoscere la verità è quello di riconoscere il dono che si è ricevuto.

Il problema è come è possibile che coesistano tanti doni diversi?

Secondo un primo modello, che è quello della doppia verità, tutti le religioni sono vere, in quanto non sono propriamente vere: la verità è infatti trascendente e le singole religioni non sono che espressioni limitate e congetturali.

Secondo un altro modello, che è quello dei gradi di verità, tutte le religioni hanno una parte di verità in ordine ad una piena rivelazione. In effetti, anche la verità va graduata: ad esempio, dire che la terra gira intorno al sole è più vero che dire che il sole giri intorno alla terra; ma quest'ultima affermazione è comunque più vera che dire che il sole muoia e rinasca ogni giorno.

Secondo un terzo modello, che è in qualche modo la sintesi dei primi due, in qualche modo Dio compirà tutte le promesse, inverando tutte le verità delle singole religioni, che peraltro sono proporzionalmente disposte a ricevere tale verità.

Infatti, se (e solo se) Cristo è davvero la Verità, si potrà in lui conciliare Parmenide ed Eraclito, Platone e Aristotele, e così via.

In questo senso possiamo parlare di carismi veritativi. Questo è compatibile con un concetto fondamentale del cristianesimo, quello del carisma, ossia del dono dato ad alcuni per tutti, ai pochi per i molti. Proprio dell'amore è infatti fare a persone diverse doni diversi, perché la diversità aiuti a costruire comunità.

Ma proprio dell'amore è anche pretendere che l'amore sia ricambiato. Chi ama tiene alla persona amata. La lascia libera, ma l'aspetta.

Il dialogo si deve svolgere poi secondo il seguente principio personalistico: la Verità non è né (assolutisticamente) oggettuale, né (relativisticamente) soggettuale, ma personale.

Nella strettoia tra Scilla e Cariddi, ossia nel dilemma tra una verità assolutistica e quasi oggettuale e una “verità” relativisticamente soggettiva, si può affermare che la verità è essenzialmente personale²⁸, ossia scoperta da ciascuno in coscienza come verità edificante “per lui”.

²⁸ Quella che KIERKEGAARD, soprattutto nella *Postilla*, chiama verità soggettiva, va intesa come ve-

Prendiamo ad esempio alcuni studenti: qual è il tempo necessario per il loro studio? Ebbene, a qualcuno basterà un tempo più breve, a qualcun altro occorrerà un tempo maggiore: ma nessuno potrà deciderlo soggettivamente; dovrà semmai scoprirlo personalmente.

Concependo la Verità rivelata come Bellezza (quella che, per Dostojevskij, può “salvare il mondo”), la domanda che ci si dovrà porre al riguardo non sarà più quella del Sultano della novella dei tre anelli: “Qual è la vera religione?”; bensì, quella dell’altro Sultano del racconto agiografico dell’incontro con Francesco: “Dove mi vuole Dio?”.

Il dialogo sulla verità personale presuppone un principio coscienziale.

Il “luogo” della scoperta della verità edificante personale è in generale la coscienza di ciascuno.

Per ‘coscienza’ si intende o la consapevolezza che si ha di qualcosa e in particolare di se stessi (dal “sentire di sentire” al “pensare al pensare”), oppure, nel senso di coscienza morale, il “sentimento” che valuta i nostri atti liberi come moralmente positivi o negativi o indifferenti.

Con ‘libertà di coscienza’ si intende il diritto naturale, che però deve essere salvaguardato anche nell’ordinamento giuridico, di compiere o modificare e di esprimere le proprie scelte e convinzioni etiche e religiose.

Secondo una tradizione radicata nella Scrittura [cf Rm 2,14-15], sviluppata da Tommaso d’Aquino [cf *Summa*, I-II, 19.5 e 6], testimoniata con la vita da More [cf *Lettera a Leder*], riformulata da Newman [cf *Lettera al Duca di Norfolk*, 4-5] e ufficialmente proposta dal Concilio Vaticano II [cf *Gaudium et Spes*, 16], la suprema autorità a cui il credente come il non credente è tenuto ad obbedire è la coscienza morale, che è l’atto della ragione che coglie in concreto la legge morale, distinguendo il bene e il male. È in obbedienza alla coscienza che il credente crede. Ma quindi, nessuna pretesa rivelazione o arbitraria interpretazione può obbligare un credente ad agire contro coscienza.

Da Paolo, attraverso i Padri, Tommaso, Dante (con la sua germinale dottrina della salvezza dei non battezzati), Moro, Kierkegaard, Newman e Blondel fino al Concilio Vaticano II la dottrina della coscienza si è sviluppata in senso veritativo. Significativo è il caso di Blondel, che ad un suo discepolo musulmano, Ali Mehmet Mulla-Zadé, che gli aveva chiesto consiglio in ordine alla religione, avrebbe saggiamente consigliato di vivere bene da musulmano: proprio così facendo questi giunse a maturare la propria conversione al Cristianesimo, divenendo prete e ufficiale di una congregazione della Santa Sede.

La coscienza è dunque mediazione immediata, ma è anche misura misurata. L’uomo è misura di tutte le cose: è questo il motto del relativismo post-moderno²⁹. Sì, “ma chi e cosa è l’uomo?”. È misura misurata, e non solo misurante.

La coscienza individuale, formata e persino quella invincibilmente erronea, obbliga. Ma c’è anche una coscienza collettiva, come quella ecclesiale. Il “sensus fidei” è la

rità personale.

²⁹ Così ad esempio Eugenio Scalfari, citando la celebre massima di Protagora.

coscienza ecclesiale formata dallo Spirito Santo, che è definita istituzionalmente dal Magistero.

Ma come può la coscienza che è essenzialmente morale avere una funzione conoscitiva? Ebbene, la coscienza struttura l'esperienza: due persone vivono gli stessi fatti, ma li interpretano diversamente.

Alcuni celebri esempi ci aiutano a comprendere. Al passaggio del Mar Rosso il pio israelita dirà: "Dio ci ha salvati!", quello scettico invece: "Che fortuna abbiamo avuto!". Lavorando ad una cattedrale medievale uno scarpellino dirà: "Mi guadagno da vivere", un altro: "Eseguo un'opera d'arte"; un terzo: "Costruisco una casa per Dio". Allo stesso supplizio della Croce, uno dei briganti maledice e l'altro benedice; l'uno insulta Gesù e l'altro lo invoca. La stessa esistenza è fuggita dal suicida, afferrata dal gaudente e vissuta con equilibrio dal saggio.

Ecco dunque che la coscienza costituisce con una trama di Senso l'esperienza. I dati sperimentali vengono strutturati, l'esperienza è ristrutturante il soggetto stesso.

Il dialogo segue pertanto un principio vocazionale: se ad altri è richiesto altro, che importa a te? Tu segui la tua coscienza.

La domanda posta da Pietro a Gesù alla fine del vangelo di Giovanni riguardo alla sorte dell'"altro discepolo" può essere generalizzata come la questione, tremenda per la filosofia, della destinazione universale della vita. Tale questione però non è risolvibile così; e Gesù non a caso risponde a Pietro: "Che importa a te? Tu seguimi!".

Rileggiamo questa risposta tenendo conto della tradizione cristiana, in particolare con riferimento alla dottrina della coscienza e a quella bellissima affermazione della lettera a Diogneto così cara a Giuseppe Lazzati: "Ai cristiani Dio ha riservato un posto [táxis] che non è lecito loro abbandonare".

Ebbene, per ciascuno è importante scoprire il proprio posto nella vita. Come per i tralci è essenziale non solo essere attaccati alla Vite, ma anche esserlo nel posto in cui sono impiantati e non in altri, così è importante per ciascuno capire dove è il "luogo" da cui trarre la linfa vitale del senso della vita.

Ne consegue che il dialogo non deve portare necessariamente ad una soluzione unica e univoca per tutti, ma spingere ciascuno a capire il proprio dono e l'appello della propria coscienza ben formata, che non potrà che essere secondo verità.

Dialogare è cercare di mettere in comunione i valori di ogni differenza, ciò che il cristianesimo deve fare nella cultura e nella società.

Per dialogare occorre perseguire alcuni obiettivi: far sì che ogni incontro sia fraterno alla presenza della verità; coltivare un atteggiamento docile alla verità, per cui la sapienza ricercata diventi l'ispiratrice di un comportamento fraterno; essere attenti e comprensivi, affinché il dialogo sia sereno e favorisca la comunione; fare interventi cordiali e semplici come si conviene a figli che appartengono alla medesima grande famiglia; comprendere che solo la Verità è il nostro Maestro e perciò coltivare il desiderio di ascoltarla con animo umile; e ancora: ricordare che tutti sono importanti, perché la Verità è presente in ciascuno; e provare a mettere in comunione i valori di ogni differenza;

realizzare con il contributo di tutti l'umanità che è in noi; saper accogliere il valore specifico della propria chiamata all'esistenza³⁰.

Occorre cercar di mettere in comunione i valori di ogni differenza. Immaginiamo tre saggi, uno senza l'olfatto, un altro senza il gusto, e un terzo senza la vista, che dialoghino tra loro mentre sono insieme a pranzo: solo insieme potrebbero aiutarsi ad apprezzare il cibo.

Dialoga di più chi essendo se stesso si confronta con gli altri, piuttosto che quanti rinunciando ad essere se stessi non si confrontano con gli altri. Il dialogo si vede infatti più dalle opere che dalle parole.

Il dialogo tra culture e religioni è reso possibile da un *medium* interculturale: ma esiste un esperanto filosofico, che accomuni oggi tutte le culture, le religioni, le filosofie, come la filosofia aristotelica corretta in chiave creazionista lo era nel tredicesimo secolo tra le varie "sponde" (cattolica, ortodossa, ebraica e islamica) del mondo Mediterraneo? Oggi non più: ma ci può essere un accordo sui primi principi a partire da cui discutere del resto. Tra la dimensione dell'etica personale (eventualmente condivisa in specifiche comunità etiche, come la Chiesa o le altre religioni o secondo visioni del mondo) e la dimensione politica, occorre articolare una *inter-etica*, basata sull'*ethos* condiviso dalla intera comunità civile.

Fatta salva la possibilità del paradosso di una rivelazione eterna nel tempo, da un punto di vista filosofico non rimane che dialogare e discutere.

Ma poiché, come acutamente notava Kant, «non si può imparare la filosofia: tutt'al più si può imparare a filosofare», volendo farlo nello spirito dialogale cristiano, cercando di «mettere in comunione i valori di ogni differenza», l'insegnamento filosofico deve essere fondamentalmente una educazione all'interpretazione: infatti, parafrasando Ignazio, "ogni buon cristiano", *a fortiori* se filosofo, "dev'esser disposto a salvare l'affermazione dell'altro, più che a condannarla, e se proprio non la può salvare, cerchi di capire come l'altro l'intenda; e se la intende male, faccia di tutto perché ben intesa si salvi"³¹.

In questo senso, la filosofia cristiana, proprio perché cristiana, non può disinteressarsi delle altre visioni del mondo: "Se infatti salutate solo quelli che vi salutano, che merito ne avrete?"; analogamente, se leggiamo solo quelli con cui siamo d'accordo, che merito ne avremo? Ecco che il cristianesimo può entrare in dialogo con tutta la cultura umana, "valutando ogni cosa e tenendo ciò che vale" [cf 1Ts 5,21].

Con questo stesso spirito, si può ripensare dialogicamente la presenza del cristianesimo nella società civile, soprattutto odierna.

Siamo onesti: lo Stato della Chiesa è finito e nessuno lo può rimpiangere: fu un male minore (per un certo periodo forse inevitabile), ma pur sempre un decadimento dal vero bene. Dobbiamo essere ancora più onesti: anche la *respublica Christiana*, quale configurazione di Stato confessionale cristiano, è finita: essa fu a suo tempo probabil-

³⁰ Cf Ireos DELLA SAVIA, *Con animo sereno*, Città sul Monte, Desio 2004, p. 29-31.

³¹ Si tratta del celebre *Praesupponendum*, premesso agli *Esercizi Spirituali*: «Al fine che tanto chi dà gli esercizi [...], quanto chi li riceve, maggiormente si aiutino e avvantaggino, si deve presupporre che ogni buon cristiano dev'esser pronto più a salvare l'affermazione del prossimo, che a condannarla, e se <proprio> non la può salvare, ricerchi com'egli la intenda; e se la intende male, lo corregga con amore; e se ciò non bastasse, cerchi tutti i mezzi convenienti perché, intendendola bene, si salvi».

mente un bene, ma un bene minore, da cui però sono venuti anche mali; e pertanto non rimpiangeremo neppure quella. Ma dobbiamo finalmente essere realisti: anche la *Christianitas*, intesa come società animata dai cristiani e permeata dei valori cristiani, è finita: quella sì la rimpiangiamo, ma ormai non c'è più; in futuro chissà, potrebbe tornare, a patto comunque di evitare quella censura sociale che rendeva i suoi valori frutto di pressione di conformità più che di libera scelta.

Tra una società secolarizzata ma libera e una società moralistica e religiosa ma oppressiva, è preferibile la prima: nella prima è ancora possibile infatti vivere “con tutta calma e dignità” [cf 1Tm 2,2] una vita evangelica ed evangelizzatrice; la seconda invece consente solo il martirio.

Un rischio della Chiesa nella società democratica e secolarizzata è quello di rinunciare a educare i cristiani a vivere certi valori, ma di demandarlo allo Stato. Ma la Chiesa non può abdicare al suo compito di formare le coscienze, *in primis* dei cristiani, e magari pretendere che sia lo Stato a supplirla in questo.

Il *kairós* della società secolarizzata è che in essa è più evidente il valore disinteressato della vita evangelica: infatti, se i comportamenti evangelici non sono più dettati dalla pressione sociale ma solo dalla convinzione di chi li pratica, essi saranno più credibili. Tuttavia bisogna pretendere che la pressione sociale non li avversi. Un tempo chi non si conformava alle regole morali veniva segnato a dito, e questo non era bello, perché non rispettava le persone, non salvaguardava la distinzione degli ambiti, e non promuoveva l'azione “senza ricompensa”; ma oggi capita che sia segnato a dito chi a tali regole vuole liberamente conformarsi.

I cristiani nella società non vogliono essere una maggioranza che vuole imporre a tutti i suoi valori, né una minoranza ancora potente e prepotente che non vuol perdere i suoi antichi privilegi, ma una parte della società, a volte maggioritaria, a volte minoritaria, che ha bisogno come tutti di essere rispettata e tutelata.

E quanto alla regolamentazione della famiglia e della società, non chiedono di discriminare nessuno, ma semmai di tutelare (con “affirmative action”) valori tradizionalmente condivisi.

Gli antichi cristiani fecero finire i giochi dei gladiatori non tanto facendoli proibire, quanto piuttosto insegnando a non andarli a vedere³²: i cristiani di oggi devono fare lo stesso con le cose che oggi non vanno.

* * *

³² Ho preso questo spunto da un discorso del cardinal Attilio Nicora nel 2004.

Insomma, bisogna correre il rischio del dialogo e dell'interculturazione, sulla base comune dei primi principi («in necessariis unitas»), pur nella tolleranza per le diverse opzioni («in dubiis libertas») fondata non su un relativismo etico e culturale ma sul rispetto oggettivo della dignità personale («in omnibus caritas») ³³.

³³ La verità assoluta ci è offerta tramite una mediazione: la dialettica del verosimile o la testimonianza alla verità, in una articolazione di senso; il coglimento momentaneamente parziale della verità non esclude il progresso verso una piena (o relativamente più piena) acquisizione della verità stessa: con un processo di tipo storico, o con un continuo passaggio dal precategoriale al categoriale, e in prospettiva escatologica; di conseguenza, la pretesa di verità nel tempo va intesa come un'attesa incoativa relativa sia alla sua manifestazione originaria, sia alla sua rivelazione escatologica [cf Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Cerf, Paris 1984, 2 vol.; e Paul GILBERT, *Vérité scientifique et vérité phénoménologique. En lisent Jean Ladrière*, in "Gregorianum" 2006 (87)]. La verità assoluta, pur espressa in proposizioni, non è proposizionale, sebbene in campo teologico si abbia bisogno di *articuli* che definiscano la fede.

2- L'APPROCCIO "DIALETTICO" TOMMASIANO (CON "RAGIONI DIMOSTRATIVE E PROBABILI")¹

ATTEGGIAMENTO VERSO GLI "ALTRI":

ISTRUZIONE E PREDICAZIONE SULL'ESEMPIO DI DOMENICO

Era stato il desiderio di recuperare alla Chiesa cattolica i cosiddetti eretici (come gli Albigesi contro cui era stata scatenata una sanguinosa persecuzione nel 1209) a suggerire a Domenico l'opera della "praedicatio": a tal fine fondò un ordine di predicatori dedito ad una vita apostolica, che, per essere credibile, doveva essere anche coerentemente evangelica, dato che Gesù stesso "aveva cominciato a fare prima che a insegnare" [cf At 1,1]². Già che il decimo decreto del Concilio Lateranense IV aveva disposto nel 1215 di istituire nelle diocesi «viro idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum»³, nel 1216 il Papa Onorio III approvava come ordine religioso i "fratres praedicatores" di Domenico (che cioè non occasionalmente, ma stabilmente e idoneamente praedicassero).

Date l'origine e la natura del suo ordine, è comprensibile che Tommaso si sia preoccupato di elaborare un approccio al problema culturale che gli "altri" (ossia i non cattolici) costituivano per la "Christianitas" medievale e aveva una idea analoga a quella nostra di "dialogo"⁴; ma pur non tematizzando né praticando un dialogo in senso stretto, Tommaso aveva descritto fin dal suo *Breve Principium* [2] (il sermone inaugurale come maestro) la missione dei *doctores* cattolici in due direzioni: «ut idonee doceant», e «ut errores confutent»; a tale ultimo intento ha soprattutto dedicato due sue opere⁵, la *Summa contra Gentes* e l'opuscolo *De rationibus fidei*.

Quella che nei cataloghi venne successivamente chiamata *Summa contra gentiles* (o *Gentes*) nei manoscritti è riportata invece come *Liber de veritate catholicae fidei*

¹ I testi tommasiani sono citati da: Sancti THOMAE AQUINATIS *opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, a cura di Roberto Busa, Editel, Milano 1992 (in Rete all'indirizzo www.corpusthomicum.org); Louis-Jacques BATAILLON, *Le sermon inédit de Saint Thomas "Homo quidam fecit cenam magnam"*. *Introduction et édition*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1983, p. 353-369. Per l'intera sezione rimandiamo al nostro *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tommaso d'Aquino*, Gregoriana, Roma 1998.

² Cf Marie-Humbert VICAIRE: *Histoire de Saint Dominique*, Paris, Cerf 1957; *Dominique et ses prêcheurs*, Paris, Cerf 1977.

³ *Conciliorum œcumenicorum decreta* (a cura di Giuseppe Alberigo), EDB, Bologna 1991, p. 239.

⁴ Cf Leo J. ELDERS, *Il dialogo in San Tommaso*, in "Doctor Communis" 2001, p. 133-153; per i lemmi della famiglia di 'communicatio' cita il mio volume sul concetto di comunicazione.

⁵ Per le notizie storiche, cf James A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, New York, Doubleday 1983; trad. it. di Adria Pedrazzi, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano, Jaca Book 1988; e Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg - Paris, Presses Universitaires - Cerf 1993; trad. it., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale, Piemme 1994. Cf anche Mark D. JORDAN, *The Protreptic Structure of the "Summa contra Gentes"*, in "The Thomist" 1968, p. 173-209.

contra errores infidelium (intesi in senso lato, come tutti i non cattolici): la sua composizione andrebbe collocata tra il 1259 e il 1265⁶.

Quanto allo scopo dell'opera, che secondo la testimonianza (tardiva) di Pietro Marsilio e la tradizione affermatasi in età moderna, sarebbe stata commissionata a Tommaso dal Maestro Generale dell'Ordine dei Predicatori, Raimondo di Peñafort, "contro gli errori degli infedeli" ad uso dei missionari domenicani di Spagna e Nordafrica, in età recente a partire da Chenu si è sviluppata un'ampia discussione critica, che ha contestato l'indirizzo missionario dell'opera, o ipotizzato invece un intento antiavverroista, o un'attenzione all'oriente bizantino e al rinato impero dei Paleologi, o infine richiamato un intento semplicemente teologico; la conclusione di tale discussione potrebbe essere questa formulazione di Gauthier che Torrell fa sua: l'intenzione della *Contra Gentes* «non è quella di un "apostolato immediato e limitato, ma un'intenzione di sapienza di portata apostolica universale"»⁷. Insomma, non si tratta di un manuale di teologia missionaria, ma comunque di una *summa* orientata al confronto (più ideale che reale) con i non cattolici e destinata comunque ad aver effetti di lungo periodo. Del resto, questo attestano le numerose traduzioni, compresa quella in greco effettuata nel 1354 da Demetrio Chidone, il quale poi passò nel 1365 dalla Chiesa ortodossa a quella romana⁸.

Successivamente alla *Contra Gentes*, che vi è implicitamente richiamata tre volte, Tommaso scrisse l'opuscolo *De rationibus fidei* quale *responsum* alla richiesta di un non meglio noto chierico (cantore) di Antiochia (città che fino al 1268 restava ai crociati), che doveva discutere le obiezioni religiose delle comunità del luogo: saraceni, greci, armeni⁹. Per questo, il *responsum* non nutre preoccupazione di esaustività, ma a partire dall'esortazione della prima lettera di Pietro a rispondere "ad ognuno che domandi ragione della speranza" si svolge su un piano più popolare (rispondendo, ad esempio, alle obiezioni per cui attribuire a Dio un Figlio equivalga a dargli una moglie, o per cui nell'eucaristia il corpo di Cristo dovrebbe già essere stato mangiato tutto...) ¹⁰.

In entrambe le opere, l'approccio di Tommaso ha il pregio di prendere in seria considerazione l'esistenza di un "altro" punto di vista, anche se più sul piano filosofico che religioso. In particolare, pur conoscendo abbastanza bene la filosofia islamica dei *falāsifa* (nella misura in cui era tradotta dall'arabo in latino), Tommaso conosceva invece la religione islamica per via indiretta («ut tu dicis», «asseris», ripete all'interlocutore), poco e male, e per giunta con qualche pregiudizio culturale: così, accomuna Maometto

⁶ Cf TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 123-127.

⁷ Cf TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 127-129 (la citazione è a p. 129 e riporta le note di Gauthier all'edizione leonina della *Contra Gentes*). Segnaliamo tra la bibliografia recente, Johannes LOHMANN, *Thomas von Aquin und die Araber*, in "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 1995, p. 119-128; Rudy A. TE VELDE, *Natural Reason in the «Summa contra gentiles»*, in "Medieval Philosophy & Theology" 1994, p. 42-70, che però non ho potuto consultare. Per le implicazioni con il mondo bizantino, cf Angelo MOLLE, *Prefazione in Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, a cura di Angelo Molle, Eva, Venafro 2004, in particolare p. 20-23; Romano PIETROSANTI, *Il contra errores Graecorum di S. Tommaso (tra superamento della polemica e vocazione all'ecumenismo)*, *ibid.*, p. 73-94.

⁸ Cf Antonis FYRIGOS, *Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Chidone)*, in *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, cit., p. 27-72, in particolare (su Demetrio), p. 32-33.

⁹ Cf *De rationibus fidei*, 1.7, 7.2 e 10.7 (per la *Contra Gentes*); 2.1 (per la destinazione).

¹⁰ Cf 1Pt 3,15 in *De rationibus fidei*, 1.1; per le obiezioni popolari cf 3.1.

all'“eresiarca Nicola”, quasi fosse un cristiano dissidente, e quale esempio tipico di culto islamico immagina addirittura un improbabile omaggio al sepolcro di Maometto (ma sa qualcosa del periodo di digiuno diurno); infine, definisce Maometto e i suoi seguaci come “carnali” sia nel modo di rappresentarsi favolosamente le realtà sovranaturali sia nel comportamento della vita¹¹. D'altra parte, Tommaso è consapevole dell'ignoranza che i teologi del suo tempo, cresciuti in contesto cristiano, nutrivano sulle “religioni pagane” (“errores Gentilium”), al contrario dei teologi antichi, che “erano stati loro stessi pagani o perlomeno vissuti e istruiti fra pagani”¹². Pur con questi limiti, è notevole e innovativo il tentativo di Tommaso di “presentare” la fede cattolica in discussione con gli “altri”.

TASSONOMIE DIALOGALI

Tassonomia dell'autocomunicazione divina: il significato di 'lex' e la definizione delle religioni

Ogni comunicazione dialogale presuppone una articolazione o tassonomia degli interlocutori (tale da distinguere un “noi” e un “voi” e permettere la formazione di un “noi” allargato e comprensivo di entrambi). Tale tassonomia (concettuale) è implicitamente presente nell'uso di tassonomie (linguistiche) e nella geografia semantica dei termini che esprimono l'oggetto del comunicare stesso.

Ebbene, nel linguaggio latino medievale in genere il concetto nostro di religione è perlopiù espresso dal lemma ‘lex’ e dalla sua tassonomia. La legge di Dio è per così dire la misura della sua autocomunicazione, che, secondo uno schema classico nella cristianità medievale, è scandita da tre tappe: la legge di natura (iscritta nella coscienza), la legge mosaica (scritta sulle tavole della Legge) e la legge evangelica della grazia (rivelata in Cristo e infusa nei cuori). Beneficiari della prima furono i patriarchi antichi e, nel mondo pagano, i filosofi greci; della seconda furono gli antichi Ebrei; della terza sono i Cristiani.

Tommaso distingue varie *leggi*¹³: dalla “lex aeterna” deriva la “lex naturae”, da cui deriva la “lex humana”, ossia tanto il cosiddetto “ius gentium” (ricavato dalla legge di natura e comune a tutte le genti), quanto lo “ius civile” (determinato in particolare secondo le varie *civitates*) che è invece evolvibile e fallibile: sebbene prescriva tutti gli atti di virtù anche interiormente, lo fa tuttavia con possibilità di deroga e “epicheia”; poi c'è la “lex vetus”, legge del popolo dei Giudei: più sicura e chiara, ma non strettamente indispensabile, dato che anche i pagani che non l'avevano ricevuta erano guidati dagli angeli all'osservanza della legge; infine c'è la “lex nova” evangelica, non scritta, giustificante, data nella pienezza del tempo ma senza più termine.

¹¹ In *De rationibus fidei*, 1.2 + 5-6; In *Psalmos*, 2.6; *Summa theologiae*, II-II 12.1 ag 2; *Super Matthaeum*, 4.1; *Contra Gentes*, 1.6.7 e 3.27.11, *Super I ad Corinthios*, 15 e *De rationibus fidei*, 3.1.

¹² *Contra Gentes*, 1.2.3.

¹³ Cf *Summa theologiae*, I-II, 95-97. Mentre nella *Summa theologiae* il trattato *de fide* e quello *de lege* sono distanti, nella *Contra Gentes* sono congiunti [*Contra Gentes*, 3.111-163].

Secondo un uso corrente nel Medioevo latino, anche l'Islâm è chiamato da Tommaso 'lex Maurorum' o 'lex Sarracenorum' (dove il genitivo indica genericamente i popoli nordafricani e mediorientali), oppure 'lex Mahumeti'¹⁴.

A loro volta i musulmani sono chiamati 'Mahumetistae' dal nome del loro fondatore (così come si faceva con le "sette ereticali"), oppure, con un termine etnico, 'Mauri' o 'Saraceni', oppure ancora con un termine generico della teologia cristiana, ossia genericamente 'infideles', o 'pagani' (come gli antichi greci e romani), oppure (in un senso che ha dimenticato il significato originale del termine) 'gentiles'.

Sembrerebbe dunque che Tommaso consideri i musulmani *senza* distinguerli dai politeisti e *senza* assimilarli alla tradizione biblica; d'altra parte, come vedremo, riconoscerà ai musulmani una credenza ("credulitas") nell'onnipotenza divina, comune ad ebrei e cristiani: se ne ricava che per lui la legge "saracena" vada ricondotta alla "lex naturae", sia pur arricchita da tale credenza, ma deformata dalla carnalità.

*Tassonomia delle comunanze e differenze religiose:
l'antonimia di 'fideles' e 'infideles' e la tassonomia degli 'infideles'*

Tommaso oppone alla 'fides' (per lui solo cristiana cattolica, anche se condivisa con gli ortodossi) l' 'infidelitas', distinguendone le seguenti specie: quella «paganorum sive gentilium», quella «iudaeorum» e quella «haereticorum»; più precisamente sono considerati "infideles" (rispetto ai "fideles catholici") i seguenti gruppi di persone: i cristiani 'haeretici' (che hanno abbandonato alcuni punti della fede) ed 'apostatae' (che l'hanno rinnegata del tutto), gli attuali 'iudaei' (essendosi persa la memoria della chiesa giudeo-cristiana), i 'gentiles' (da lui intesi non come gli etnici del Nuovo Testamento, ma come i soli pagani); agli infedeli possono essere accostati poi gli "schismatici"¹⁵.

Quanto alla valutazione morale dell'infedeltà, Tommaso distingue un duplice ordine, oggettivo (quanto alla pena) e soggettivo (quanto alla colpa), di gravità: quanto al primo ordine, la mancanza di fede dei pagani è più grave, ma quanto al secondo, è più grave l'infedeltà degli eretici, che hanno rifiutato la fede una volta accolta¹⁶.

I "greci" (ossia i cristiani d'oriente delle "chiese ortodosse" separate da Roma) sono invece per Tommaso (secondo il punto di vista cattolico) solo "scismatici": e cioè peccano solo contro la carità ecclesiale e non contro la fede¹⁷.

Tommaso ha anche fornito una fondazione (divenuta classica) della categorizzazione degli interlocutori del cristianesimo, in base al patrimonio religioso condiviso:

«quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum *recipiunt*. Unde necesse

¹⁴ Cf *Contra Gentes*, 1.23.9, 3.65.10, 3.69.11, 3.97.15; e 1.6.7 («eius legi», riferito a Maometto). Analoghe espressioni troviamo nell'Averroè latino [*12 Metaph.* 18 e 39]: «in nostra lege et lege Christianorum»; «in lege Maurorum».

¹⁵ Cf *Summa theologiae*, II-II, 10 (specialmente 5-6), e 11-12; e 39 (per gli scismatici).

¹⁶ Cf *Summa theologiae*, II-II, 10.6.

¹⁷ Cf *Summa theologiae*, II-II, 39.2.

est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in divinis deficiens est»¹⁸.

Con un vocabolario leggermente diverso, in uno splendido sermone, Tommaso distingue i tre gruppi identificandoli con i personaggi della parabola dell'invito a cena:

«Triplex autem distinctio infidelium inuenitur. Primi sunt *gentiles* et pagani qui *non communicant* omnino in fide [...qui] sunt in uis tenebrosis [...]. Alii infideles sunt *Iudei* qui in *aliquo communicant* nobiscum, scilicet in *doctrina* sacra ueteris testamenti [...qui] signantur per uias dissipatas. [...]. Tercii infideles sunt *heretici* qui sunt in seipibus [...] quia diuidunt»¹⁹.

Insomma, i cattolici condividono con i cristiani 'haeretici' o anche solo scismatici tutta o quasi la Bibbia e in particolare il Nuovo Testamento; invece con i Giudei condividono solo l'Antico Testamento (in realtà, non del tutto, essendo il canone cattolico leggermente più ampio di quello rabbinico); infine con i «mahumetistae et pagani» «neutrum»; pertanto per dialogare con loro è necessario ricorrere “ad naturalem rationem”²⁰. D'altra parte tutti i monoteisti (siano essi “Iudaei”, “Saraceni” o “Christiani”) hanno in comune anche la “credulitas” nell'onnipotenza di Dio (come vedremo) e la pretesa di essere “Dei cultores”: o meglio, tutti e tre «se dicunt» tali, ma per Tommaso non tutti lo sono realmente, perché non è vero che si possa servire Dio con qualunque fede; infatti, sebbene l'infedeltà in cui uno si trovi senza averla scelta è pena e non colpa, tuttavia in tale condizione le altre colpe non possono essere giustificate e così (in base ad una teologia esclusivista rimasta in auge per secoli) ci si preclude la salvezza²¹.

Tassonomia delle comunanze e differenze culturali:

antonimia di 'catholicus' e 'gentilis' e coincidenza di fedi e culture

Possiamo infine notare un'antonimia tra 'catholicus' e 'gentilis' che suggerisce una identificazione tra “religioni” e ‘nationes’: sotto la categoria di “gentes” e “infideles” vengono compresi non solo pagani, *philosophi*, *saraceni* ma anche *iudaei*, *haeretici* e persino *graeci* (ortodossi bizantini) e *armeni*²². Che le confessioni religiose siano definite genericamente “nationes” rivela il problema di fondo del dialogo medievale, ossia la coincidenza (anche se non piena identificazione) tra religioni e culture.

Sebbene nelle collazioni sul Simbolo [9] Tommaso spieghi che la Chiesa è detta “una” in contrapposizione alla frammentarietà delle “sette” ereticali e scismatiche, e “catholica” in quanto *universalis* per tempo, luogo e condizioni (anche etniche), tuttavia finisce per considerare come veramente universali i soli cattolici, soprattutto “latini”, e tutti gli altri invece come “gentiles” o perlomeno “nationes” a sé stanti. Di conseguenza, come ‘fidelis’ è opposto a ‘infidelis’, così ‘catholicus’ sembra opposto a ‘gentilis’.

Venendo a coincidere cultura e religione, e non solo nella *respublica Christiana*, ma anche nel “cesaropapismo” bizantino o nel califfato teocratico islamico, è evidente (per dirla oggi) che non si potesse *inculturare* la fede cattolica in altra cultura, ma tutt'al

¹⁸ *Contra Gentes*, 1.2.4.

¹⁹ *Sermo* «*Homo quidam fecit cenam magnam*».

²⁰ Cf *De rationibus fidei*, 7.2.

²¹ Cf rispettivamente *Contra Gentes*, 3.118.7; *Summa theologiae*, II-II, 10.1 co.

²² *De rationibus fidei*, 1.6: «tam Saracenos quam nationes alias» [= Graecos et Armenos].

più *interculturalarla*, riformulandola nel patrimonio culturale condiviso da quelle tre “sponde” del Mediterraneo: in questo potrebbe essere ravvisato il contributo della *Contra Gentes*.

*Tassonomia della comunicazione dei credenti con gli “altri”:
geografia semantica dei lemmi ‘communicatio’ e ‘tolerantia’*

Mentre oggi ci poniamo il problema di un “dialogo interreligioso” (ufficiale tra religioni), la Cristianità latina medievale si poneva il problema della “communicatio cum infidelibus” (ossia una trama di rapporti di vita, di lavoro e commercio, e anche discussione) che i singoli cattolici potevano e dovevano avere con i non cattolici.

Ma se i cristiani non “comunicano in dottrina” con i non-cristiani, possono “comunicare in vita” con loro, ossia entrare in rapporto dialogico e sociale con loro? In questo contesto, non è pensabile un vero e proprio dialogo paritetico tra le religioni; tuttavia è per Tommaso in parte inevitabile, in parte opportuna una “communicatio fidelium cum infidelibus”²³, dal momento che tutti gli “infideles” appartengono in potenza alla Chiesa (e quindi c’è una certa comunanza con loro, che potrebbe anche evolversi in piena comunione, in caso di una loro conversione). Pertanto, prescindendo dai fedeli scomunicati (che per il diritto canonico andavano normalmente evitati), con “giudei e pagani” era consentito “comunicare” per le necessità della vita quotidiana, senza però una “eccessiva familiarità”, e inoltre era possibile discutere con loro nel caso in cui la speranza di *conversio* degli infedeli fosse maggiore del rischio di *aversio* dei fedeli²⁴.

Tommaso riconosce, in base a quella che è l’esperienza del suo tempo, una certa “tolerantia” verso gli “infedeli”, pur con molti limiti: essa non è né per tutti, né per tutto. Pertanto, gli “eretici” (intesi come cattolici dissidenti) vanno costretti a mantenere gli impegni battesimali presi da loro o per loro; i “giudei” invece vanno tollerati in ragione del valore di prefigurazione dei loro riti; gli altri “infedeli” potrebbero in alcuni casi essere tollerati; essi comunque debbono essere tenuti in una condizione di minorità sociale rispetto ai cristiani. In particolare, per Tommaso i Giudei erano l’unica minoranza organizzata a dover essere effettivamente ammessa nello stato cristiano (alle condizioni espresse nel suo responso *de regimine subditorum*), ed anzi a costituire motivo di emulazione e gara nelle virtù (in quanti i cristiani non possono trascurare la meditazione della Parola divina, dato che i Giudei vi si dedicano, secondo un’argomentazione svolta da Tommaso nella collazione sul terzo dei *precetti del Decalogo*, quasi riprendendo in chiave inversa la tesi paolina della salutare “gelosia” interreligiosa [cf Rm 11,11-14]).

Insomma, pur escludendo ogni conversione forzata dei non cristiani o battesimo forzoso dei loro bambini²⁵, Tommaso non andava oltre i limiti della società del tempo, caratterizzata dalla commistione di sfera religiosa e sfera civile, che verrà gradualmente meno solo dopo la fine delle moderne guerre di religione; del resto tale situazione (*mutatis mutandis*) era ed è ancor oggi attuata in alcuni paesi islamici.

Ma il limite principale della *tolerantia* tomistica è di essere “di degnazione”: come il governo di Dio sommamente buono permette e tollera tuttavia che ci sia qualche male

²³ Cf *Summa theologiae*, II-II, 10.9.

²⁴ Cf *Summa theologiae*, II-II, 8.3 ra 1 e 10.9.

²⁵ Cf *Summa theologiae*, II-II, 10.8-12 (e in particolare 10.11), e il responso *De regimine subditorum* alla contessa di Fiandra (cf TORRELL, *Tommaso d’Aquino...*, cit., cap. XI, p. 246-248).

nel mondo per ricavarne un bene maggiore e evitarne un male peggiore, così il governo umano, che non può vietare con leggi civili tutto ciò che è vietato dalla legge morale.

*Tassonomia della comunicazione dei credenti verso gli “altri”:
geografia semantica del lemma ‘dialogus’ e la “disputatio”*

Ebbene, proprio da questa necessità di istituire una comunicazione parziale con quanti non comunicano nella stessa fede che Tommaso elabora una teoria del confronto.

Il concetto di “dialogo” è da Tommaso espresso perlopiù mediante i termini ‘communicatio’ e ‘disputatio’ (o anche ‘discussio’); viceversa ‘dialogus’ è da lui utilizzato quasi esclusivamente per indicare gli scritti in forma di dialogo (perlopiù di Gregorio Magno, o in subordine di Crisostomo); solo una volta Tommaso cita il termine in senso aristotelico e pertinente al nostro tema, opponendo l’argomentazione che si adotta «in demonstrativis scientiis» a quella che avviene «in *dialogis*, idest in dialecticis syllogismis»²⁶; in particolare, mentre nel primo caso le predicazioni devono essere “per se”, nel secondo caso possono essere “per accidens”. Dunque “dialogo” è una discussione su ragioni non dimostrative, ma probabili e persuasive. Poco prima nel medesimo testo, Tommaso aveva rilevato, spiegando Aristotele, che «in qualibet scientia sunt propriae interrogationes, responsiones et disputationes». Ebbene, il dialogo di tipo religioso presuppone non solo domande, ma anche un atteggiamento disponibile a ricever risposta. Proprio il dialogo di Gesù con Pilato dà l’occasione per evidenziare il problema di una domanda non autentica:

«Pilatus [...] cupit veritatem scire [...]; unde dicit: “quid est veritas?” non quaerens quae sit definitio veritatis, sed quid esset veritas cuius virtute de regno eius efficeretur [...]. Sed Pilatus *responsionem* non expectavit [In *Ioannis evangelium*, 18.6].

La colpa di Pilato è di aver chiesto cosa è la verità, senza però aspettarne risposta, segno che la sua domanda si trovava *in contradictione exercita* con il suo atteggiamento di vita, e di conseguenza non esprimeva una ricerca autentica. Questo ricorso ad un *elenchos* per così dire esistenziale ritornerà esaminando l’approccio tommasiano. Ma già qui possiamo notare come il *dialogo* di tipo evangelico o paolino in ordine alla fede, che già in età patristica si era coniugato con la *dialettica* socratico-platonica, si coniughi ora con la *dialettica* aristotelica, dando inizio a quello che forse ancor oggi è il centro epistemologico del concetto di dialogo.

Quanto ai contenuti della fede, essi potranno essere oggetto di ‘discussio’ o ‘disputatio’ anche con i non credenti, ma sempre con una certa pedagogia che ricorda l’antica “disciplina dell’arcano”, onde evitare fraintendimenti: così ad esempio (a proposito dell’eucaristia per i “saraceni”), Tommaso dice che non bisogna comunicare agli “infedeli” quello che gli infedeli non sono in grado di capire:

«Alia vero [...] mysteria [...] non sunt hic magis *discutienda*, quia infidelibus secreta fidei *pandi* non debent» [De *rationibus fidei*, 8.6].

²⁶ *Expositio Posteriorum Analyticorum*, 1.22.11 (cf 1.21.1).

La “doctrina” da comunicare

Il concetto cristiano di dialogo presuppone la mediazione fra le due funzioni del Logos (quella di illuminare ogni uomo in virtù della creazione, e quella di rivelarsi ai credenti in virtù dell’incarnazione). Ebbene, nel sermone inaugurale (o *Breve Principium*) del suo magistero in teologia a Parigi, in cui, come abbiamo visto, enunciava la necessità per i credenti di rapportarsi agli “altri”, Tommaso elaborava anche una tripartizione del contenuto della *doctrina* teologica:

«Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt, etsi imperfecte, quia cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta, ut dicit Damascenus [...].

Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientum ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu, de quibus <dicitur> [...]: “Quod enim notum est Dei, manifestum est in illis”.

Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt [...]. Sed hoc per Spiritum Sanctum qui scrutatur etiam profunda Dei [...], sacri doctores edocti tradiderunt in textu Sacrae Scripturae» [*Breve Principium*, 1].

La *doctrina* della sapienza spirituale è quindi ripartita su tre livelli che corrispondono a tre modalità di comunicazione: ci sono infatti realtà *alta* e *communia* a tutti gli uomini, *altiora* e *minus communia*, *altissima* e *solius Dei propria* e *per Spiritum Sanctum communicata* mediante i *sacri doctores* (gli agiografi biblici) nel testo della Scrittura, a partire dal *doctor doctorum* che è Cristo²⁷. Insomma, più il mistero è comunicato estensivamente, tanto meno lo è intensivamente.

Il primo livello minimale di comunicazione della dottrina sono gli *alta sapientiae*, impliciti in quelle che oggi chiameremmo le certezze precategory. La *cognitio existendi Deum naturaliter omnibus inserta* (la cui dottrina deriva appunto dal Damasceno) è altrove identificata da Tommaso con il *desiderium naturale*, che nelle creature intellettuali esprime l’*appetitus naturalis* di ogni ente a conservarsi in essere²⁸. Ne possiamo arguire che gli *alta sapientiae* comunicati da Dio agli uomini coincidano con l’essere stesso, quale dono comunicato da Dio alle creature per scienza e volontà e di cui pertanto bisogna capire il senso: in questo consiste la *enarratio coelorum* (ossia il racconto che implicitamente il creato fa della gloria di Dio), secondo il salmo²⁹.

Proprio perché implicita, tale autocomunicazione divina deve essere esplicitata dalla ragione umana in secondo contenuto (generico) costituito dagli *altiora sapientiae* nella dottrina professata dai *philosophi* (la citazione paolina [Rm 1,19] ci conferma che si tratta degli etnici non ancora cristiani).

Per il desiderio naturale, tutti hanno una nozione universale ma informe di Dio («sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens»³⁰) che i filosofi possono arrivare a precisare senza però arrivare a conoscerlo personalmente (un po’ come gli ateniesi *sapevano* del Dio *ignoto*, di cui parlava Paolo): su questo dinamismo dunque si fonda il dialogo dei credenti con i pagani.

²⁷ Cf *Summa theologiae*, I, 1.6 co; per Cristo “doctor doctorum” cf *Breve principium*, 2.

²⁸ Cf *Summa theologiae*, I, 2.1 ag 1 + ra 1; I, 19.2.

²⁹ Cf *In Psalmos*, 18.1.

³⁰ *Summa theologiae*, I, 2.1 ra 1.

Il terzo contenuto (specifico) dell'autocomunicazione divina è costituito dagli *altissima sapientiae*, nella stessa rivelazione biblica. Questo terzo livello della dottrina è quella che più precisamente Tommaso nella *Summa* chiama *sacra doctrina*.

Si tenga presente che per Tommaso (a differenza di una certa teologia neotomistica) tale rivelazione non si riduce all'aggiunta di principi veritativi (gli "articoli fidei"), certi sebbene non immediatamente evidenti, ma consista in una vera e propria autocomunicazione personale di Dio (che precorre Barth e Rahner); inoltre, Tommaso insiste inoltre sul fatto che la fede è "una sola", al di là della varietà degli enunciati e della loro mutazione o specificazione nel tempo (ad esempio: i padri ebrei credevano nel Cristo venturo; i cristiani nel Cristo venuto)³¹.

Il ruolo del "doctor"

A differenza degli *alta sapientiae* comunicati a ogni uomo, ma infruttuosamente se non vengono esplicitati dalla filosofia, gli *altissima sapientiae* sono già comunicati esplicitamente ai fedeli. La teologia come scienza, grazie al ministero dei *doctores*, vi aggiunge solo le spiegazioni e la sistemazione razionale della dottrina³².

In effetti, nel prosieguo del *Breve Principium*, Tommaso tratta dell'*officium* (che è parimenti un diritto–dovere e un dono–compito) dei *doctores*, secondo la tripartizione scolastica tradizionale:

«Omnes igitur *doctores* Sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum [...]; debent esse illuminati, ut idonee doceant legendo [...]; muniti, ut errores confutent disputando» [*Breve Principium*, 2].

Nell'ordine tradizionale però la predicazione veniva per ultima. Qui Tommaso la colloca per prima, in quanto direttamente connessa con l'*altitudo doctrinae*. Infatti solo la predicazione è necessaria per comunicare gli *altissima sapientiae* [cf Rm 10,14]; *lectio* e *disputatio* servono solo a spiegarla scientificamente.

Secondo la citazione biblica, poi, il *doctor* deve «*contradicentes* revincere», ossia confutare quanti negano la sana dottrina; il che per Tommaso avviene nella *disputatio*, che è infatti un'*argumentatio contra negantem*, resa possibile, anzi necessaria, dal principio aristotelico di non-contraddizione, regola suprema di ogni discussione e comunicazione e su cui si fonda anche la costruzione della *Contra Gentes*, che intende appunto difendere la fede, risolvendo le obiezioni in contrario³³.

Con argomenti di autorità (ricavata dalla *lectio* di testi autentici o autorevoli) e argomenti di ragione in favore o contro, il *doctor* può *disputare* sulle diverse questioni della sua *doctrina*, per determinarle e per confutare gli eventuali errori. La disputa non è la semplice difesa della fede dagli attacchi degli eretici; è piuttosto un esercizio volto a comprendere più a fondo le ragioni della fede: quindi, la funzione muniente del *doctor* non è solo verso *adversarii* presenti e reali, ma anche verso quelli possibili e ideali, che gli scolastici creavano artificialmente, opponendo un'autorità all'altra o escogitando ar-

³¹ Cf *Summa theologiae*, I, 1.6 co; inoltre cf *De veritate*, 14.12; *Summa theologiae*, II-II, 4.6.

³² Cf *Summa theologiae*, I, 1.8.

³³ Cf *Summa theologiae*, I, 1.8 co; e Riccardo QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Antenore, Padova 2001, p. 72-75. Per il ruolo del principio di non contraddizione cf *In Metaphysicorum libros*, 11.5.5-7; e l'utilizzo apologetico, cf *Contra Gentes*, 1.1-7.

gomenti in contrario alla fede, come se esaminare e confutare la negazione di una tesi sia garanzia (in virtù del principio di non-contraddizione) della sua comunicabilità.

E tuttavia la teologia non argomenta per dimostrare i suoi principi che sono gli articoli di fede: questo non solo (da un punto di vista morale) «tolleretur meritum fidei», ma (da un punto di vista epistemologico) sarebbe anche impossibile, dato che, essendo scienza suprema, riceve tali principi «ex auctoritate» dalla rivelazione della scienza somma che Dio ha di se stesso; pertanto, di fronte all'avversario che non concedesse nessuno di questi principi, la teologia deve limitarsi a confutarne le obiezioni ³⁴.

Se ne ricava la ripartizione delle enunciazioni in proposizioni proprie solo della filosofia e delle altre scienze; gli *articuli fidei* propri della sola teologia ³⁵; e i *praeambula fidei*, comuni a filosofia e teologia (ovvero nella loro intersezione). Con linguaggio moderno diremmo che né gli articoli di fede né i rispettivi contraddittori sono derivabili dalla sola ragione, altrimenti tali articoli sarebbero nel primo caso razionali, e nel secondo caso irrazionali, ovvero che la condizione logica (necessaria ma non sufficiente) perché siano sovrarazionali è che si possano arrivare a pensare come ragionevoli. In tale prospettiva, il confronto dei cristiani con i non cristiani è utile in primo luogo ai cristiani stessi, i quali devono inizialmente affrontare una situazione di fatto che costituisce una obiezione fondamentale, ossia quella che oggi chiameremmo il conflitto delle pretese di rivelazione, che allora opponeva Giudei, Cristiani e Musulmani.

PROCEDURE DIALOGALI

La critica dei segni di credibilità

Mentre nella disputa con l'ebraismo il problema centrale era se il Cristo fosse venuto o dovesse ancora venire, nella disputa con l'Islâm il problema centrale diveniva il conflitto fra due pretese egualmente universalistiche e totalizzanti.

Del resto, per i Padri la diffusione universale del cristianesimo era una prova della sua verità, e una realizzazione della profezia del Salmo 18 richiamata già da Paolo sul linguaggio arrivato ad ogni parte della terra: ma questo stesso argomento poteva essere usato anche per i musulmani. Ecco dunque svilupparsi un argomento più sottile:

«Sed si obiiciatur, quod etiam lex Mahometi recepta est a multis, dicendum quod non est simile, quia ille opprimendo et vi armorum subiugavit eos; sed isti apostoli moriendo, ipsi alios ad fidem duxerunt, et faciendo signa et prodigia. Ille enim proponebat quaedam quae ad delicias et lascivias pertinent, sed Christus et apostoli terrenorum contemptum» [*Super I Cor.*, 15 l.1].

³⁴ Cf *Summa theologiae*, I, 1.8 co + ra 2.

³⁵ Cf *Summa Theologiae*, II-II, 2.10 ad 2: in teologia si usano innanzitutto *rationes* (argomentazioni): alcune interne alla fede stessa e che inducono «ad auctoritatem fidei» (ossia, per così dire, a prestar fede alla Fede), senza che per questo le realtà credute cessino di essere “non apparentia”; ebbene a motivo di tali *rationes* non viene meno il merito della fede né la *ratio fidei* (ossia il carattere di fede); ma si usano anche «*rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos*», che sebbene diminuiscano la *ratio fidei* (ossia il carattere di fede, in quanto le realtà credute, per mezzo di tali *rationes* ora vengono capite), non diminuiscono però il merito della fede, perché la volontà le crede indipendentemente da questo.

Certamente l'argomento suona oggi poco "dialogale", ma è interessante il riferimento al sacrificio d'amore come segno supremo di credibilità.

Il ricorso alla comune "credulitas"

Una obiezione ancora più forte, nel confronto con i non cristiani, è costituita da quel fallimento della comunicazione che prende il carattere di "irrisio" (come la derisione a cui fu sottoposto Paolo alla fine del suo discorso all'Areopago): ad esempio,

«*irridens enim Saraceni [...], quod Christum Dei Filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat [...]. Irrident etiam quod Christum [...] pro salute humani generis dicimus crucifixum [...]. Improperant etiam Christianis, quod [...] comedunt Deum suum*» [*De rationibus fidei*, 1.2-4].

Ma fra ebrei, "saraceni" e cristiani non c'è solo la ragione in comune, ma anche la *credulitas* (ossia la credenza, distinta dalla fede teologale) in un solo Dio creatore:

«*Sapienter cogitanti occurret secundum quod sic convenienter fieri potuit, licet [Deus] aliter facere potuerit. Dico autem haec secundum quod credimus totam naturae dispositiones et humanos actus divinae providentiae esse subiectos. Hac enim credulitate sublata, omnis Divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, seu sint Saraceni, seu Christiani, seu Iudaei*» [*De rationibus fidei*, 7.2].

Così, a chi obiettava che Dio può redimere l'uomo altrimenti che con la morte di Cristo, Tommaso replicava che tale obiezione è incompatibile con la *credulitas* comune a musulmani, ebrei e cristiani, che riconosce a Dio la libertà di agire come meglio crede. Il sintagma 'Dei cultores' era consueto (e attestato anche nel *Dialogus* di Abelardo), reminiscenza forse del dialogo di Gesù con la samaritana sui veri adoratori di Dio.

'Credulitas'³⁶ significa in generale credenza, ossia opinione non scientifica o pre-scientifica, e in particolare la convinzione morale soggettiva; tale significato generale si specifica a seconda dei contesti in cui "credulitas" compare: in contesto di scienza naturale, indica (seguendo Aristotele) l'ipotesi scientifica, ma anche l'attendibilità di tale ipotesi; in contesto invece di fondazione filosofica della fede, indica (seguendo Agostino) l'assenso per fiducia nell'autorità di una testimonianza, ma anche la credibilità di tale testimonianza (quasi come quella fiducia che è virtù filosofica, come in tempi recenti ha messo bene in luce Gabriel Marcel); marginalmente, in riferimento alla teoria della conoscenza dei filosofi arabi, indica l'assenso intellettuale, per cui si opera la connessione di soggetto e predicato nella proposizione; invece, in contesto teologico, indica (biblicamente) l'interiore atto di fede che, insieme alla professione esterna di fede, costituisce la fede sovranaturale cristiana; infine, in contesto di discussione apologetica con le altre grandi religioni, indica la "credenza" (naturale, distinta dalla fede teologale cristiana) nel Dio unico e creatore, quella che oggi diremmo la "comune fede di Abra-

³⁶ Il lemma 'credulitas' ricorre 45 volte nelle opere di Tommaso (di cui però 21 volte nella *Catena Aurea*, che contiene solo citazioni dei Padri). Per i diversi usi menzionati, cf *In Metaphysicorum libros*, 1.1.29; e agostiniano, cf *De veritate*, 11.1 ag 13; *Sententia Ethicorum*, 7.8.9; *In libros de caelo et mundo*, 2.1.2 e 2.17.6; *In libros Physicorum*, 4.6.13; *Contra Gentes*, 3.152.4; *Super ad Galatas*, 3.2 /188; *De spiritualibus creaturis*, 1.9 ra 6; *Summa theologiae*, II-II, 12.1 ra 2 («ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta, nam confessio est actus fidei»; cf Rm 10,10).

mo”. La *credulitas* è insomma un requisito fondamentale della comunicazione, o meglio della recezione della comunicazione dottrinale da parte del ricevente.

La “*redditio rationis*”

Al di là delle obiezioni, il confronto con gli “altri” impegna i cristiani a rispondere a chi domanda ragione della loro fede (in questo, il cristianesimo non può non essere “dialogico”), cosa che Tommaso cerca di fare sia nella *Contra Gentes* che nel *De rationibus fidei*.

Per comprendere il significato di tale sforzo occorre ricostruire come egli intenda l’espressione biblica di “render ragione” di ogni bene ricevuto, e della fede cristiana in particolare. Predicando sulla parabola dell’amministratore furbo, Tommaso afferma che il primo bene affidato da Dio all’uomo è l’uomo stesso: infatti, «haec est differentia inter hominem et alia animalia, quod Dominus dedit homini *potestatem sui*» (non a caso la *Secunda Pars* della *Summa* è dedicata all’uomo in quanto «per se *potestativum*»), ma proprio per questo «debet ei rationem reddere»³⁷.

Questo principio (per così dire) di responsabilità è così formulato da Tommaso nel sermone *Puer Iesus*: «hoc est debitum, ut homo *respondeat* alii de eo quod» *recepit*. Ma a chi il *recipiens* deve rispondere? Innanzitutto a Dio, ma anche a coloro per i quali il *recipiens* ha ricevuto la *doctrina* ed è stato mandato. E in cosa deve rispondere? “Rendendo ragione”. Qui ‘ratio’ vale *rendiconto*, riecheggiando il linguaggio escatologico dei Vangeli³⁸, ma anche la celeberrima esortazione petrina (che ha ispirato la filosofia cristiana e la teologia di ogni tempo) ad essere «parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe»³⁹.

Tornando al nostro responso, Tommaso così commenta:

«Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio [...], non ut fidem probet, sed ut fidem defendat: unde et beatus Petrus non dixit: “Parati semper” ad probationem, sed “ad satisfactionem”, ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur» [*De rationibus fidei*, 2].

Infatti pretendere di provare la fede non solo sarebbe vano, ma anche riduttivo, in quanto

«sublimitati fidei derogaret, cuius veritas [...] mentes excedit; a nobis creduntur quasi ab ipso Deo revelata» [*ibid.*; cf *Contra Gentes*, 3.154].

Chi insegna la dottrina cristiana deve esser capace di rendere comunicabile (ossia nei limiti del possibile intelligibile, anche se non dimostrabile) la rivelazione sovranaturale. La *ratio reddenda* diviene così la garanzia della relativa comunicabilità della dottrina rivelata, che altrimenti verrebbe relegata nella sfera dell’esperienza particolare e individuale di fede. Pertanto, al Cantore Antiocheno che gli domandava le “ragioni della fede” da opporre ai Saraceni, Tommaso invia «*rationes* morales et philosophicas, quas Saraceni *recipiunt*» e aggiunge:

³⁷ *Sermones*, 6.1-3. Cf *Reportationes ineditae leoninae*, 1.5.14-15 e il prologo della *Prima Secundae*.

³⁸ Cf Lc 16,2; Mt 25,19; Mt 12,36.

³⁹ 1Pt 3,15, citato *ad litteram* o con piccole varianti 11 volte nelle opere di Tommaso.

«Tuae igitur petitioni, quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis, iuxta apostolicam doctrinam, “paratus ad satisfactionem omni poscenti te *rationem*”, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patitur, super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi»⁴⁰.

Il principio aristotelico della “patibilità della materia trattata” prevede la necessaria distinzione degli ambiti veritativi ed epistemici (per non pretendere ad esempio in ambito morale la stessa certezza che si pretende in ambito matematico). In tale contesto si collocano l’argomento filosofico di mostrazione del fondamento, e quello teologico di convenienza, che è stato recentemente messo in evidenza⁴¹.

Ma a cosa corrispondono le *rationes* condivise di cui si parla? La filosofia aristotelica integrata con il neoplatonismo e corretta dal monoteismo biblico costituiva una sorta di *koinè* teoretica del Mediterraneo, a cui si aggiungeva quale comune tavola dei valori pratici il sistema delle virtù filosofiche antiche, integrato dalle virtù religiose monoteistiche e dalle specifiche virtù cortesie tanto feudali, quanto comunali e borghesi (si pensi alla *liberalità*⁴²).

Ebbene, però, la “reddito rationis” è insufficiente in ambito religioso, perché qui la ragione umana per Tommaso sbaglia “perlopiù” e non solo “ogni tanto”; inoltre, anche quando funziona bene, riesce a cogliere la verità suprema solo fuggacemente, con grande fatica e senza appagamento⁴³.

La “*compulsio ad intrandum*”

Occorre dunque qualcosa di più delle ragioni per condurre o ricondurre gli “estranei” all’interno della Chiesa, secondo l’interpretazione medievale (in parte arbitraria) del comando “compelle intrare”, presente nella parabola evangelica dell’invito al banchetto. Commentandola nel sermone *Homo quidam fecit cenam magnam*, Tommaso distingueva tre generi di destinatari dell’annuncio evangelico.

Se gli invitati non necessitano di una particolare aiuto, una cura particolare (o *introductio*) richiedono invece i «pauperes et abiecti», ovvero i cristiani semplici, che, pur avendo assunto il proposito di accedere a Dio, non hanno da sé i mezzi per farlo, e quindi hanno bisogno, come gli ebrei nell’Esodo, di un “angelo introduttore”.

Un atteggiamento diverso richiedono invece gli *extranei* (qui distinti in “eretici”, “giudei” e “pagani” secondo la tassonomia precedentemente esaminata), che non hanno nemmeno il proposito di avvicinarsi, come i precedenti, e che quindi vanno spinti a entrare. Ma cosa comporta questa *compulsio*? L’ambiguità del verbo adoperato nella tra-

⁴⁰ *De rationibus fidei*, 1. «Alibi»: nella *Contra Gentes*. Per la patibilità della materia cf *Eth. Nic.* 1.1.

⁴¹ Ho esaminato i due argomenti dialettici tommasiani per la comunicazione divina *ad intra* e *ad extra* nel mio *Il concetto di comunicazione*, cit., § 78, p. 307-310. Per l’argomento teologico di convenienza cf Gilbert NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d’Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Éditions Universitaires, Fribourg [Suisse], 1997; per la posizione filosofica dei principi e la mostrazione del fondamento, cf Luca TUNINETTI, “*Per se notum*”: *die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden, Brill 1996, cap. II,4; Mario PANGALLO, *La questione del fondamento in san Tommaso d’Aquino*, in *Fondamento e fondamentalismi*, cit., p. 83-101.

⁴² Cf *Contra Gentes*, 1.93.7, che rimanda ad Avicenna.

⁴³ Cf *Contra Gentes*, 1.4.5 e 3.38-39.

duzione latina del vangelo è stato alla base di tragici equivoci fino all'età moderna, giustificando una qualche costrizione religiosa (nei modi e limiti che abbiamo precedentemente descritto). Figlio del suo tempo, Tommaso ammette la *compulsio per vexationem*⁴⁴, ma la considera in second'ordine rispetto alla ben più convincente (e rispettosa) *compulsio per evidentiam*: l'evidenza (come abbiamo appena esaminato) della ragione naturale «cui omnes assentire *coguntur*», che però «in rebus divinis deficiens est»⁴⁵; e quindi soprattutto l'*evidentia miraculorum*, su cui però Tommaso non costruisce ancora un discorso organico.

CRITERIO RISOLUTIVO FINALE: IL GIUDIZIO ESCATOLOGICO

Poiché nonostante tutti questi sforzi non tutti entrano nella Chiesa, rimane il contrasto delle pretese religiose. In un fugace ma significativo accenno, Tommaso pone il giudizio escatologico come soluzione adeguata del problema. Infatti,

«licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens [...] quantum ad effectum suorum operum, sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat *infidelitas* usque ad finem mundi; et usque tunc proficit *fides* ex praedicatione apostolorum. [...]. Omnia autem haec subduntur existimationi divini iudicii. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest quandiu huius temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste diiudicetur» [*Summa theologiae*, III, 59.5 co].

Non si può giudicare definitivamente una realtà mutevole come l'uomo prima del compimento della sua vita in sé, ma anche dei suoi effetti postumi: e per questo è stabilito non solo un giudizio individuale delle anime al momento della morte, ma anche un giudizio universale al momento della resurrezione alla fine dei tempi sugli effetti postumi delle loro opere. Così, per i veri e dei falsi apostoli, Dio dovrà giudicare dopo le loro vite, anche le loro proposte religiose.

Ebbene, da parte del Padre e nello Spirito Santo è attribuito in particolare a Cristo (per il “rapporto che la sua anima ha con il Verbo”) il potere di giudicare i singoli uomini e tutte le realtà umane: se infatti già “la persona spirituale giudica tutto”, in quanto la sua mente inerisce al Verbo divino, «multo magis anima Christi, quae plena est veritate Verbi Dei», e a maggior ragione perché tutte le realtà umane sono (aristotelicamente) finalizzate al fine ultimo dell'uomo, che (cristianamente) è la salvezza eterna ottenuta dalla morte e resurrezione proprio di Gesù⁴⁶.

BILANCIO: UNA FILOSOFIA “ECUMENICA” TRA DIALETTICA E APOLOGETICA

In conclusione, la religiosità islamica costituisce come una provocazione filosofica e culturale e dà a Tommaso motivo per sviluppare una “dialettica dialogica” o “teologia media” tra la *teologia naturale* già creata dai greci (in particolare grazie a Platone, con la sua integrazione di *mythos* e *logos*, ed Aristotele) e la *teologia autoritativa* o “sacra

⁴⁴ Significativa è un'affermazione del nostro sermone: «Dicunt heretici quod nulli sunt compellendi per penam venire ad fidem. Certe immo».

⁴⁵ *Contra Gentes*, 1.2.4; cf *De rationibus fidei*, 1.7.

⁴⁶ *Summa theologiae*, III, 59.4 (cita 1Cor 2,15); cf *Contra Gentes*, 3.159.

dottrina”. Tale teologia media è basata sulla fede condivisa: si tratta di una implicita (e mai tematizzata) teologia della “credulitas” (quella che oggi chiameremmo la comune fede di Abramo), in base alla quale Tommaso dichiara necessaria la grazia. Sebbene il dialogo interreligioso fosse piuttosto inteso come “communicatio cum infidelibus” di natura filosofico-culturale, economica e politica e, da un punto di vista religioso, fosse ammesso solo nel tentativo di convertire l’altra parte, Tommaso getta le basi preconfessionali dell’interconfessionalità, quasi in una “filosofia ecumenica” (non una teologia ecumenica, perché non c’è una unità originaria da ripristinare, ma una base preconfessionale da esplicitare).

Nel rapportare la fede cristiana ai non credenti e nel proporre gli oggetti di “credulitas”, Tommaso ricorre di fatto a quella parte della logica aristotelica che è la *dialettica* (l’arte di argomentare con *rationes probabiles*). Ebbene, da tecnica argomentativa debole, finalizzata agli usi giudiziari e politici, la dialettica diviene così lo spazio logico di quella che potremmo oggi chiamare *interculturazione*. La dialettica aristotelica veniva così a costituire lo “spazio ecumenico” per ogni discussione filosofica interreligiosa ed interculturale, in cui scambiarsi le “ragioni filosofiche” probabili e verificare criticamente le reciproche convinzioni religiose.

In questa luce, accanto ad una filosofia preparatoria alla teologia, che commentando il detto dei filosofi guardi alla verità delle cose (“quomodo se habeat veritas rerum” come Tommaso dice nel commento al *De caelo et mundo*), c’è poi una filosofia implicita nella teologia (in quanto “serve alla teologia”, il che non significa che in generale la filosofia sia al servizio della teologia, ma che la teologia se ne serve come di una ancella⁴⁷); ma alla luce di quanto abbiamo detto, possiamo in qualche modo ritrovare in Tommaso una filosofia conseguente alla teologia, ossia una filosofia per certi versi “ecumenica” e per certi altri “missionaria”⁴⁸.

In tal senso, la *Summa contra gentes* anticipa alcune istanze di quel che sarà la filosofia della religione, intesa anche come controllo di coerenza e credibilità della dottrina cristiana e della sua pretesa rivelazione.

Tommaso sembra anche utilizzare un principio epistemologico che potremmo definire della “verità globale”, secondo cui occorre preferire sempre le tesi più comprensive e mediane: così, mentre la dottrina degli “eretici” assolutizza alcuni aspetti della dottrina cristiana, tralasciandone altri, invece la fede della Chiesa cattolica (in base a un principio che già era stato enunciato da Boezio) «inter errores contrarios media lento passu incedit»; similmente, in filosofia occorre seguire sempre la “via media”, offerta concretamente da Aristotele⁴⁹.

⁴⁷ Cf *Summa theologiae*, I, 1.5 ad 2: la teologia «non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus».

⁴⁸ Cf *Super De Trinitate*, 1.2.3 co 3: «in sacra doctrina *philosophia* possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt *praeambula fidei*, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria».

⁴⁹ Rispettivamente *De rationibus fidei*, 9.2; *De veritate*, 11.1 co.

La tassonomia delle altre religioni ha il merito di non adottare lo schema patristico dello sviluppo per sostituzione (la legge dei gentili e quella dei giudei superate da quella dei cristiani), ma una tassonomia delle religioni (e confessioni religiose) a cerchi concentrici in base al patrimonio effettivamente condiviso (proprio tale schema è stato in qualche modo adottato dal Concilio Vaticano II, in particolare nella *Unitatis Redintegratio* e nella *Nostra Aetate*). D'altra parte, anche questa tassonomia ha il limite di impostare il dialogo adottando il solo punto di vista cattolico.

L'idea tommasiana di "communicatio" non lo ha però portato a sviluppare l'idea di una coesistenza pacifica e non coercitiva tra religioni: questo perché le condizioni del tempo (con la commistione tra sfera civile e sfera religiosa) non consentivano di più.

PROSPETTIVE: CAUSE SECONDE, COSCIENZA, PLURALISMO, BELLEZZA DELLA VERITÀ

Nel pensiero tommasiano ci sono elementi che possono oggi dare qualche prospettiva ulteriore, per andare con Tommaso oltre Tommaso.

La dignità delle cause seconde

Una prima prospettiva è data dall'affermazione della dignità delle cause seconde: mentre una delle scuole della teologia islamica sunnita medievale aveva professato una tale esaltazione dell'onnipotenza di Dio da attribuirgli tutti gli effetti nel mondo, Tommaso aveva notato però che una visione così tanto religiosa finirebbe per non esserlo davvero, giacché proprio della bontà e della potenza di Dio non è tanto il *fare*, ma (per così dire) il *far fare*⁵⁰: su questa consapevolezza e sull'assioma per cui la grazia suppone la natura si è sviluppata l'idea (grazie anche a Maritain e Lazzati) di una sana laicità o secolarità, ovvero *autonomia relativa delle realtà temporali*, contro ogni tentazione di integralismo religioso e di commistione tra sfera religiosa e civile.

La normatività della coscienza

Una seconda prospettiva è data dalla celebre (e discussa) tesi sulla normatività della coscienza morale, la quale, se invincibilmente erronea, non solo scusa, ma addirittura obbliga⁵¹. Questa dottrina però non porta subito ad una affermazione della libertà di coscienza in materia religiosa perché manca a Tommaso, sul piano teologico, una teoria dell'ordinamento dei non cristiani alla salvezza e, sul piano filosofico, una separazione tra ordine ecclesiale e ordine statale. Ma una volta ripresa in età recente (attraverso anche More e Newman) fino al Vaticano II, questa idea porterà a concepire una vera tolleranza fondata sul rispetto della persona, alternativa sia a quella medievale ("di degnazione", che per salvare l'oggettività della verità violava i diritti delle coscien-

⁵⁰ Cf *De veritate*, 11.1 co: «prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed et quod causae sint»; cf Tullio GREGORY, *Introduzione* e commento a TOMMASO D'AQUINO, *De magistro*, Roma, Armando 1965 (in particolare p. 135-142 e note 16-21).

⁵¹ Cf *Summa theologiae*, II-II, 19.5 e 6 co: «Omnis voluntas discordans a ratione [= conscientia], sive recta, sive errante, semper est mala [...]. Si [...] conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam [...], tunc talis error [...] non excusat quin voluntas concordans [...] conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error [...] absque omni negligentia, tunc talis error [...] excusat».

ze), sia a quella illuministica (“di indifferenza”, che per salvare i diritti individuali, scadeva nel relativismo delle credenze).

Il valore intrinseco del pluralismo e lo specchio infranto

Una terza prospettiva, infine, è data dall’affermazione del valore di un certo pluralismo. Nel tracciare un itinerario spirituale per gli studenti di teologia (nel sermone *Puer Iesus*, per la domenica dopo l’Epifania), Tommaso dice che, una volta superato lo stadio di principianti, occorre confrontarsi con più maestri e «audire non solum ab uno, sed a multis», perché nessuno è esperto in tutto e, come dice l’Apostolo, “c’è diversità di doni”. Da parte sua, poi, ci si deve far guidare solo dall’amore di verità e non dal giusto affetto che si può provare per il proprio maestro: in realtà, «nullus debet habere amicum in veritate, sed solum debet veritati adhaerere», tanto più che secondo Aristotele «discordia in opinionibus non repugnat amicitiae». Ma così Tommaso pone implicitamente e senza rendersene conto il fondamento della tolleranza per le diverse opinioni, che non può essere confusa con l’indifferentismo o il relativismo della verità, a causa del quale molti rimangono in dubbio anche sulle verità più certe, «cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri»⁵². Certamente, questo non significa che tutte le diversità siano buone: altrove Tommaso ha lamentato (con le parole del salmista) la “diminutio veritatum”, ossia la frammentazione delle enunciazioni operata dagli uomini⁵³. In fondo, generalizzando l’osservazione di Tommaso riguardo alla meditazione praticata dai Giudei, il confronto con la devozione degli altri culti può costituire per i cristiani motivo di emulazione e maggiore consapevolezza della propria identità e del proprio dono.

L’uomo, che pure avverte l’esigenza irrinunciabile di un’unica verità prima, può dunque anche voltare le spalle e *recedere* da essa di fronte all’aporia delle molte verità: «quae quidem *veritates*, cum anima recedit a Deo per culpas, diminuuntur», ossia vengono meno. La molteplicità delle verità può dunque evolvere in due sensi: o verso l’unificazione in una verità prima o verso l’azzeramento in un vano relativismo e scetticismo, che è chiaramente insoddisfacente⁵⁴.

Mentre la *glossa* al versetto salmico in questione, adoperando la metafora dei molti specchi che riflettono in diversi modi lo stesso volto, si riferiva alla positiva pluralità delle verità (in quanto presenti in diverse anime, come anche Tommaso aveva avuto

⁵² *Contra Gentes*, 1.4.5.

⁵³ Cf *In Psalmos*, 11.1; cf *Ps* 11,2.

⁵⁴ «Et ideo quantum ad hanc *quaestionem* sciendum est quod duplicem veritatem invenimus in evangelio: unam increatam et facientem; et haec est Christus [...]: “Ego sum via, veritas et vita”, aliam factam [...]: “Gratia et veritas per Iesum Christum facta est”. Veritas enim de sui ratione importat commensurationem rei ad intellectum. Intellectus autem dupliciter comparatur ad res. Quia quidam ut mensura rerum existens, ille scilicet qui est causa rerum; quidam autem mensuratus a re, ille scilicet cuius cognitio causatur a re. Non igitur est veritas in intellectu divino quia ipse adaequatur rebus, sed quia res ipsi divino intellectui adaequantur. Sed in intellectu nostro ideo est veritas, quia ita intelligit res ut res se habent. Et sic veritas increata et intellectus divinus est veritas non mensurata nec facta, sed veritas mensurans et faciens duplicem veritatem; – unam scilicet in ipsis rebus, in quantum eas facit secundum quod sunt in intellectu divino; – et aliam quam facit in animabus nostris, quae est veritas mensurata tantum et non mensurans» [*In Ioannis Evangelium*, 18.6 /307; cf *Jo* 14,6; *Jo* 1,17].

modo di notare⁵⁵), che però può degenerare in un negativo pluralismo di opinioni (secondo il proverbio, *tot capita, tot sententiae*), viceversa l'interpretazione di Tommaso, modificando la metafora (non più molti specchi, ma molti frammenti di un unico specchio), va più a fondo nel problema.

Infatti, come in un unico specchio infranto («in uno [...] speculo fracto») si moltiplicano le immagini riflesse del volto che vi si specchia, così nell'unica e medesima anima, in quanto non è semplice ma composta di essenza ed essere («composita ex quo est et quod est», secondo la terminologia boeziana), l'unica verità divina le paiono come («apparent ab illa») «*diversae veritates*».

Tale frammentazione non si riferisce tanto alla verità naturale (ossia all'imbarazzante discordia tra filosofi), quanto piuttosto (dato che Tommaso sta qui parlando di un'anima «sancta», illuminata cioè dalla grazia) alla percezione della verità rivelata: infatti, la semplicissima verità divina è colta dall'uomo non per intuito e visione, ma mediante giudizi dell'intelletto componente e dividente, quasi si trattasse non della verità divina, ma delle verità creaturali.

Commentando altrove la medesima *glossa* al versetto salmico «*diminutae sunt veritates*», Tommaso la utilizza per mostrare come la conoscenza frammentaria di Dio che possiamo avere razionalmente in questa vita pur non essendo quella beatificante e pienamente unitiva, tuttavia riesce a testimoniare la verità⁵⁶.

Ci sono molte verità parziali negli uomini (come pure ci sono innumerevoli verità presunte, che in realtà poi sono erranee), ma c'è una verità in cui tutti comunicano, ossia che tutti hanno in comune: è la verità dei primi principi.

Insomma, pur nella frammentarietà delle verità, posso comunicare con gli altri perché al di là delle distinzioni e delle differenze c'è una unità di fondo di tutti i linguaggi, che rimanda al linguaggio non verbale ma reale (*enarratio*) con cui Dio comunica naturalmente la sua sapienza agli uomini⁵⁷.

Il carattere estetico della verità teologica

Una quarta prospettiva è data dalla convenienza delle verità teologiche.

Ribadito che il contenuto della fede non si può ridurre ad enunciati (come abbiamo visto, per Tommaso la fede è in relazione alla *res credita*: per questo la fede della Chiesa è una, anche se quella dei moderni è più articolata di quella degli antichi), tuttavia si può enunciare il contenuto della fede in "articoli" e nelle loro conseguenze.

Sovrapponendo la tripartizione tommasiana e quella moderna resa celebre da Locke (nella *Ragionevolezza del cristianesimo*), possiamo distinguere una triplice sfera di enunciazioni: la sfera del probabile (ossia di quello che chiameremmo ragionevole:

⁵⁵ Cf *De veritate*, 1.5.

⁵⁶ Cf *Contra Gentes*, 3.47.6: «*Quamvis [...] diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus [...] secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat*».

⁵⁷ Il tema della *enarratio coelorum* [cf Ps 18,1-2] è sviluppato da Tommaso nel commento al Salmo 18.1-2.

“above reason”, ma non “against reason”), la sfera dell’evidente o del dimostrativo (ossia di quello che chiameremmo razionale: “according to reason”), la sfera dell’assurdo (ossia di quello che chiameremmo irrazionale: “against reason”). È vero che per alcuni teologi (come Riccardo di San Vittore nel *Beniaminus Minor*) ciò che è davvero sopra la ragione (come il dogma trinitario) è anche contro di essa, ma si tratta di quella pazzia secondo gli uomini che però intesa in senso più ampio è sapienza divina.

Tornando alla distinzione delle proposizioni relative ai misteri divini, esse possono appartenere alla filosofia e alla teologia; quelle che stanno all’intersezione di filosofia e teologia (appartenendo ad entrambe) sono “praeambula fidei”, quelle invece che sono proprie solo della teologia sono propriamente gli “articuli fidei”, con le loro conseguenze.

In base al principio dello schema del doppio, è impossibile che se una proposizione fa parte degli articoli di fede, la sua contraddittoria faccia parte delle proposizioni filosoficamente evidenti o perlomeno certe. Pertanto, di ogni proposizione di fede è possibile se non proprio dimostrare filosoficamente la verità, perlomeno dimostrare filosoficamente la falsità della contraddittoria. In altre parole, le proposizioni di fede sono filosoficamente almeno problematiche (in altre parole, non si può dimostrare filosoficamente che Dio è uno e trino, ma che *potrebbe* comunque esserlo); e sono teologicamente certe, ma non per noi evidenti (lo sarebbero di per sé, ma non per noi in via), sebbene abbiano comunque una loro intrinseca convenienza.

In questa maniera si può cogliere il carattere per così dire modale delle proposizioni teologiche: esse non esprimono né la sola realtà, né la sola possibilità, né la sola necessità, bensì la gratuità (ossia la necessità d’amore, che rende reale l’impossibile): tali proposizioni infatti fanno appello a quello che è stato chiamato argomento di convenienza, o argomento estetico⁵⁸.

Se si trattasse di una bellezza soggettiva o di una pia aspirazione umana, l’argomento si ridurrebbe a quello (sofistico) “di forza” stigmatizzato da Nietzsche nell’*Anticristo*: “Sarebbe bello che fosse così, dunque *deve* essere così”. Ma si tratta della constatazione dell’esperienza del Dono, ossia (per dirla con Dostojevskij) di una “bellezza che salvi il mondo”.

La trascendentalità del vero

Un’ultima prospettiva, infine, è data dalla teoria della trascendentalità del vero⁵⁹, sulla scia di quella del bene.

⁵⁸ Cf ISN 2.1.4 sc 1 (argomento di convenienza per la trinità) e ST4 1.1 co (argomento di convenienza per la creazione e incarnazione). Sulla portata dell’argomento di convenienza, cf Gilbert NARCISSE, *Les Raisons de Dieu. Argument de convenance et Esthétique théologique selon saint Thomas d’Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg 1997. Rimando anche al mio *Il concetto di comunicazione*, Gregoriana, Roma 1998, § 78. Tale argomento è stato usato da Tommaso spesso nella *Contra Gentes*, in particolare per mostrare come mai sia stato conveniente che Dio creasse non solo creature irragionevoli, ma anche creature ragionevoli.

⁵⁹ Cf *De veritate*, 1.1. Per l’interpretazione della falsità alla luce della trascendentalità del vero nel tomismo trascendentale, cf Frank O’FARRELL, *What is being? Synopsis of Metaphysics*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1979, p. 20.

Andando oltre le intenzioni di Tommaso (il quale, citando l'Ambrosiaster, ripeteva che "ogni vero, da chiunque sia detto, viene dallo Spirito Santo", ossia dalla Verità prima), se ne potrebbe oggi ricavare un principio particolarmente utile per il dialogo, che cioè l'errore non sia che una verità parziale assolutizzata; pertanto, come non c'è nulla di così cattivo da non avere in sé almeno un qualche bene (se non altro l'essere), così non c'è errore che non abbia in sé un *quid* di verità.

Posso osservare un panorama dalla cima di un monte, come pure dal fondo di un pozzo. In nessun caso la mia visione è totalizzante (per questo è risibile la pretesa dialettica di vedere le cose dal punto di vista di Dio). Se perciò dal fondo del pozzo osservo il cerchio di cielo che posso vedere e dico: "il mondo è tutto qui", o se posseggo un frammento dello specchio e dico: "questo è tutto ciò che si può vedere", ecco l'errore.

Conclusione

In conclusione, queste prospettive possono innestarsi sulla tesi (prima richiamata) della necessità del giudizio universale escatologico per ristabilire non solo la piena Giustizia, ma anche e soprattutto la Verità, e così rispondere all'invito paolino a "non voler giudicare prima del tempo" ma a rimettere al Signore il giudizio definitivo [1Cor 4,5]⁶⁰: in tal modo l'approccio "dialettico" tommasiano può offrire ancora oggi un metodo (non esaustivo, ma complementare, secondo il modello già presentato da Paolo all'Areopago di Atene) per dialogare nel tempo intermedio. Evitando così le strettoie di un relativismo e di un assolutismo rigidi che non salvano né la verità né la carità [cf Ef 4,15], ma proponendo un peculiare *assolutismo e relativismo* cristiano (secondo cioè le splendide suggestioni complementari offerte a cavallo del conclave del 2005 dai cardinali Ratzinger e Martini), per cui ogni realtà temporale è relativa ad un criterio assoluto che dovrà pienamente essere manifestato alla fine dei tempi.

⁶⁰ Cf *De malo*, 12.3 ad 5 e *Summa theologiae*, II-II, 60.3 (che limitano la portata dell'invito paolino alle colpe occulte); *Super Evangelium Matthaei*, 7.1 e 13.2 e *Super I ad Corinthios*, 4.1-2 (che sembrano di più ampia portata).

3- L'APPROCCIO "TESTIMONIALE" FRANCESCO E BONAVENTURIANO (PER LA "POTENZA DELLA TESTIMONIANZA E DEI MIRACOLI")¹

ATTEGGIAMENTO VERSO GLI "ALTRI": TESTIMONIANZA E ANNUNCIO SULL'ESEMPIO DI FRANCESCO

Francesco ha espresso un approccio alternativo ai non cristiani, che riprende in parte e rinnova quello paolino della "stoltezza della predicazione". Fin dal 1212 aveva deciso di recarsi ad evangelizzare i musulmani, ne ebbe occasione nel 1219 a Damietta. Le prime testimonianze sull'episodio² dicono semplicemente che Francesco, dopo essere stato inizialmente maltrattato dai soldati saraceni, fu invece ben accolto dal Sultano, che lo ascoltò senza però convertirsi. Giacomo da Vitry aggiunge un particolare interessante: il Sultano avrebbe chiesto riservatamente a Francesco di pregare Dio per lui perché lo ispirasse a seguire la religione migliore³.

Entrambe le regole francescane rimasteci⁴ hanno un capitolo dedicato ai rapporti con l'Islam: il sedicesimo della *Regula non bullata* del 1221 e il dodicesimo di quella

¹ I testi bonaventuriani sono citati da: Sancti BONAVENTURAE *Opera omnia*, Ad Claras Aquas 1882-1902 (*editio minor: Opera theologica selecta*, Ad Claras Aquas 1964); e, per una diversa recensione: *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, edidit F. Delorme, Ad Claras Aquas 1934. Sullo stato dell'edizione critica cf Alvaro CACCIOTTI – Barbara FAES DE MOTTONI (a cura di), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Atti del Colloquio Internazionale, Roma 29-30 Maggio 1995, Antonianum, Roma 1997. Per l'approccio ermeneutico e lessicografico al pensiero bonaventuriano rimando ai miei contributi: *La divisione bonaventuriana delle scienze*, in "Gregorianum" 2000, p. 101-136 e 331-351; *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, in "Revista Portuguesa de Filosofia" 2008, p. 73-103; *Taciti legami ed espliciti richiami: Francesco e Antonio; Antonio e Bonaventura*, in "Il Santo" 2006, p. 7-53.

² Cf TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 1.20 (57); e soprattutto GIACOMO DA VITRY, *Lettera da Damietta* (del 1220), 2 (Giacomo era vescovo d'Acri e aveva incontrato personalmente Francesco).

³ Cf JACQUES DE VITRY, *Historia occidentalis*, 32; cf anche 22 [J.-F. Hinnebush, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Spicilegium Friburgense (17), Fribourg 1972, p. 162]. La narrazione è così riassunta nella banca dati in linea del *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*: «Les Sarrasins écoutent volontiers les Frères mineurs lorsqu'ils prêchent la foi et l'enseignement de l'Évangile. Quand les frères s'opposent ouvertement à Mahomet, ces impies les rouent de coups et les chassent de leurs villes: si Dieu ne les protégeait miraculeusement, ils les tueraient»; «Jacques de Vitry a vu François, premier fondateur de l'ordre des franciscains, à qui tous les autres obéissent comme à leur prieur général. En terre d'Égypte et se trouvant avec l'armée chrétienne devant Damiette, il partit pour le camp du Sultan d'Égypte sans aucune crainte. Aux Sarrasins qui le retenaient captif, il dit: "Je suis chrétien. Conduisez-moi à votre maître". Durant plusieurs jours, le Sultan l'écouta avec la plus grande attention lui prêcher ainsi qu'aux siens la foi au Christ. Finalement il craignit de voir passer dans l'armée des chrétiens des membres de sa propre armée, convertis au Seigneur par cette parole efficace. Il donna l'ordre de le reconduire, en tout honneur et toute sécurité, jusqu'à notre camp, lui disant: "Prie pour moi, afin que Dieu daigne me révéler la loi et la foi qui lui plaît davantage"».

⁴ Testi citati da *Gli scritti di san FRANCESCO D'ASSISI*, a cura di Kajetan Esser, EMP, Padova 1982.

bullata del 1223, col titolo: «de euntibus inter saracenos et alios infideles». Nella prima, ai frati che col consenso dei superiori decidano di andar missionari tra i musulmani, Francesco prescrive di ordinare i rapporti spirituali in due modi: innanzitutto, che non facciano liti né contese («*non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humanae creaturae propter Deum [1Pt 2,13] et confiteantur se esse christianos*»), e quindi neanche discussioni pubbliche), ma che piuttosto siano sottomessi a tutti e si limitino a professarsi cristiani; e che solo in un secondo momento, se si verificasse l'occasione favorevole, annuncino loro la Parola di Dio affinché credano, siano battezzati e divengano cristiani («*cum viderint placere Domino, annuntient verbum Dei, ut credant [...], baptizentur et efficiantur christiani*»). Quest'ultima frase sull'annuncio sarà eliminata nella *regula bullata*, probabilmente perché irrealistica almeno in territori musulmani.

Secondo il primitivo linguaggio francescano vanno dunque distinti i missionari tra i non cristiani (“euntes”) e i predicatori a quanti almento esteriormente sono cristiani (“*praedicatores*”). Il fatto che nella *Regula non bullata* la missione agli infedeli venga trattata prima della predicazione segnala l'aspirazione iniziale di Francesco. Due anni dopo, nella *Regula bullata*, missione e predicazione non sono più trattate simmetricamente, ma la missione sarà trattata dopo, quasi come caso particolare all'interno della vocazione minoritica; sono inoltre omesse le raccomandazioni pratiche; il divieto a fare *lites vel dissensiones* viene riproposto in generale a tutti i frati nella intendendo ogni disputa verbale (il che si rifletterà su come Bonaventura considererà la prassi della *disputatio*).

Le cautele con cui Francesco norma le due modalità di annuncio si spiegano alla luce delle difficoltà concretamente riscontrate nei precedenti anni: quanto all'annuncio ai “saraceni”, lui stesso parlando al Sultano d'Egitto nel 1219 a Damietta aveva rifiutato di entrare in una disputa dottrinale e poi nel 1220 i missionari francescani in Marocco erano stati martirizzati.

La profondità dell'intuizione di Francesco fu solo parzialmente capita e continuata dai suoi stessi seguaci; già nella prima generazione minoritica assistiamo alla trasformazione dell'idea missionaria. Significativo è il caso di Antonio di Lisbona, il quale aveva deciso di passare dall'ordine agostiniano a quello francescano perché sull'esempio dei primi martiri francescani in Marocco, attratto però non dal desiderio di annunciare il vangelo ai Saraceni, ma dalla prospettiva di riceverne il martirio; così, nel suo sermonario (successivamente composto), Antonio mostra un interesse per la riconversione dei cristiani “eretici” (più verosimilmente, peccatori, o non più credenti, o non praticanti) mentre non nutre interesse verso la conversione dei “Saraceni”. Per Antonio le diversità religiose sono modalità di negazione della fede: la via che è Cristo dai più è solo calpestata (ossia disprezzata), e solo dai buoni cristiani è veramente percorsa⁵; e come Cristo in croce fu insultato dai suoi contemporanei, così il corpo di Cristo che è la Chiesa continua a subire insulti e persecuzioni da parte di «*Iudaei, pagani, haeretici*»⁶.

⁵ Cf ANTONII PATAVINI *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti* curantibus Beniamino Costa, Leonardo Frasson, Ioanne Luisetto coadiuvante Paulo Marangon, EMP, Padova nel 1979, vol. 3, p. 195: «*Saracenus enim negat, Iudaeus blasphematur, haereticus violat, falsus christianus male vivendo flagellatur. Solus iustus fideliter et humiliter ambulat*».

⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 55.

In base alla Regola da lui professata e all'esempio del suo fondatore, è comprensibile che Bonaventura privilegi l'approccio della predicazione a quello della ragionevole discussione ⁷.

In effetti, secondo la narrazione che nel 1273 Bonaventura fa dell'episodio di Damietta (e che è ripresa in uno degli affreschi attribuiti a Giotto nella basilica superiore del santo ad Assisi), Francesco avrebbe rifiutato di entrare in una disputa dottrinale richiestagli dal Sultano, ma gli avrebbe proposto di accendere un rogo per entrarvi con gli avversari (il gesto andrebbe inteso non come un'ordalia, vietata dalle leggi della Chiesa, ma come l'invocazione di un segno miracoloso fatta per ispirazione divina come per Elia nella disputa con i sacerdoti di Baal); ma stavolta sarebbe stato il Sultano a rifiutare ⁸. Più in là esamineremo le implicazioni di tale racconto, che sposta però l'accento dalla testimonianza all'esibizione dei miracoli.

Per il resto, Bonaventura nomina raramente i "Saraceni": polemizzando con loro, specifica che il banchetto escatologico è "non materiale", come si aspettano; "ma sapienziale" ⁹; ma ne tratteggia un ruolo quasi teologico nella storia della Chiesa, mettendo in parallelo il ruolo degli Assiri che avevano devastato il Regno scismatico di Samaria nell'Antico Testamento, e quello dei Saraceni che avevano devastato nell'era cristiana l'impero d'Oriente: tale devastazione però prelude all'avvento del misterioso ordine serafico iniziato da Francesco ¹⁰.

Più accentuata è invece la polemica verso i giudei del tempo. Così, nella terza delle sue *Collationes de decem praeceptis*, Bonaventura nota che il primo precetto, vietando il politeismo e l'idolatria, è occasione di disputa tra giudei e cristiani: i primi accusano i secondi per la dottrina trinitaria e per il culto delle immagini e soprattutto per l'adorazione eucaristica: "dicono che adoriamo un pezzo di pane, il che per loro è massimamente assurdo" e che se si dà a Dio un Figlio, gli si dovrebbe dare anche una moglie. Ebbene, costoro, per Bonaventura, «vilissime intelligunt» e «pedestri modo»; Occorre invece intendere le realtà divine "piissime et altissime", avendo «elevatissimas cogitationes, non pedestres» ¹¹.

Quanto agli antichi gentili, Bonaventura ne distingue i filosofi, e tra questi i più nobili e antichi (ossia, con una significativa sovrapposizione, Socrate e i platonici). Ebbene, anche i filosofi più acuti avevano errato, come ad esempio Aristotele, ponendo il mondo eterno (ma, domanda Bonaventura con stupore e quasi commiserazione, «quomodo potest hoc esse?»); e perfino i filosofi più nobili, come Plotino, che pure praticarono le virtù naturali e cercarono la sapienza nella contemplazione, non la conseguirono e ignorarono la loro stessa malattia, la salute e il Medico ¹².

⁷ Cf Maurizio MALAGUTI, *Ermeneutica biblica e testimonianza in San Francesco e San Bonaventura*, in "Doctor seraphicus. Bollettino d'informazione del Centro di studi bonaventuriani" 1996 (43), p. 85-93; sull'ermeneutica biblica bonaventuriana, cf Pietro MARANESI, «*Littera et spiritus*»: i due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio, in "Collectanea franciscana" 1996 (66), p. 97-125.

⁸ Cf *Legenda Maior*, 4.7, 9.5, 9.7-8; *In Hexaëmeron*, 19.14. Sul senso paradigmatico dell'episodio, cf Jan HOEBERICHTS, *Franciscus en de Islam*; trad. it., *Francesco e l'Islam*, EMP, Padova 2002.

⁹ *Sermones Dominicales*, 29.7.

¹⁰ Cf *In Hexaëmeron* (nella recensione Delorme), 3.4.28.

¹¹ *De decem praeceptis*, 3.11 e 13; cf 3.9 e *De donis*, 3.

¹² Cf *De decem praeceptis*, 2.28; *In Hexaëmeron*, 7.5-12.

In questo contesto, qual è il ruolo che Bonaventura ritiene di avere come *doctor e sapiens*? Citando il Siracide, per cui il sapiente deve parlare in mezzo all'assemblea, Bonaventura dichiara (con un'affermazione che trascende il contesto contingente delle *collationes* che stava predicando ai frati) di doversi rivolgere solo alla Chiesa, e non a quanti se ne allontanano nella dottrina o nella prassi¹³.

A differenza di Tommaso, Bonaventura non si è dedicato ad elaborare *ex professo* un approccio verso i non cristiani, tuttavia, ne ha di passaggio tratteggiato uno alternativo, ispirandosi in qualche modo a quello di Francesco.

TASSONOMIA DIALOGALE: LA TRIADE DI FILOSOFI, GIUDEI, CRISTIANI

Per Bonaventura tre sono i gruppi determinati dalla manifestazione di Dio, come mostra l'opposizione tra "*Philosophi - Iudaei - Christiani*", ossia tra legge di natura (religiosità monoteistica naturale), legge scritta o veterotestamentaria (ebraismo) e legge di grazia o neotestamentaria (cristianesimo), intese come tre fasi successive della manifestazione divina. In tale tassonomia, manca un posto specifico per i musulmani.

"Filosofi" e "giudei" hanno innanzitutto una connotazione temporale dalla reminiscenza paolina [cf Rom 1-2]: 'philosophi' sono quelli antichi, precristiani; di conseguenza, la filosofia è la ricerca della sapienza nella "legge di natura" che per i "gentili" svolse una funzione analoga a quella che per i "giudei" è stata la "legge scritta" mosaica, in preparazione della "legge di grazia" dei cristiani.

I filosofi sono accomunati a patriarchi e profeti nella percezione del vero nella legge di natura, ossia nell'ordine della creazione; anzi, i filosofi, "in ciò che di vero dicono", sono accomunati addirittura ad angeli e profeti; ma sono anche penalizzati: a loro è preclusa la porta del Verbo increato; questo può sembrare incongruente, ma dobbiamo tener conto che il filosofo (in quanto metafisico a prescindere dalla fede) è guidato sì dalla cattedra interiore (il Verbo generato e increato, per mezzo del quale tutto è creato), ma pur conoscendo l'essere divino come principio, medio e fine, "non lo conosce in ragione di Padre, Figlio e Spirito Santo"; invece i magi, guidati dalla luce del Verbo increato, giunsero ad adorare il Verbo incarnato¹⁴.

L'intelligenza del Verbo increato è quella che la lettera ai Romani [1,20] attribuisce anche agli etnici, affermando la possibilità naturale di conoscere Dio, possibilità che però i pagani hanno fallito; per questo i "filosofi" (pagani) hanno ritenuto impossibili alcune somme verità, come la creazione nel tempo; dunque senza la fede l'intelligenza è "come monca"¹⁵.

Ebbene, la "filosofia" degli antichi gentili e l'esodo degli israeliti sono ricerche di una legge divina (rispettivamente quella di natura e quella scritta, mosaica) portate a compimento dai cristiani: per cui sono i cristiani sia i veri filosofi (nel senso di 'amatores sapientiae') sia i veri israeliti¹⁶.

¹³ Cf *In Hexaëmeron*, 1.1 e 1.5-9; cf *Eccli* 15,5.

¹⁴ Cf *In Hexaëmeron*, 4.1; 1.14; 3.4; 1.12-13; per i magi cf *De modo inveniendi Christum*, 3.

¹⁵ *In Hexaëmeron*, 3.3-4 e 3.9.

¹⁶ Cf *Itinerarium mentis in Deum*, 1.9.

Perciò, quanti, pur essendo nella legge di grazia, vogliono tornare alla legge di natura sono detti *'philosophantes'*, ossia gli aristotelici radicali latini al tempo di Bonaventura, che sono ciechi, perché vogliono fare l'esodo al contrario e tornare in Egitto, ossia tornare indietro nel tempo, recedendo dalla legge di grazia alla sola legge di natura, in maniera analoga a quanto facevano i giudei che indotti al battesimo nella società medievale di nascosto continuavano a praticare il culto giudaico ed erano chiamati *'iudaizantes'*: soprattutto contro il primo atteggiamento, Bonaventura dice che la filosofia è una "via", "volersi fermare in essa è un cadere nel buio"; nelle scienze vi è il pericolo appunto di "tornare indietro nella schiavitù d'Egitto"¹⁷.

Fin qui, la tassonomia delle differenze religiose, intese da Bonaventura come stadi progressivi che il cristiano deve far propri senza però tornare indietro. Invece, quanto alle differenze culturali in cui il messaggio cristiano si è esplicitato, abbiamo un suggestivo accenno: le tre lingue (e culture) ebraica, greca e latina, in cui fu composta l'iscrizione posta sulla croce di Gesù, rappresentano le tre principali ramificazioni della Chiesa¹⁸, segno che la stessa fede può essere professata in contesti diversi.

TEORIA DELLA MEDIAZIONE: IL TRIPLICE VERBO E IL RUOLO DEL "DOCTOR"

Bonaventura distingue un triplice Verbo¹⁹: Dio si manifesta naturalmente mediante il Verbo increato nel libro della natura, conoscibile con la ragione naturale mediante la scienza naturale, che è la filosofia; e si rivela sovranaturalmente mediante il Verbo incarnato nel libro della Scrittura (e soprattutto nel "libro" che è Gesù Cristo), ed è conoscibile con la ragione illuminata dalla fede mediante la scienza sovranaturale, che è la teologia; ma si comunica personalmente e concretamente mediante il Verbo ispirato, ossia il Cristo reso presente per Spirito Santo nel cuore dei credenti, ed è conoscibile per esperienza di grazia mediante la "vita spirituale" (fino al vertice della sapienza mistica) e lo sarà nel "libro della vita" alla fine dei tempi.

Qui Bonaventura riprende e sviluppa uno schema fondamentale per la filosofia ebraica e cristiana: quello del duplice Verbo (ossia della duplice manifestazione divina) e del doppio sapere e vivere dell'uomo. Tale "schema del doppio", già ebraico, della manifestazione naturale e della rivelazione ("i Cieli narrano la gloria di Dio"; "la Legge del Signore è perfetta") sulla scorta del prologo di Giovanni e della tradizione soprattutto agostiniana (si pensi al settimo libro delle *Confessioni*) s'incentra sulla duplice funzione del Verbo, per cui tutto fu fatto e che si è fatto carne [cf Ps 18; Io 1].

¹⁷ Cf *In Hexaëmeron* (nella recensione *Delorme*), 0.1.15-16; *Itinerarium*, 1.9; *De Tribus Quaestionibus* 12; *De Donis*, 4.12; *In Hexaëmeron*, 1.9, 17.25, 19.12. Sui "philosophantes" cf Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Roma, Ateneo 1970.

¹⁸ Cf *In Hexaëmeron*, 14.19: «[Christus] habuit tres filios, scilicet Graecos, Iudaeos et Latinos: quia scriptus erat titulus litteris Graecis, Hebraicis et Latinis».

¹⁹ Cf *In Hexaëmeron*, 3 e 12. Sul tema, cf Andreas SPEER, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Dietrich Cölde, Werl 1987; Pietro MARANESI, *Formazione e sviluppo del concetto di "Verbum Inspiratum" in San Bonaventura*, in "Collectanea Franciscana" 1994, p. 5-87; Elisa CUTTINI, *Scienza e teologia nel "De reductione artium ad theologiam" di Bonaventura da Bagnoregio*, in "Miscellanea francescana" 1995, p. 395-466.

Ebbene, a questo schema Bonaventura, citando il libro della Sapienza [7,22] e la lettera agli Efesini [3,17], e probabilmente rielaborando alcune suggestioni di Bernardo (ad esempio nel sermone 49 *de diversis*), aggiunge un terzo elemento, il Verbo ispirato, cioè il Cristo (Sapienza di Dio), reso presente per fede nei cuori dei credenti tramite lo Spirito Santo²⁰: è per il Verbo ispirato che ciascuno può essere guidato a conversione; è questo che agisce nella testimonianza.

La verità è per Bonaventura fondamentalmente concordia: così per lui le Scritture, i Concili, i Dottori della Chiesa – e in misura minore, le somme dei Teologi e gli stessi scritti dei filosofi, che senza saperlo attingono il vero dal Verbo – “sono concordi”²¹, pur nella multiformità delle espressioni adottate, che servono a sottomettere l’intelletto nell’umiltà; eventuali discordanze vanno imputate alla non autenticità dei testi o al difetto dell’interprete²².

Nel suo sermone programmatico *Christus unus omnium magister* [26-27] (sul tema “Unus est magister vester Christus”), Bonaventura aveva detto, citando il Qoelet [cf Eccle 12,11], che tutte le parole dei sapienti vengono da un solo pastore: infatti il divino amore «ab uno tamen solo Verbo inspiratur, quod quidem est pastus et pastor omnium»; pertanto, citando l’invito di Giacomo a “non farsi maestri in molti” [cf Gc 3,1] dato che “uno solo è il Maestro, Cristo” [Mt 23,10], Bonaventura lo intendeva nel senso che tutte le dottrine debbano essere concordi, in quanto radicate nell’unica Dottrina di Cristo: «nam dissentio sententiarum ortum habet a praesumptione» e ha come effetto la disperazione scettica di raggiungere la verità. Qui Bonaventura prescinde dalla tesi aristotelica, fatta propria da Tommaso, secondo cui la differenza di opinioni non ripugni all’amicizia (qui si parla in effetti di una discordia essenziale). Tre dunque sono gli impedimenti al raggiungimento di tale percezione unificante della verità: la presunzione, il dissenso e la disperazione di raggiungere il vero (una sorta di relativismo scettico, però sofferto); solo Cristo ne è triplice rimedio in quanto Maestro (contro la presunzione), Unico (contro il dissenso) e Nostro (contro la disperazione).

PROCEDURE “DIALOGALI”: TESTIMONIANZA E MIRACOLI

Come dicevamo, Bonaventura, a differenza del suo fondatore Francesco e del suo collega Tommaso, non ha sentito l’urgenza di un approccio con i non cristiani, in particolare con i musulmani; però, proprio reinterprestando (a mezzo secolo di distanza) l’incontro di Francesco col Sultano, Bonaventura sembra confrontarsi criticamente con l’approccio “dialettico” di Tommaso per opporvi un altro approccio, più testimoniale.

Bonaventura sta parlando, in qualità di ministro generale dell’ordine, ai frati minori studenti di teologia all’università di Parigi: venendo a trattare il problema degli studi teologici, addita come modello Francesco stesso «che predicava al Sultano»: ebbene, alla proposta di una discussione con i sapienti musulmani, Francesco aveva risposto che non avrebbe potuto discutere di fede con loro in base alla ragione, poiché la fede è sopra

²⁰ Cf *In Hexaëmeron*, 3.32; 9.7-8. Non è quindi né la Scrittura, né lo Spirito Santo, sebbene sia il senso della prima e l’effetto del secondo, e nonostante alcune oscillazioni semantiche nelle prime opere.

²¹ *In Hexaëmeron*, 9.22; cf 1.14 e 19.10-15.

²² Cf *In Hexaëmeron*, 2.19.

la ragione, né avrebbe potuto farlo mediante la Scrittura, perché essi non l'avrebbero accettata; ma chiedeva piuttosto che si accendesse un fuoco e vi sarebbe entrato lui con loro per invocare un miracolo; allo stesso modo, nello studio teologico non si deve versare tanta acqua di filosofia nel vino della Scrittura, così da trasformare il vino in acqua, perché questo sarebbe un pessimo miracolo. Ma per capire a fondo il senso del discorso bonaventuriano, occorre leggerlo a sbalzo con due testi tommasiani leggermente anteriori che abbiamo precedentemente esaminato e che probabilmente Bonaventura conosceva:

<p>BONAVENTURA [In Hexaëmeron, 19.14]</p>	<p>TOMMASO [De rationibus fidei, 1.7] [Contra Gentes, 1.2.4]</p>	
<p>Nota de beato Francisco qui prae- dicabat Soldano. Cui dixit Solda- nus, quod disputaret cum sa- cerdotibus suis. Et ille dixit, quod – secundum RATIONEM de fide disputari non poterat, quia super RATIONEM est, – nec per SCRIPTURAM, quia ipsam non reciperent illi; – sed rogabat, ut fieret ignis et ipse et illi intrarent. Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sa- crae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset [...]. Ex hoc patet, quod cre- dentibus fides non per RATIONEM, sed per SCRIPTURAM et MIRACULA probari potest.</p>	<p>Petis RATIONES morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videtur AUCTORITATES inducere contra eos qui AUCTORITATES non recipiunt.</p>	<p>Mahumetistae et pagani non conveniunt nobiscum in AUCTORITATE alicuius SCRIPTURAE, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero <i>neutrum recipiunt</i>. Unde necesse est ad naturalem RATIONEM recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.</p>

Bonaventura prendeva dal comportamento di Francesco col Sultano il modo di rapportarsi non solo agli “infedeli”, ma agli stessi credenti (ai quali occorre dunque parlare in base alla Scrittura e ai miracoli, più che con il ragionamento): ossia “non discuter di fede secondo ragione, perché la fede è sopra la ragione, né per mezzo della Scrittura, perché essi non l'avrebbero accettata”, ma appellarsi ai miracoli e (in senso generale) alla testimonianza di vita. Qui Bonaventura, pur rifacendosi alla posizione paolina della prima lettera ai Corinzi [1-2], ne assumeva sì la svalutazione della ellenica “ricerca della sapienza” (*filosofia*), non però la svalutazione della giudaica “richiesta di miracoli”

(*filosemia*), sebbene la assoggetti sempre al primato del tipicamente cristiano “discorso della predicazione” (*sofía*). Per questo Bonaventura si rivolgeva esplicitamente (in particolare nelle *collationes*) “agli uomini della Chiesa”, e in particolare “ai fratelli” (da intendere probabilmente come “ai frati minori”) e in generale “agli uomini spirituali”, per condurli “dalla sapienza mondana alla sapienza cristiana”²³.

Ebbene, come abbiamo visto, Tommaso era partito dalle medesime constatazioni, ma era arrivato a una conclusione di tutt’altro segno, ricorrendo alla ragione naturale e ai discorsi persuasivi anche per “quelli di fuori”, per cui aveva scritto alcune sue opere.

Ma attenzione a non credere che questa differenza di impostazione porti Bonaventura al misconoscimento della ragione e delle capacità umane (cosa che tra l’altro sarebbe molto poco francescana), e Tommaso invece alla loro esaltazione. Anzi, per Bonaventura non è possibile sostenere di non conoscere nemmeno qualche verità, ma non è possibile neanche sostenere di non incorrere almeno in qualche errore: «necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuvetur per radium fidei»; ma, come s’è visto, Tommaso è ancora più radicale: per lui la “pura” ragione nell’investigare le realtà ultime sbaglia *plerumque* e non solo *aliquando*²⁴.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron* [1.29-30] Bonaventura esplicita il procedimento con cui il Cristo risorto ha portato l’incredulo Tommaso alla fede: si tratta di una ulteriore formulazione del “sillogismo di Cristo”: mostrando la sua gloria divina, e poi la sua passione umana, Cristo riesce a strappare a Tommaso la conclusione di fede “Mio Signore e mio Dio!”; per questo i cristiani devono mettere ogni impegno nell’assumere la minore, cioè la Croce, perché solo così riusciranno a ottenere la conclusione. Bonaventura non trae però le conseguenze di questo discorso: la conversione dei non credenti potrà avvenire solo attraverso l’umiltà dell’amore.

CRITERIO RISOLUTIVO FINALE: LA PACE ESCATOLOGICA

Anche per Bonaventura il fine del dialogo con i non credenti in Cristo è solo la loro conversione per il ristabilimento dell’armonia della verità: ma tale risultato è escatologico; Bonaventura individua nel Cristo della parusia escatologica il “medio di concordia” che porterà pace al mondo, con una universale conciliazione²⁵.

Questa prospettiva escatologica però si traduce in una tensione storica (qui si vede come Bonaventura abbia introiettato alcune istanze del gioachimismo minoritico, che lui come Generale aveva dovuto reprimere); ai suoi frati parigini, secondo il *reportator*, Bonaventura avrebbe confidato: “Credetemi, verrà il tempo in cui non varranno nulla gli *argumenta*, e non vi sarà più difesa della fede mediante la *ratio*, ma solo mediante

²³ Cf *In Hexaëmeron*, 1.2-9.

²⁴ Per Bonaventura, cf *In Hexaëmeron*, 4.1; per Tommaso, cf *In Sententiarum libros*, 2.18.2.1 ad 6 e *Contra Gentes*, 1.4.5; per il confronto tra i due, cf Fernand VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain - Paris, Nauwelaerts 1966, cap. 5; trad. it. di Agostino Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 188.

²⁵ Cf *In Hexaëmeron*, 1.37.

l'*auctoritas*"²⁶. Qui l'autorità sta per il valore autentico della rivelazione di Dio mediante le Scritture e i segni.

BILANCIO E PROSPETTIVE: UNA SAPIENZA TRA MISTICA E PROFEZIA

Estremamente interessante per il suo carattere testimoniale, l'approccio bonaventuriano ha il pregio di aprirsi a prospettive mistiche e profetiche. Infatti, poiché la conversione può essere solo ispirata da Dio e attuata in maniera definitiva solo alla fine dei tempi, nel frattempo al credente è dato solo di testimoniarla e semmai di annunciarla e di mostrarne la verità attraverso i miracoli. In questo, però, Bonaventura sembra aver deflettuto un poco dall'originario ideale francescano della pura testimonianza e da quello paolino della stoltezza della predicazione, realizzando una commistione con quella "richiesta di miracoli" che da Paolo era stata non certo rinnegata, ma sicuramente messa in secondo piano.

Inoltre, la spinta missionaria di Francesco (e il suo stesso incontro col Sultano) è da Bonaventura riletta in prospettiva solo intraecclesiale, anziché anche *ad extra*. D'altro canto, l'aspirazione bonaventuriana ad un tempo in cui la Chiesa annuncerà profeticamente il vangelo senza più ricorrere a *rationes* mantiene il suo fascino.

Invece, la tassonomia bonaventuriana delle *leges* e dei recettori della divina comunicazione risulta ancora fondamentalmente quella patristica (secondo la triade di filosofi, giudei, cristiani: i musulmani sono da lui nominati, ma non collocati) e ha il limite di non porsi il problema delle differenze religiose, ridotte a stadi successivi dell'esperienza religiosa, il che gli impedisce di collocare le altre religioni (come l'Islâm) e cogliere, secondo la lezione paolina [cf Rm 11], il valore permanente del giudaismo *post Christum*. Questo limite è in parte compensato dallo sforzo di introiettare nel cristianesimo la ricerca che fu degli antichi gentili e giudei.

L'idea bonaventuriana della conciliazione escatologica è infine particolarmente suggestiva; la tensione all'unità della verità che anima il pensiero bonaventuriano è contemperata dal riconoscimento della sua multiforme espressione, sebbene limitata all'ambito cristiano e cattolico.

Ma proprio nella radice francescana dell'approccio bonaventuriano possiamo trovare prospettive per oltrepassarne i limiti. Francesco voleva che si testimoniassero con semplicità di essere cristiani; e si annunciasse il vangelo "piacendo a Dio", e (potremmo aggiungere) "cercando di piacere a Dio".

²⁶ In *Hexaëmeron*, 17.28.

APPENDICE:
CONFRONTO CON ALTRI APPROCCI,
REALISTICI E IDEALISTICI

LA VIA PRAGMATICA DELL' APOLOGO DELLE "TRE ANELLA":
INDIMOSTRABILITÀ DEI DONI

Un tutt'altro approccio è quello popolare del celebre apologo delle tre anella²⁷, rinvenibile nella raccolta italiana successivamente detta "*Novellino*" [73, o 111] e soprattutto nel *Decameron* [1.3] di Boccaccio (e che fornirà a Lessing materia per il suo *Nathan il Saggio*), ma che in varie forme circolava da tempo. Secondo questa storia, il Sultano, cercando un pretesto per condannare un ricco e saggio ebreo e impossessarsi dei suoi beni, gli avrebbe chiesto quale a suo avviso fosse la "vera legge", se cioè "la giudia, la saracina o la cristiana": di modo che qualunque cosa avesse risposto sarebbe rimasto esposto a ritorsione. Ma il savio giudeo si trasse d'impaccio brillantemente con questo apologo: in una famiglia, il padre lasciava un prezioso anello di famiglia al suo figlio prediletto; arrivato però a un padre che aveva tre figli e non volendo egli far torto a nessuno perché li amava tutti e tre egualmente fece fare due copie identiche dell'anello e così lasciò a ciascuno un anello lasciandogli credere che fosse l'unico. Sicché tutti e tre rivendicano l'autenticità del proprio anello, ma solo il padre sa quale sia quello vero. Significativamente l'apologo, narrato anche da autori cristiani, è messo in bocca ad un giudeo: sia che questo ne testimoni o meno l'origine letteraria, è significativo che questo approccio pragmatico è attribuito alla religione che era minoritaria e che quindi non poteva assumere un atteggiamento di forza nei confronti delle altre; è significativo anche che questo tipo di approccio non venga percepito come tipicamente cristiano.

LA VIA FANTASTICA LULLIANA:
IL RITORNO ALL'UNITÀ PER LA DIMOSTRABILITÀ DEI DOGMI

Un approccio che sembra unire sia la via francescana della testimonianza, sia quella tommasiana delle *rationes* (ma portata fino alla pretesa di dimostrare gli asserti di fede) è quello di Raimondo Lullo²⁸, il cui nome è tradizionalmente collegato al mon-

²⁷ L'apologo delle "tre anella" è un classico nella letteratura del tredicesimo e quattordicesimo secolo: è riportato dal *Novellino* (alla novella 73; o 111 secondo altra numerazione) e dal BOCCACCIO nel *Decameron* (alla terza novella della prima giornata); rientrava nei repertori: STEPHANI DE BORBONE *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* [ed. Berlioz, 2002]. Sulla vasta diffusione dell'apologo, cf Mario PENNA, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel Medio Evo*, Gheroni, Torino 1952.

²⁸ Traggio queste considerazioni dal mio contributo *La frammentazione della teologia francescana*, in *Storia della Teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, a cura di Giuseppe Occhipinti, Dehoniane, Roma - Bologna 1996, p. 105-114. Le opere lulliane sono raccolte nell'edizione catalana *Obres de Ramon Llull* (a cura di M. OBRADOR e altri), Palma 1906-1950 (21 vol.) e nell'edizione latina *Raimundi Lulli opera latina* (a cura dell'Università di Friburgo), Palma 1959- (tuttora in corso di stampa). In traduzione italiana, insieme ad ampie introduzioni alla vita, all'opera e al pensiero e a bibliografia aggiornata, abbiamo: RAIMONDO LULLO, *Il libro del Gentile e dei tre Savi [Libre del Gentil]* (a cura di Massimo CANDELLERO), Torino, Gribaudo 1986, come pure ID., *Arte breve*, a cura di Marta M. M. ROMANO, Bompiani, Milano 2002, la quale in particolare scrive a p. 29: «Il fattore unificante delle intenzioni di Lullo risiede [...] nell'intento apologetico [...]. La sua visione multiculturale lo porta a sperimentare un nuovo modo di convertire gli infedeli [= Saraceni], che consiste in primo luogo nel non cercare la ragione

do francescano, sebbene egli non facesse parte di alcun ordine religioso. Significativamente, al termine della sua vita, nella autobiografica *Disputatio* con il chierico Pietro si autodefinisce «*phantasticus*», ossia “utopista”, visionario, illuso²⁹, o, in una parola, *sognatore*, auspicando alla fine del tredicesimo secolo l’istituzione di collegi ove insegnare le diverse lingue e formare missionari e dedicandosi alla conversione di tutti gli “infedeli” (innanzitutto i musulmani spagnoli, ma anche gli averroisti latini), «finché il popolo degli infedeli si unisca a quello dei fedeli e si faccia un solo gregge sotto un solo pastore»³⁰.

In Lullo forse per la prima volta compare la tetrade di “pagani”, “giudei”, “saraceni” e “cristiani”: solo questi ultimi tre sono “savi”, avendo conseguito realmente la conoscenza della causa prima che è Dio; il pagano potrà essere tutt’al più filosofo, cercatore dunque della “saviezza”.

Anche nell’opera di Lullo il dialogo è pensato soprattutto per chiarire il punto di vista del cristianesimo stesso.

La tassonomia lulliana delle confessioni religiose è variegata, contando, a parte gli Scismatici, e accanto ai Giudei, i Saraceni, gli Idolatri e Pagani o Tartari (i Mongoli)³¹.

L’atteggiamento di Lullo verso i musulmani è ambivalente: egli (applicando loro il giudizio biblico sugli etnici politeisti e idolatri [cf Sap 13,6-9 e Rm 1,21]) ne ammette la buona fede, ma ne considera inescusabile l’errore³²; la loro legge è da lui considerata falsa [*De fine*, 1 (riga 555)] e non è esclusa la guerra contro quelli tra loro che si mostrassero “peggiori” [*De fine*, 2]; quanto all’atteggiamento dialogico verso i musulmani, esso è finalizzato all’evangelizzazione, ma in due momenti: bisogna rivolgersi innanzitutto ai musulmani “maxime literati” (cioè a quelli che diremmo intellettuali) “perché hanno poca fiducia in Maometto”: «Conuersis autem maioribus Saracenis minores conuerterentur per consequens per maiores» [*De fine*, 1 (riga 182)].

nelle autorità dell’una o dell’altra religione [...]. Inoltre, propone di non limitarsi a confutare gli argomenti dell’avversario con ragionamenti e prove logiche, ma ricostruire una fede su nuove base perché gli infedeli vogliono passare alla religione cristiana non per credenza ma per intelligenza [...]. Ciò avviene tramite la dimostrazione dei misteri della fede, come la trinità di Dio e l’incarnazione di Gesù Cristo, per via razionale (*rationes necessariae*), con ragionamenti di derivazione platonica e anselmiana, ma ricchi di elementi originali».

²⁹ Cf Alessandro MUSCO, *Presentazione*, in LULLO, *Arte breve*, cit., p. 13-14 e n. 6-7, rinviando a Raimondo LULLO, *Phantasticus*, trad. it. di Mario Polia, Il Cerchio, Rimini 1997, p. 29-.

³⁰ Raimondo LULLO, *Liber Natalis* 4.1 (trad. it. a cura di Luca Obertello: *Il libro del Natale – Il lamento della filosofia*, Firenze, Nardini 1991).

³¹ «Et in isto passu cognoscit intellectus, quae lex oportet esse uera, aut lex *christianorum*, aut *saracenorum*, aut *iudaeorum*» [*Ars generalis ultima*, 9.9 (riga 628)]; «Ego, quantum in me est, de gratia tua plus non mereor quam unus Iudaeus uel unus Saracenus; et sic de gratia, quam mihi facis, quomodo tibi possum regratiari? Pro quanto uellem ego esse Iudaeus uel Saracenus, Idolatra uel Scismaticus? Non pro toto, quod sub caelo est» [*Contemplatio Raimundi*, 7]; «Contra Saracenos, contra Iudaeos, contra schismaticos, et contra Tartaros seu paganos» [*De fine*, 1 (riga 64)]. A volte, la connotazione religiosa si confonde con quella linguistica e culturale, come quando Lullo chiede che si formino collegi in cui i cattolici studino le lingue degli “altri”: «Ista quattuor monasteria essent etiam taliter ordinata, quod in uno lingua saracenicam doceretur, in alio iudaica, in tertio schismatica et in quarto tartarica seu paganica» [*De fine*, 1 (riga 143)].

³² «Saracenus namque habet bonam intentionem in negando beatissimam trinitatem et incarnationem; sed tamen propter hoc non excusatur» [*Ars brevis*, 4 (riga 446)].

Ma occorre che ci sia coerenza nei cristiani, perché non accada che un saraceno convertito venendo nei territori cristiani perda la devozione [*De fine*, 1 (riga 519)].

Lullo fu autore in particolare del significativo *Libro del Gentile e dei tre savi*, un dialogo di un pagano con tre savi, un giudeo, un cristiano e un musulmano, sul culto naturale di Dio e la vera religione rivelata. Si noti come il paradigma del dialogo cristiano con le altre religioni si sia trasformato rispetto all'inizio del basso medioevo: dal dialogo di Abelardo tra un filosofo (pagano), un ebreo e un cristiano, siamo giunti al dialogo di Lullo tra un pagano (non filosofo) e un ebreo, un cristiano e un musulmano, tutti e tre "savi", nel senso di filosofi e sapienti insieme.

La *sapienza* è la conoscenza per ragioni necessarie che l'uomo ha di Dio, non solo come principio (ossia come creatore), ma anche come fine (ossia come autore della resurrezione). Perciò è filosofo chi, non avendo tale conoscenza, la cerca senza saperlo; savio è invece chi già la possiede. Ma l'ulteriore conoscenza, non solo di Dio e della vita eterna, ma anche di *come* poter, piacendo a lui, conseguire questa, è la legge: una *via di salvezza* che venendo (per rivelazione) da Dio-principio conduca (per fede) a Dio-fine. Per questo Lullo prende in considerazione come *leggi* solo la giudaica, la cristiana e la "saracena", ma non la legge di natura (che, pur essendo una manifestazione divina, non è una religione positiva) né le religioni idolatriche e orientali (che pur essendo religioni positive, non contengono una vera rivelazione). Ma l'osservanza della legge migliore e più vera è *devozione*, ovvero pietà filiale verso Dio, fondata sulla fede in Cristo, che distingue i fedeli cristiani da tutti gli infedeli.

Fra tutti gli infedeli il più miserevole è il gentile, ossia colui che non è savio e non osserva nessuna delle tre leggi: egli, infatti, non avendo conoscenza di Dio e della vita eterna, è tutto preso dalla vita di questo mondo. Ma se da buon filosofo comincia a meditare sulla morte, «al pensiero che dopo ci sia il nulla» egli è preso dall'angoscia, e meditando e penando in tale modo finisce per abbandonare le sue certezze e ad *errare* nella ricerca di qualcosa che ignora e a pregare non sapendo chi: «Perché sono venuto al mondo, se nessuno può alleviare le gravi pene che soffro? E se mai esiste [...] un soccorso, perché non mi giunge?». La filosofia del gentile è dunque irrimediabilmente *errore* (o vagare errabondo) e ignara ricerca della divina sapienza, ma in questo errare il filosofo è prevenuto da Dio e da lui attirato verso la fonte stessa dell'intelligenza, e qui può (ma non necessariamente deve) imbattersi nella fede e speranza dei credenti e confrontarsi con le ragioni necessarie con cui i savi possono, per meglio liberarlo dalla sua pena e dal suo errore, «dimostrargli e provargli» l'esistenza di Dio e della resurrezione.

A tale scopo è necessaria un'arte e *scienza dimostrativa* di tali ragioni, che consenta di *ricordare* (ossia scoprire, agostinianamente, nel fondo della nostra mente) e di *combinare* le idee, così da dimostrare con certezza la verità.

In virtù di quest'arte è possibile convincere il filosofo a riconoscere innanzitutto l'esistenza di Dio creatore; ed è possibile convincerlo pure a riconoscere la realtà della risurrezione per la salvezza o la condanna eterne. Riconoscendo così Dio come principio e fine della vita umana, il filosofo può, con l'aiuto di una prima illuminazione divina, pervenire alla sapienza, che è comune alle tre leggi giudaica, cristiana e saracena. Ma se è chiaro che Dio è il fine dell'uomo (senza il quale non c'è salvezza), *come* è possibile raggiungerlo? Qual è la legge migliore voluta da Dio, dato che ciascuna delle tre leggi, fondandosi sull'autorità dei propri libri sacri e della propria tradizione, preten-

de di essere la vera via, causando così non solo incertezza, ma anche divisioni e contrasti? Giacché dunque

«dalla pluralità delle leggi deriva una gran quantità di mali [...], quale felicità ci sarebbe se tutti gli uomini aderissero ad un'unica legge e a un'unica fede! [...] Ma visto che non possiamo raggiungere un accordo per mezzo di alcuna autorità, potremmo cercarlo invece per mezzo delle ragioni dimostrative e necessarie»³³.

A questo punto l'*arte* viene dunque nuovamente in aiuto perché permette innanzitutto ai savi delle tre leggi di discutere pacificamente fra loro, per rendersi reciprocamente ragione della propria fede e apprezzare quanto di vero c'è in ciascuna (tutte e tre infatti dipendono da quella prima illuminazione divina), ma anche perché al savio che abbia seriamente indagato permette di stabilire fra le leggi un ordine di maggiore o minore credibilità. Infatti, sebbene «gli uomini siano talmente radicati nelle loro credenze» e così «sia perlopiù impossibile sradicarveli con la predicazione o la discussione», tuttavia «la verità è radicata nell'anima più profondamente dell'errore»³⁴.

In base alla considerazione di queste ragioni, ma con l'aiuto di una maggiore e ulteriore illuminazione della grazia divina (che manifesta tali ragioni come necessarie), è possibile al savio di giungere alla conoscenza della fede cristiana e alla vera adorazione di Dio.

LA VIA IRENICA CUSANIANA:

LA "PACE DELLA FEDE" NELLA MOLTEPLICITÀ E CONGETTURALITÀ DEI "RITI"

Un secolo dopo, il cardinale Niccolò Cusano seguiva una strada analoga ma in direzione opposta, puntando cioè non sulla dimostrabilità degli asserti religiosi, ma sulla loro congetturalità, in base al principio che della verità assoluta possiamo arrivare al massimo ad una "dotta ignoranza".

Anche Cusano, come Lullo (e tutti gli altri medievali) ritiene che «non potest esse nisi una sapientia» e che quindi «prima di ogni pluralità ci debba essere l'unità» [*De pace fidei*, 4/11]; d'altra parte, concede che «magna multitudo non potest esse sine multa diversitate» [1/4]. In altre parole, tutte le religioni possono concordare nell'unità quanto al loro vertice, ma divergeranno quanto all'applicazione alle masse dei fedeli.

Redatto tra il 1440 e il 1445, l'opuscolo *De Deo abscondito*, che nel titolo fa riferimento non solo alla celebre preghiera di Isaia [45,15], ma allo stesso "Dio ignoto" del discorso di Paolo sull'Areopago, si presenta come un dialogo tra un Gentile (inteso come pagano) e un Cristiano³⁵. La differenza tra pagani e cristiani sta nel fatto che questi ultimi riconoscono di non conoscere Dio e quindi si astengono dall'attribuirgli caratteristiche desunte dalle creature (e quindi idolatriche).

Nel 1453, in concomitanza con la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, Cusano pubblica un altro testo celebre: il *De pace fidei*, in cui si afferma la distinzione tra "fede" (la verità religiosa assolutamente trascendente) e le "religioni" e i loro "riti" (ma

³³ ID., *Libre del Gentil*, prologo.

³⁴ ID., *Libre del Gentil*, epilogo.

³⁵ Cf CUSANO, *Il Dio nascosto*, a cura di Lia Mannarino, Laterza, Bari 1995, p. 3-10 e (per le spiegazioni introduttive) X-XIV.

in cui sono compresi in un certo senso anche i dogmi): questi essendo solo congetture non possono dare pretesto a contese.

Qui non troviamo un dialogo semplificato tra pochi interlocutori convenzionalmente distinti, ma un lungo elenco di “nationes” e confessioni religiose. La storia successiva, con la ulteriore differenziazione tra cristiani a motivo della Riforma e con il confronto ravvicinato con le altre religioni extra-mediterranee, porterà ad un esame poliedrico non più riducibile a semplici categorie.

Il culto di Dio può dunque avvenire «in qualibet religione – salva semper fide» [*De pace fidei*, 18/66]: la fede è quella di Abramo, menzionato da Cusano come “padre della fede di tutti i credenti, sia cristiani, sia arabi, sia giudei” [*De pace fidei*, 16/55].

Sebbene Cusano abbia intuito quella che oggi viene definita “la gerarchia delle verità” dogmatiche, tuttavia il suo approccio appare non solo utopistico, ma non in grado di cogliere la pretesa realmente veritativa (e non solo congetturale e rituale) delle diverse religioni.

LA VIA UTOPICA DI MORO: L'INSONDABILITÀ E INVIOLABILITÀ DELLA COSCIENZA

L'approccio lulliano e cusano pur proposto come realistico risulta invece “utopistico”; paradossalmente ci appare oggi molto più realistico (e in parte realizzato) quello dell'utopia di Tommaso Moro.

Sebbene con l'artificio letterario della descrizione di un mondo inesistente e non proposto esplicitamente come modello, Moro tratteggiava in *Utopia*³⁶ (edita nel 1516) una società ideale in cui le religioni coesistessero pacificamente e potessero far liberamente proselitismo, purché in maniera tollerante e rispettosa: ogni zelo imprudente e intollerante va invece bandito, “non tanto per il fatto che disprezza le altre religioni” quanto perché “turba l'ordine pubblico”. Certamente, ancora non si tratta di laicità dello stato in senso odierno, dal momento che l'ateismo pur non punito è comunque semplicemente tollerato.

È vero che nel suo ruolo di cancelliere del Re, dovendo fronteggiare la riforma luterana, Moro sarà più realista; comunque, quando nel 1534 il suo Re gli imporrà il giuramento di fedeltà a lui come capo della Chiesa d'Inghilterra e al suo rifiuto lo farà imprigionare per poi condannarlo a morte, Moro scriverà alcune lettere celebri, fra cui la seguente:

«Io non agisco per ostinazione, ma per la salvezza dell'anima mia, non potendo indurre la mia mente a pensare in modo diverso in merito al giuramento, [...] perché sono certissimo che se dovessi prestare giuramento, arrecherei un dolore mortale alla mia coscienza [...]. In quanto poi alla coscienza degli altri, io non ne sarò giudice; né mai ho spinto alcuno a prestare o a rifiutare il giuramento» [*Lettera a Leder* (1535)].

Quello che è particolarmente impressionante nel testo è l'intuizione che nella sfera della coscienza personale si può salvare l'assolutezza della verità con la tolleranza della

³⁶ Cf Tommaso MORO, *Utopia*, a cura di Tommaso Fiore, con prefazione di Margherita Isnardi Parente, Laterza, Bari 1982, e in particolare p. XXIII-XXIX e 116-119, con la nota 27.

diversità³⁷: chi in coscienza si sente di dover fare qualcosa non per questo sente di dover giudicare chi nella sua coscienza si sente di dover fare altrimenti.

Dopo Moro, l'esplosione delle differenze religiose, tramite la riforma protestante, la reale scoperta delle altre religioni (quelle cioè non mediterranee), la triste epoca delle guerre di religione, hanno portato alla fine del *topos* letterario e filosofico del *dialogo* tra religioni: per alcuni secoli tale *topos* si mutò in quello della *controversia* (cattolica o protestante). La pace di Augusta nel 1555 e quella di Westfalia nel 1648 contribuiranno a maturare il principio della distinzione tra sfera di coscienza e quella di potere.

L'approccio di Moro fondato sulla coscienza sarà capito appieno solo nel Novecento. Nei nostri giorni possiamo, traendo spunto dalla storia, riprendere in maniera nuova il tema del dialogo.

³⁷ In seguito, il tema sarà tematizzato da John Henry NEWMAN nella celebre *Lettera al duca di Norfolk*: «È mia regola obbedire alla Regina e al Papa [...], ma a nessuno di essi io devo assoluta obbedienza [...]. Se non potessi accettare il loro punto di vista sulla questione, allora devo regolarmi secondo il mio proprio giudizio e la mia coscienza [...]. La coscienza è l'originario vicario di Dio» [*Lettera al Duca di Norfolk* (1875), 4-5].