

Guest Editor's Preface

Mystique: between Ethics and Politics()*

Adriano Fabris
fabris@fls.uni.it
Dipartimento di Filosofia
Università di Pisa

What is the reason for dedicating an issue of *Etica & Politica / Ethics & Politics* to mystique? How does mystique fit in with ethics and politics? If we are able to answer the second question we are clearly in a better position to answer also the first, and therefore justify the editorial choice of this on-line journal. In order to do so, however, we should avoid accepting the most immediate and simple answers.

In this age of “return to religion”, a return interpreted and evaluated in different ways, the connection between mystique and politics would seem obvious, to the extent in which mystique is described –as one of the authors here does– as a specific mode of religiosity, a singular “emphasis” present in all religions. To the extent, moreover, in which today religions have again, for better or for worse, a somewhat ‘political’ function (which has always characterized them in their institutional aspects), we should not be surprised that it is possible to identify a number of consequences and precise influences on the public realm also for the mystical experience. And this happens against the intentions of the ‘mystics’ themselves, who wish to detach themselves from the world, “depart” from it.

This is why, for instance, it is possible to study Islam focusing on the Sufi tradition, rather than on its fundamentalist off-springs, as Giuseppe Scattolin does in this issue. It can thus be maintained that, in order to support a “fraternal and pacific life with other religious communities in the human village”, one should favour what might be called an “open” Sufism, which is certainly rooted in its own tradition but, at the same time, is self-critical and critical of its own history”. This is why Simone Weil, as it is shown also by Marco Vannini in his essay, is able to experience the “real and not only alleged Catholicism” which urges inside any religious tradition. Weil does this by emphasizing in each of these traditions, starting with Christian universalism, a specific mystical feature. This is exactly why Claude Geffre’, as it is clearly shown by Alessandro Cortesi, identifies in a “mystique of what is genuinely human”, experienced in Christianity, the path “that can show how in the contemporary cultural context there is a threshold spirituality, which perhaps does not dare call God by name, but tries to find his traces sometimes paradoxically”.

Mystic experience emerges thus as a reference point that we should live and practice if we want to start a real inter-religious dialogue, able to overcome the

current conflicts and to promote a prospective peace. And this is not all. For in the contemporary situation it is possible to identify the ever stronger emergence of clear spiritual necessities, although they cannot be traced to a specific religion; the reference to the sphere of mystique could become a common ground capable of promoting a dialogue that can elicit what is authentically human in us. This would be the “political” function of the mystical approach -if we take the term “political” in a broad sense.

Obviously, we do not fancy that all the problems of the complex situation in which we are living can be solved following this approach: an approach that, if it is followed seriously, is only for few. In fact mystical experience cannot be considered a simple behaviour, nor can it be transformed into a costume or a habit. Simply put: it cannot be turned into a morality, nor can it be conceived as such. The pursuit of spirituality and its eventual ending in an encounter with what is diverse are, in fact, an exception. When they are the norm, we are facing a fraud.

It is perhaps for their radical character that the mystics of all religions are everywhere held in suspicion. To be sure: sometimes the charge of mysticism -as it is shown by Elmar Salmann in his essay devoted to Schleiermacher and Sailer-serves to preemptively discredit those we want to attack. One reason for this is that mystique is the place where all the mythical, imaginative, figurative aspects of a religion emerge and flourish: they are functional to an authentic experience of the divine and to an ever provisional expression of it. This is shown, for instance, by Maurizio Mottolose in his essay on mythical and mystic discourse in the Jewish monotheism. It is in this way that the mystical approach becomes an alternative to the *logos* of the Greek tradition and to the mostly apophantic ways in which it expresses itself. Mystique is thus arbitrarily confined into the dimension of “irrationality”.

The not obvious consequence of all this is that mystical experience, although it can contribute to identify ways towards dialogue and common beliefs between different religions, is often contrasted with ethics as well as with western logic. And when the solutions suggested by these disciplines appear to be inadequate, there seems to be new room for different forms of religiosity. Mystique, in the contemporary situation of intercultural and inter-religious conflict, discloses an alternative path to that of *logos*, or maybe can help broadening the boundaries of *logos* itself. This is perhaps the reason of the suspicion in which mystique is held. This is also the reason why, in all times and in all religious traditions, those who are perceived as mystics are persecuted.

In mystique, however, lies an additional, decisive, extreme possibility, to say the least, of realizing what is typically human. In it there is the possibility to live in diverse and often radically new ways what we are accustomed to describe as

Mystique: between Ethics and Politics

“feeling”, “language”, “experience”, “truth”. Politics can obviously take advantage of all this. And this is also the direction which this issue of “Ethics and Politics” heads to.

(*) *I wish to thank Francesco Gaiffi for his friendly and competent contribution to the preparation of this issue.*

L'esperienza del distacco.

Elementi di una filosofia della mistica()*

Adriano Fabris

fabris@fls.uni.it

Dipartimento di Filosofia

Università di Pisa

Abstract

This essay aims at clarifying the essence of mystical experience in the main universal religions. To this effect, the author investigates the notion of 'detachment' and, from this, conducts a comparative analysis of the modes of detachment actually experimented in some religions as well as in philosophical practice. This is verified through an identification of the specific, paradoxical logic which is typical of any mystic attitude. The essay then aims at a more rigorous characterization of mystic experience, by differentiating it from the realm of ethics and by showing the likely consequences of a mystical approach to politics.

1. *La mistica come qualità: premessa metodologica*

Ciò che voglio proporre in questo scritto è una piccola introduzione filosofica ad alcuni aspetti dell'esperienza mistica. Il fatto che si tratti di un'introduzione filosofica comporta l'assunzione, in vista dell'approfondimento di un determinato «oggetto», del vocabolario e dell'impostazione che sono propri, appunto, della filosofia. Ciò significa che viene accettato il rischio che questo vocabolario e quest'impostazione indirizzino in una ben determinata direzione l'indagine sul tema prescelto, quando addirittura non ne provochino un deleterio fraintendimento. D'altra parte, vista la persistente produttività ermeneutica delle categorie filosofiche, si tratta di un rischio che credo valga la pena di correre, certo muovendosi con le necessarie cautele.

La riflessione filosofica, tradizionalmente, procede infatti per via di domande, alle quali si tenta di dare una risposta definita: una risposta che si configura linguisticamente nei termini di un'asserzione. Una delle domande che si pongono più di frequente, non solo nell'ambito filosofico, ma nel quadro dell'esperienza comune, è: *che cos'è qualcosa?* Anche nel caso della mistica, allora, sembra che si debba iniziare chiedendosi *che cosa* essa, propriamente, è. Ma subito, riflettendo su questa domanda, emergono alcune difficoltà.

Com'è noto, il termine 'mistica' è usato come sostantivo solo nel Seicento. In precedenza questo vocabolo ricorreva piuttosto come aggettivo, come modalità di qualificazione di un altro sostantivo (ad esempio il sostantivo «teologia»). Tutto ciò non è un caso, ma è piuttosto l'indizio di ciò che tenteremo di cogliere come il carattere proprio (sebbene inoggettivabile) della mistica stessa.

Posso subito anticipare, allora, un motivo importante. Non m'interessa (e, in fondo, non lo ritengo neppure possibile) definire *che cosa* è la mistica. Mi preme piuttosto

considerare *come* essa è, quali modalità dell'esperienza, del rapporto religioso, essa pone in opera ed esprime. Anche nel caso della religione, d'altronde, non si può porre la domanda: *che cos'è?*, se si vuole parlare di quest'ambito in termini adeguati e corretti. Piuttosto bisogna chiedersi *come* essa si articola e si realizza.(1)

Ecco dunque, in via preliminare, la mia tesi (espressa paradossalmente in maniera definitoria, perché viene usato qui, forzatamente, un linguaggio che non rispecchia l'oggetto di riferimento). La mistica non è definibile rispondendo alla domanda su *che cosa* essa è, ma è piuttosto da considerarsi, in rapporto alla sfera della religione, una *qualità* della religione stessa, una *modalità della modalità religiosa*, un'*enfasi*, potrei dire, posta su alcuni aspetti di uno specifico rapporto: nella fattispecie, il rapporto fra l'uomo e Dio. Essa dunque non è «qualcosa», ma costituisce uno specifico modo di radicalizzare gli aspetti caratterizzanti una particolare relazione, cioè, appunto, la relazione religiosa. Ecco perché il termine 'mistica' dev'essere inteso, sempre, in modo da far risuonare e da tener presente il suo senso aggettivale.

Un tale modo di avvicinarci ai fenomeni mistici (di ciò bisogna infatti parlare, piuttosto che di una «mistica» generalmente intesa come una sorta di disciplina separata da altre discipline) ci consente di affrontare in modo soddisfacente due problemi che altrimenti sarebbe difficile risolvere. Si tratta delle questioni relative alla presenza di elementi considerati mistici, in una prospettiva più generale, sia nell'ambito di concezioni anche non religiose, ad esempio, all'interno della stessa filosofia, sia nel contesto di religioni diverse da quella cristiana o, quanto meno, nei monoteismi di derivazione abramitica. Se infatti l'elemento mistico viene inteso come una modalità, una «qualità» specifica relativa a un determinato rapporto - non più, dunque, come una sorta di disciplina a sé stante -, allora è davvero possibile rintracciare spunti «mistici» non solo all'interno dell'ambito filosofico, ad esempio nella tradizione platonica e neoplatonica, ma anche in dimensioni religiose extra-cristiane. «Mistico» diviene allora il contrassegno del fatto che sono portati alle estreme conseguenze e che vengono enfatizzati motivi e strutture propri di specifici rapporti, all'interno dei quali l'uomo può trovarsi coinvolto. «Mistico» qui, ancora una volta, sarebbe il radicalizzarsi di alcune specifiche modalità di relazione fra umano e divino: che sono condivise sia dalla filosofia, in alcune sue tradizioni, sia da particolari esperienze religiose.

Ricondurre i fenomeni mistici all'aspetto qualitativo consente dunque di comparare, sulla base di un'analogia strutturale, i diversi modi in cui si realizzano, in ambiti religiosi e non-religiosi, le varie tipologie di rapporto dell'uomo con ciò che lo oltrepassa. Si evita così il rischio di assumere fin dall'inizio, come unità di misura astratta e ritenuta comune alle varie culture, il carattere proprio di una cultura particolare, nella fattispecie quella cristiana, quale criterio per individuare e, magari, per valutare, altri tipi di esperienze. Ma soprattutto si evita il rischio opposto: quello d'introdurre un unico, generico concetto di 'mistica', nel quale espressioni differenti tanto da un punto di vista storico quanto per la loro impostazione di fondo verrebbero a confluire, se non addirittura a confondersi, l'una con l'altra.(2)

2. Significato etimologico e comprensione tradizionale del termine 'mistica'

D'altra parte, tener conto della prospettiva particolare che, per accedere ai fenomeni mistici, siamo indotti ad assumere, pur nel quadro dell'approccio «funzionale» che abbiamo ora proposto, risulta in certa misura inevitabile: basta solo riflettere sull'origine e sull'etimologia che dello stesso termine 'mistica' sono proprie. Com'è noto, infatti, il vocabolo deriva dal greco *myo*. Esso significa letteralmente «chiudere» (le labbra, gli occhi, lo stesso chiudersi, ad esempio, delle ferite). Dalla stessa radice *my*, d'altronde, provengono sia il greco *mysterion*, sia il latino *mutus*.⁽³⁾

Fin dalla sua origine, fin nella sua stessa espressione il «mistico» è segnato dunque dal rimando al silenzio: un rimando paradossale, perché appunto (come nel caso del nulla che è qualcosa) si tratta di un silenzio che ha un nome, che viene espresso. Si tratta anzi di un silenzio che *deve* essere rotto dal mistico stesso, se questi vuole configurarsi come tale. Vedremo più oltre che una tale impossibilità di tener fede a questo compito indicato dall'etimologia dello stesso termine 'mistica' - questa necessità di parlare su ciò di cui bisogna tacere, per usare le parole dell'ultima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein (il quale appunto considera «mistico» tutto quanto eccede l'ambito espresso e controllato dalla lingua pura) - rappresenta uno degli aspetti ricorrenti del linguaggio dei mistici. Essi si consegnano a ciò che è chiuso. E così facendo lo aprono, lo dischiudono. Ma proprio in una tale apertura lo vogliono tuttavia salvaguardare, riaffermandone il carattere di indisponibilità. Si delinea dunque la tensione che contraddistingue la specifica struttura della «logica mistica». Si tratta di una tensione irrisolvibile in maniera dialettica, cioè semplicemente affermando che, in definitiva, ciò che è nascosto è in effetti destinato ad essere rivelato, ciò per cui vige il silenzio finisce necessariamente per essere espresso. Forse il ricorso alla nozione di 'paradosso' potrà aiutarci ad approfondire la questione.

Vi torneremo più avanti. Ora riprendiamo invece la storia del termine 'mistica'. Nella Patristica l'aggettivo *mystikos* viene specificamente a indicare il vero senso, quello nascosto, della parola biblica, che Gesù aveva inteso rivelare, così come, in un collegamento già qui stretto con ciò che possiamo chiamare «esperienza», il manifestarsi di quel Dio nascosto che è e che pur sempre deve rimanere tale. Emerge qui, tuttavia, un elemento importante, che va sottolineato fin da subito: a differenza di ciò che accadrà in epoca moderna, con la decisa soggettivizzazione e psicologizzazione del «mistico», questo legame tra nascosto e disvelato è originariamente un carattere della cosa stessa, non già il risultato di un processo che ha luogo anzitutto nell'uomo. «Esperienza», in altre parole, è rapporto fra due «realità» diverse, cammino dall'una all'altra (*Er-fahrung*), non già processo interno al vissuto in quanto tale (*Erlebnis*).

D'altronde, solo se il «mistico» è strutturalmente inteso come funzione di eccedenza e di enfaticizzazione radicale all'interno del rapporto fra l'uomo e ciò che è «altro» rispetto a lui - un'enfaticizzazione che può addirittura giungere alla paradossale negazione della dualità fra l'uomo e il suo stesso «altro» - è possibile evitare che una tale esperienza venga riassorbita all'interno di un solo termine del rapporto stesso, quello co-

stituito dall'uomo: è possibile cioè evitare il fraintendimento psicologico del fenomeno mistico.

A ben vedere, d'altronde, un siffatto fraintendimento è responsabile di quella trasformazione del termine «mistico» da aggettivo a sostantivo di cui ho parlato. Il carattere mistico, in questa prospettiva soggettivistica, diviene un atteggiamento a sé stante, distinto da altri. Solo di qualcosa che risulta dominabile, in quanto è a me riconducibile, si può avere infatti una disciplina autonoma.

3. *L'esempio di Taulero*

Il «metodo» della mistica, intesa come modalità di rapporto, consiste dunque, etimologicamente, nella *via* della radicalizzazione enfatica: quella in cui ogni elemento è portato alle estreme conseguenze e sperimentato come tale. Ma in quale modo concreto, per quale strada particolare il mistico realizza questa istanza, in lui dominante, verso la radicalizzazione? Quali passi sono effettivamente compiuti sotto il segno di una siffatta inclinazione verso l'estremo?

Il primo movimento che viene compiuto è quello del *distacco*. Si tratta del distacco da tutto ciò che è e che s'impone immediatamente. Si tratta del distacco da tutto ciò che si presenta in termini meramente fattuali e che, pertanto, risulta scollegato da ciò che può fornirgli di senso.

Il tema del distacco, della *Abgeschiedenheit*, è centrale nella riflessione sulla mistica - in quella che si può davvero chiamare una «meta-mistica» - compiuta da Meister Eckhart. E di conseguenza lo si ritrova anche in importanti esponenti della tradizione domenicana che a Eckhart si richiamano. Pensiamo per esempio a Taulero.

Nel sermone per il giorno del Natale su *La triplice nascita* la questione del distacco è messa al centro di una significativa ragnatela di motivi ad essa collegati. Dio stesso, anzitutto, è quel «chiuso», quel «mistico», nel senso etimologico in precedenza indicato, che risulta originariamente (e paradossalmente) caratterizzato da un'interna dinamica. Si tratta di una dinamica che lo spinge al di fuori di sé e che assume la forma di una costitutiva tensione all'apertura. Dio infatti, per Taulero, «non poteva chiudersi in se stesso: egli doveva effondersi e comunicarsi, perché, come Boezio e Agostino dicono, la natura di Dio, la sua qualità, è di effondersi».(4) Dio dunque è propriamente se stesso in quanto si distacca da sé. Egli aderisce a sé sprofondandosi in se stesso e - appunto in tal modo, vale a dire differenziandosi da sé, congedandosi dalla propria essenza per aprirsi ad altro - Egli è se stesso. In Dio la riflessione risulta, in verità, estroflessione.

Questo tema, sia detto per inciso, verrà ripreso con forza anche nella tradizione filosofica dell'idealismo tedesco, ma secondo modalità e con esiti differenti. In Hegel - si pensi alla «Dottrina dell'essenza» della *Scienza della logica*(5) - l'essenza è appunto il *Logos* che sprofonda in sé, nel suo passato essenziale: nel passato, cioè, del suo essere. In tedesco, infatti, il termine *Wesen* rimanda al participio passato *gewesen*. Ma la riflessione è il destino ultimo di quella stessa estroflessione che in tal modo si compie:

e, dunque, lo sprofondare in sé come in qualcosa d'altro non può che recuperare, alla fine, questo «altro» stesso come momento del sé, pervenuto lungo tale via di distacco a una più alta consapevolezza, ad un nuovo e più saldo legame con sé. In Schelling invece – si vedano ad esempio le *Lezioni di Stoccarda* e poi la *Filosofia della rivelazione* - (6) il distacco di Dio da sé, compiuto mediante il suo sprofondarsi in se stesso, si prolunga nell'atto di rivelazione, nell'effondersi e nel disperdersi – nel secolarizzarsi, cioè – della rivelazione nel mondo.

È questo lo spunto decisivo che viene ripreso da Rosenzweig e utilizzato contro lo stesso Hegel. Si pensi al primo libro della *Stella della redenzione*, dove viene delineato appunto questo addentrarsi in sé di un Dio «chiuso», che fa da premessa alla decisione per l'apertura, per la creazione e la rivelazione, analizzate nel secondo libro. (7) In Rosenzweig, però, questa concezione s'incontra con il modo tipico in cui il rapporto apertura-chiusura di Dio – e la stessa «presenza» di Dio nel mondo, la sua *Shekinah* – viene inteso all'interno della letteratura prima talmudica e poi cabbalistica (in particolar modo nello *Zohar*). (8)

Ritornando a Taulero, questo distacco, che risulta caratteristico anzitutto della «cosa stessa», vale a dire di Dio, viene propriamente interpretato nell'ottica del rapporto tra Padre e Figlio, e trova sviluppo quindi in una prospettiva trinitaria. Taulero afferma: «Il Padre nel suo modo di essere si rivolge in se stesso con la sua divina intelligenza: penetra in se stesso, in chiara comprensione, il fondo essenziale del suo essere eterno e per la nuda comprensione di se stesso si esprime totalmente; e questa parola è il Figlio suo, e la conoscenza di se stesso è la generazione del suo Figlio nell'eternità. Egli resta in se stesso in unità essenziale e si effonde in distinzione personale. Così egli entra in se stesso e si conosce, esce poi da se stesso nella generazione della sua immagine che in sé ha riconosciuto e compreso, e rientra infinitamente in sé in una perfetta compiacenza di se stesso. Questa compiacenza si effonde in un amore ineffabile che è lo Spirito Santo: così Dio resta in se stesso, esce da sé e vi rientra. Perciò tutte le uscite sono per rientrare». (9)

Qual è, a questo punto, la dinamica caratteristica dell'uomo? Se egli, biblicamente, è creato a immagine di Dio, secondo la sua somiglianza, è ovvio che la stessa proprietà che il Padre ha di rientrare in sé e di uscirne effondendosi deve trovare riscontro, in maniera corrispondente, anche nella struttura umana. Se Dio è il Padre, l'uomo deve diventare «una madre spirituale di questa nascita divina». (10) Ma in che modo ciò avviene concretamente? Risponde Taulero: «L'anima, sia con le sue facoltà superiori che con quelle inferiori, si è riversata nel tempo e nelle cose temporali per la parentela che le facoltà superiori hanno con le inferiori; così la corsa alle cose sensibili le è molto facile, è pronta a riversarsi in esse e resta priva dell'eternità. In verità ci vuole necessariamente un ritorno in sé perché questa nascita avvenga; deve avvenire un energico rientro, un raccoglimento interiore di tutte le facoltà, le superiori e le inferiori, e dev'esserci una concentrazione da ogni dispersione, così come tutte le cose unite sono più forti, come un tiratore che vuol colpire precisamente il suo bersaglio chiude un occhio affinché l'altro veda meglio. [...] Come tutti i rami escono fuori dal fusto dell'albero, così tutte le facoltà sensibili, concupiscibili e irascibili, sono unite alle su-

periori nel fondo dell'anima: questo è il ritorno in sé. Se deve esserci allora un'uscita, un'elevazione al di fuori e al di sopra di se stessi, noi dobbiamo rinunciare ad ogni nostro volere, desiderio ed agire, non deve restarci che una nuda e pura intenzione di Dio e assolutamente nulla del nostro essere, divenire, desiderare, ma solamente un appartenergli, un fargli posto nella parte più elevata e più intima, affinché Egli possa realizzare la sua opera e la sua nascita e non venga ostacolato».(11)

Questa pagina di Taulero può assumere un valore emblematico all'interno della riflessione mistica generalmente considerata. I motivi e le immagini che in essa emergono ricorrono infatti, sebbene in contesti differenti e con diverse accentuazioni, nell'ambito occidentale come in quello orientale (la metafora della freccia e dell'arco richiama, in tutta evidenza, un'analogia immagine e una pratica diffusa all'interno del buddhismo zen), nella «mistica» antica come in alcune sue riprese contemporanee (il tema dell'attenzione riveste un ruolo essenziale, ad esempio, nel pensiero di Simone Weil).(12) Allo stesso modo, il motivo del distacco si può riscontrare nell'ambito del pensiero antico e della connessa pratica religiosa: sia nella riflessione filosofica e misterica caratteristiche del mondo greco, sia nell'esperienza e nei riti d'iniziazione che risalgono agli albori dell'umanità, e di cui si trovano tracce, ormai sempre più labili, nei popoli d'interesse etnologico. In tutti questi casi si può verificare il ricorrere, in maniere per molti versi analoghe, della necessità di una presa di distanze dall'ambito della vita quotidiana, con le sue apparenti urgenze: un'analogia che, comunque, non deve far scordare la specificità degli ambiti e dei contesti, delle funzioni e dei nessi, all'interno dei quali la tematica del distacco è nei diversi casi coinvolta.

4. *Primo approfondimento: i presupposti del distacco*

In verità, ciò che dev'essere anzitutto approfondito è lo sfondo, il complesso dei presupposti entro il quale opera, nei vari contesti, l'atteggiamento del distacco. Un tale sfondo è rappresentato anzitutto dalla consapevolezza che l'apparenza non è la realtà, che ciò in cui veniamo comunemente coinvolti non corrisponde a ciò che autenticamente è. Ad apparire sono il mutamento, l'oscillazione di bene e male, il susseguirsi di gioia e dolore. Ad apparire è l'instabile, che genera insicurezza. Emerge dunque, come condizione di salvezza, la possibilità di uno smarcamento da quel mondo nel quale siamo immediatamente coinvolti.

Un tale atteggiamento di distacco presuppone dunque un'immagine del mondo a due livelli - il livello del mondo apparente e di quello vero -, un'immagine di cui si è fatto portavoce, interprete e snodo della successiva trasmissione il pensiero platonico. Il distacco diviene così la condizione di possibilità per il passaggio dall'una all'altra dimensione. Esso si configura già come un momento di passaggio: ma lo è come propedeutica negativa al positivo muoversi (all'effettivo itinerario, cioè all'*esperienza*) verso (e all'interno) di un'altra prospettiva. Ecco perché il distacco, nelle tradizioni religiose, è intimamente legato all'atto della conversione.

Abbiamo accennato alla matrice platonica dell'immagine del mondo a due piani sovrapposti, quello dell'apparenza e quello della realtà vera. A ben vedere, in effetti, la distinzione che Platone opera, e che esplicitamente teorizza in alcuni suoi dialoghi, tra il mutevole contingente e la stabile dimensione delle idee non è altro che la ripresa - elaborata in termini concettuali, senza tuttavia rigettare le forme narrative del mito - di motivi che si trovano anche in altre tradizioni religiose: sia in quelle orientali (ad esempio l'induismo o, in ambito cinese, il taoismo), sia in quelle proprie dello stesso mondo greco (con la sua distinzione tra mondo ordinario e sfera del manifestarsi meraviglioso degli dei). Pure in ambito ebraico, d'altronde, è riscontrabile un'analoga separazione tra il livello delle azioni degli uomini e quello da cui proviene l'intervento, sempre possibile, di JHWH.

È necessario dunque discutere in maniera più approfondita i vari modi in cui viene vissuto il distacco, per un verso, dalla tradizione filosofica e, per altro verso, in alcune esperienze religiose. In tal modo credo possa essere chiarito il diverso approccio e il valore differente che viene dato al rapporto con il mondo all'interno di alcune religioni - mi soffermerò soprattutto su ebraismo, cristianesimo e buddhismo -, di contro all'attuale tendenza a fondere e confondere sincretisticamente certi loro aspetti. Di più: ritengo possa venir compreso il carattere specifico della loro presa di distanze dal mondo rispetto all'atteggiamento di distacco che è proprio dell'indagine filosofica.

5. Il distacco nell'ambito della filosofia, della tradizione ebraico-cristiana e del buddhismo.

La propensione al distacco caratterizza non solamente l'ambito specifico della tradizione filosofica, ma rappresenta, più estesamente, un modello di comportamento sovente adottato dall'uomo nei suoi rapporti con il mondo. L'atteggiamento filosofico consiste però, propriamente, nella capacità di cambiare la propria disposizione nei confronti delle cose. Alla sua origine vi è, in primo luogo, la capacità di prendere le distanze, di trarsi fuori da ogni sorta di coinvolgimento e di liberarsi, anzitutto, dall'adesione che ci incatena agli affari quotidiani. Alla base dell'atteggiamento filosofico - ma anche sullo sfondo della cosiddetta mentalità scientifica, nella misura in cui essa trae origine, storicamente, appunto dalla filosofia - c'è insomma la volontà di prendersi una pausa rispetto a ciò che immediatamente viene offerto dall'esperienza. O meglio: c'è l'intenzione di sperimentare in prima persona quella possibilità, insita nella vita dell'uomo, che gli consente di staccarsi da ciò che immediatamente a lui si presenta e che lo coinvolge in tutta la sua impellenza, come qualcosa di apparentemente improcrastinabile.

Questo sguardo distaccato, d'altronde, non deve necessariamente considerare le cose in vista di un qualche scopo o di una particolare utilità, come avviene nella scienza moderna, tecnicamente orientata. Di solito, anzi, accade proprio il contrario: lo sguardo del filosofo appare infatti puramente contemplativo, ovvero si qualifica come «teoretico». La filosofia, tradizionalmente, è infatti teoria ed esercizio di teoria: capaci-

tà, cioè, di guardare le cose sempre «come se fosse la prima volta», per il fatto che, essendoci allontanati da esse, siamo in grado di coglierle secondo differenti prospettive e di fissarle nei loro caratteri più propri. La disposizione al distacco, quindi, non è affatto motivata dal disinteresse nei confronti di ciò che, di volta in volta, viene a coinvolgerci, bensì risulta guidata dall'intento di comprendere la realtà, di considerarla in quanto tale, di porci di fronte ad essa situandoci alla giusta distanza. In una frase: il filosofo si distacca dall'ambito della sua esperienza quotidiana per poterla comprendere meglio, per cogliere il vero contorno e il senso autentico del reale, e per intervenire eventualmente su di esso nel modo corretto.

Diverso è il caso dell'uomo religioso, concepito all'interno della tradizione ebraico-cristiana. Egli infatti vive la sua vita al cospetto di Dio, e dunque la sua esperienza quotidiana è sempre inserita in un'esperienza più ampia, grazie a cui la vita di tutti i giorni acquista il suo senso. Quest'esperienza più ampia è l'esperienza non già di un distacco, bensì, potremmo dire, di un coinvolgimento. L'uomo religioso vive il suo legame con Dio, il *religamen* che definisce il suo essere religioso, nella persuasione – vale a dire: nella *fede* – che ogni suo atto, ogni suo pensiero, se adeguatamente praticati, risultano sempre investiti di un significato che li trascende, sono cioè caricati di un sovrappiù che non è affatto l'uomo a determinare. Ciò vale, in maniera emblematica, per tutti quei modi privilegiati in cui si realizza l'esperienza di coinvolgimento che anima la vita religiosa, e che non possiamo qui approfondire nei dettagli: la liturgia e il culto, la condivisione comunitaria della preghiera e delle opere, la stessa riflessione teologica.

Certo: anche per assumere e mantenere un rapporto di tipo religioso è necessario sperimentare un essenziale distacco, come accadeva nel caso dell'atteggiamento filosofico e come abbiamo visto essere ricordato con forza dalla predica di Taulero. Si tratta tuttavia del distacco da ciò che quotidianamente s'impone come valore per i più e che tale non è, invece, nell'ottica religiosa; si tratta della messa in questione di quella gerarchia di priorità e di urgenze che è resa possibile da un vero e proprio sconvolgimento, da quell'autentico rovesciamento di prospettiva che è dato dalla conversione. E una tale presa di distanze ha il suo approdo non già in una teoria, in un tentativo cioè di spiegare il mondo, bensì nell'assunzione consapevole del fatto che tutto ha un senso – un senso che non coincide con quel senso che viene immediatamente proposto –, che questo senso ci viene donato e che noi siamo chiamati, ciascuno a suo modo, a rispondere all'appello che in esso è celato. In una frase: l'uomo religioso si distacca dall'ambito della sua esperienza quotidiana perché solo in tal modo, cioè nel coinvolgimento in una dimensione di senso donato, nella consapevolezza cioè di vivere in una presenza divina, può dischiudersi la possibilità di un rapporto con Dio e di un pensiero che a Dio è rivolto.

Così, dunque, si determina il distacco come molla di un processo di preliminare abbandono del mondo – come germe, cioè, di una possibile radicalizzazione ed enfaticizzazione «mistiche» – all'interno dei due ambiti «filosofico» (greco) e «religioso» (ebraico-cristiano) predominanti all'interno della tradizione occidentale. Se per il filosofo il distacco è qualcosa a cui bensì si è indotti, ma costituisce un atteggiamento che si

sceglie di mantenere, assumendolo come cifra assunta e voluta - *umana*, quindi, anche se al distacco si può inizialmente essere chiamati da un dio o, perché no, da un demone, come nel caso di Socrate -, per l'uomo religioso del monoteismo ebraico-cristiano, invece, il distacco non è solamente indotto, ma è mantenuto all'interno di un più ampio rapporto con il divino, che da Dio stesso è instaurato e che dunque risulta esso stesso, in ultima analisi, un *dono*, il frutto di un'elezione. In altre parole: nell'ambito filosofico il distacco è un comportamento; all'interno della sfera religiosa, esso risulta funzionale a un più comprensivo rapporto fra uomo e Dio.

A ben vedere, d'altra parte, questa funzione del distacco comunque presente in entrambi i casi - la funzione cioè di rendere possibile il passaggio a una dimensione diversa, a un mondo «altro» - è ben esplicitata dall'esperienza del sogno. La separazione tra sogno e veglia è la forma che qui il distacco viene ad assumere. Al sonno, in ogni caso, si è *indotti*: ci si predispone a dormire, non si *vuole* dormire, giacché questo sarebbe il modo migliore per prepararsi a una notte insonne. E tanto meno si può *decidere* di sognare. Il sogno invece sopravviene: con il suo potere di rappresentarci un mondo parallelo, con la capacità quasi sacrale (ad esempio, quella della divinazione) che, prima della psicanalisi, ad esso veniva riconosciuta. (13)

Una specie di «terza via» rispetto alle modalità di presa di distanza che abbiamo indicato è costituita dall'esperienza e dalla pratica del distacco che possiamo incontrare all'interno della tradizione buddhista. Se nell'atteggiamento filosofico, infatti, ci si distacca dalle cose appunto per poi tornare, con maggior cognizione e in maniera più sobria e lucida, alle cose stesse; se l'uomo religioso, soprattutto in ambito cristiano, si abbandona al distacco rispetto al mondo, al fine di giungere a un rapporto più puro con quel Dio con il quale, in realtà, egli è già sempre in rapporto, il buddhista, invece, si distacca dalle cose, dalla sfera dell'apparenza, per trovare il vero sé: per giungere, in altre parole, all'illuminazione. Qui la realtà è ciò che anzitutto è chiuso, ciò che non appare. L'illuminazione è dunque il modo privilegiato per forzare, repentinamente, questa chiusura. E, a partire da qui, emerge la possibilità di interrompere l'eterno ciclo di nascita e morte: di ottenere, dunque, la liberazione.

La «svolta» del distacco e la sua motivazione sono segnate dalle Quattro Nobili Verità. (14) Non si ha a che fare, qui, con una rivelazione, con un Dio che indirizza e sollecita al distacco: è il fatto del male, della sofferenza, della morte ciò che impedisce l'immediata adesione al flusso della vita, ciò che spinge a prendere le distanze. E un tale distacco, per essere efficace, non può limitarsi alle cose del mondo, ma deve anzitutto coinvolgere il sé. Esso dev'essere il modo in cui l'uomo fa i conti con se stesso e dunque si predispone nel modo giusto al cammino della liberazione, sorretto dalla certezza che tale liberazione, appunto, è possibile. Non si approda insomma, prendendo le distanze dall'apparenza, ad una sorta di mondo «parallelo» e sovraordinato: si giunge invece all'estinzione dell'egoismo e dell'illusione, alla liberazione da tutto ciò che è causa di attaccamento all'esistenza terrena. Questo è il *nirvana*: uno stato di lucidità nel quale tutto ciò che in precedenza sembrava reale ora appare, ancora una volta, sotto il velo del sogno.

6. *Ulteriore approfondimento: la «logica» del distacco e le ragioni dell'identità*

Abbiamo dunque visto, mettendoli a confronto, i modi in cui si può realizzare, in ambiti diversi, la possibilità del distacco da ciò che immediatamente s'impone, anzitutto ai nostri sensi. In relazione con queste specifiche modalità si delineano allora modi diversi d'intendere l'elemento «mistico». E soprattutto emerge con chiarezza come la concezione del distacco che si trova così efficacemente espressa in Taulero, ad esempio nei passi che abbiamo in precedenza citato, rimandi a quella struttura concettuale, attraversata da un irriducibile dualismo e tale da porre l'uomo in una situazione di costante «eteronomia» (come direbbe il maestro zen Hisamatsu, rileggendo a suo modo Kant),⁽¹⁵⁾ che è propria della tradizione ebraico-cristiana.

Ora però dobbiamo compiere un passo ulteriore, proprio mirando all'ulteriore approfondimento filosofico di tali strutture. Dobbiamo andare al cuore di un tale dualismo ed esprimerlo mediante le categorie che la filosofia ha elaborato. Si può così cercare di cogliere la peculiare «logica» che sovrintende a una tale dinamica.

Se assumiamo un'ottica filosofica, dialetticamente scaltrita, il distacco si trova ad essere esplicitamente correlato a una preliminare unità, che si presenta secondo due aspetti. Si tratta in primo luogo di quell'unità impura, legata al mondo sensibile, da cui chi intraprende un percorso mistico vuole anzitutto prendere distanze; si tratta poi di quell'unità sempre già anticipata – nella rivelazione di Dio, da una parte, e nella fede e nella speranza del credente, dall'altra, – che imboccando la via del distacco egli mira a ottenere. Per esprimerci con un linguaggio filosofico, si ripropone qui la distinzione – il che vuol dire, insieme, il rapporto – fra differenza e identità.

Possiamo dire, utilizzando questo vocabolario, che lo specifico carattere del mistico si caratterizza per la sua tendenza verso l'unificazione: un'unificazione che, tuttavia, viene intesa e si sviluppa in modi diversi. Nel «mistico», in altre parole, è fatta esperienza di (e nel contempo è messo in gioco) un peculiare rapporto con l'*identità*. Si tratta dell'identità da cui si parte, a cui si vuole pervenire, e che il mistico peraltro ritiene sempre già presente e comunque raggiunta. Anche qui emerge dunque un paradosso, che dev'essere chiarito. E chiarendolo si può comprendere il ruolo che la stessa differenza gioca in rapporto a tale identità.

Abbiamo già detto che si possono distinguere due tipi di coinvolgimento all'interno di una dimensione unitaria: quello della vita quotidiana, da cui ci si vuole distaccare, e quello al quale si vuole pervenire nell'esperienza mistica. Fra questi due ambiti si apre una differenza che dev'essere colmata. Questo è appunto il compito dell'esperienza, intesa nel senso di un reciproco rimando di mediazione e immediatezza. L'esperienza, in altre parole, è il modo in cui la differenza tra l'identità (impura) di partenza e quella (estatica) di arrivo trova la sua articolazione.

Ma come si può intendere l'identità a cui il mistico perviene? E come può essere articolato il passaggio tra punto di partenza e punto di arrivo? Possiamo schematicamente indicare alcune delle tipologie più frequenti da cui un tale legame può essere caratterizzato.

6.1. Il tipo *sensibile*: l'unità si compie nel gustare, nel toccare, nell'udire, piuttosto che nel vedere. L'«esser presi» supera la distinzione tra soggetto e oggetto, che è ancora presente nella vista. Sono all'opera invece altri sensi: dall'*udito*,⁽¹⁶⁾ al *gusto*,⁽¹⁷⁾ fino al *tatto*.⁽¹⁸⁾

6.2. Il tipo *gnostico*: l'unità è determinata e resa possibile dalla conoscenza. La conoscenza è intesa come un processo nel quale il conoscente si assimila infine al conosciuto. Si ritiene, per questa via, di poter giungere alla salvezza. Una tale salvezza consiste nel fatto che, sapendo, si è presi, in questo sapere, da ciò che – ovvero da chi – non può essere chiamato, propriamente, «oggetto» di questo sapere stesso. Si tratta di un modello che si ripropone molto frequentemente nel mondo antico, tutte le volte cioè che la conoscenza assume tratti misterici e salvifici. E proprio nel momento poi in cui alla conoscenza viene attribuito un tale ruolo abbiamo lo gnosticismo vero e proprio, con cui il cristianesimo ha combattuto fin dalle sue origini.⁽¹⁹⁾ Nel cristianesimo, infatti, la salvezza è connessa a una rivelazione, viene cioè da altro, e dunque non è il frutto di un processo conoscitivo attuato dall'uomo. Ancora una volta, in altre parole, viene sottolineato il primato del rapporto – di un rapporto che è sempre rapporto fra due elementi – contro la sua riduzione a uno dei due termini coinvolti.

6.3. Il tipo *pratico*: l'unità, qui, è resa possibile dall'azione regolata dell'uomo, che si compie ubbidendo a particolari precetti divini. Si tratta ad esempio del modello ebraico quale viene esemplificato nella *halakah* talmudica. Qui l'unione con Dio si realizza intendendo ogni azione, anche la più umile, come ubbidienza al comando divino: nell'ottica, cioè, di quello che nella preghiera cristiana viene espresso dal «sia fatta la tua volontà». Il *chassidismo* (attivo in Europa Orientale soprattutto tra il Sei e il Settecento) è il singolare esempio di questa *mistica pratica*, come mostrano i famosi testi raccolti da Martin Buber.⁽²⁰⁾

In tutti questi casi, dunque, l'unità che vuole essere raggiunta dal mistico assume il carattere di una *negazione di quelle differenze* che si determinano nell'ambito dei sensi, del sapere, della prassi. Ma l'immediatezza, in realtà, non è la risultanza dialettica della mediazione. In ambito mistico si ritiene infatti che l'immediatezza, l'unità, sia qualcosa di originario. E ciò accade in virtù di una specifica serie di *inversioni*, di cui abbiamo già avuto qualche cenno negli esempi a cui ci siamo riferiti. Nella prospettiva del mistico, infatti, io non gusto, ma sono gustato; non conosco propriamente, ma sono indotto alla conoscere (ed è ciò che lo gnosticismo propriamente detto contesta); non agisco di mia libera volontà, ma ubbidisco a un precetto che proviene da una dimensione «altra».

Più ancora, va segnalata l'inversione fondamentale all'interno di tali rapporti: quella che mette in crisi la successione «temporale», «cronologica», che ancora li contraddistingue. È solo apparente, infatti, il cammino che parte dal coinvolgimento in una dimensione di quotidianità, si distacca da esso e articola la differenza tra punto di par-

tenza e punto di arrivo in un'esperienza che giunge in vario modo alla vera unificazione. Giacché solo se si è in qualche modo già partecipi di un'unità originaria ci si può volgere nuovamente ad essa. «Il Regno di Dio è già venuto»: solo per questo motivo, infatti, esso potrà ritornare.

Ecco, allora: in questa dimensione unitaria già sempre abitiamo, più o meno consapevolmente. I mistici sono coloro che la avvertono (*fedè*) e da qui muovono fiduciosi (*speranza*) al fine di realizzare, per sé e per tutti, il dominio della piena identità (*amore*). L'inversione che viene messa in atto indica appunto questo: il fatto che la scissione originaria non è altro che illusione.

In questa prospettiva, dunque, possono essere ripensati alcuni temi centrali della storia del pensiero filosofico e religioso. Il recupero dell'origine, che è già *in interiore homine*, assume i caratteri del ricordo, della memoria, della *reminiscenza*; la radice del «futuro» è già nel «passato»; l'«esterno» è già «interno»; ciò che si vuole ottenere è in realtà sempre già posseduto. Si veda a questo proposito l'immagine del tesoro nascosto che non si sa di avere, e soprattutto il riferimento alla figura della perla, presente ad esempio in un testo contenuto negli *Acta Thomas*.⁽²¹⁾

«Tutto è uno», allora, già da sempre. Il dualismo è frutto di un'illusione. Ma l'apparenza è sempre già superata, anche se, come in una sorta di incomprendibile, scandalosa «follia», esso continua a riproporsi. In verità invece, come dice Eckhart: «Molta gente immagina Dio lassù e noi quaggiù. Ma non è così: Dio e io siamo una cosa sola». ⁽²²⁾ Ma le cose stanno davvero in questo modo?

7. Identità e differenza

Anzitutto va premesso che le nozioni che abbiamo fin qui usato, e di cui abbiamo cercato di esplicitare la particolare «logica» (identità, differenza, unità, unificazione, distacco), non indicano stati psicologici o caratteristiche esistenziali, ma strutture di rapporto: esprimono, in altre parole, la *situazione* in cui il rapporto mistico, nella sua specifica modalità, si viene a determinare. Se le cose stanno così, tanto basta per evitare qualsiasi forma di riduzionismo, che cerca di spiegare ogni cosa riconducendola appunto a un solo termine del rapporto. Ma, se si sottolinea che quello del rapporto non è solamente il punto di partenza, ma l'ambito in cui lo stesso mistico si trova a compiere la propria esperienza, allora non possiamo che ricavare da ciò anche una critica all'onnicomprendensiva pretesa unificante e, soprattutto, uniformante di certa filosofia e di certa cosiddetta «mistica». Ogni rapporto si compie infatti sempre nel contesto di una differenza: una differenza che, tuttavia, non viene mai superata definitivamente o risolta.

Sviluppiamo questo aspetto. Il mistico, e non solo lui, si sente estraneo al mondo, si sente «altro» rispetto ad esso. Questo è il suo punto di partenza, ma è anche, con le dovute specificazioni che abbiamo indicato, il punto di partenza della filosofia. Il quest'ottica si comprende la funzione del distacco, che abbiamo analizzato con riferimento a Taulero. Ma il distacco non è un atto, compiuto dall'uomo o indotto da

Dio: il distacco, in ultima analisi, è uno *stato*, è una *condizione* dell'uomo. Esso costituisce la dimensione *fattuale* in cui l'uomo si trova a vivere. Si tratta, per usare un linguaggio teologico, della condizione di peccato.

Di ciò parla appunto il capitolo terzo del libro della *Genesi*. Qui, dopo il racconto della creazione dell'universo e dell'uomo, viene infatti descritta la figura di *Adam*: l'uomo in generale, ma poi, anche, il nome proprio del primo uomo che abita nel giardino di Eden. Egli vive appunto in simbiosi con le altre creature. con le quali è in una relazione immediata e sulle quali ha dominio, in quanto le chiama imponendo loro un nome; ha una compagna che gli è simile, perché è stata tratta da lui; non sente la sua condizione come un peso, perché non si rapporta a sé: non prova cioè vergogna per la propria nudità. Ma per intervento del serpente e per sollecitazione della sua compagna l'uomo si rende conto che qualcosa gli manca. Egli vuole acquisire anche la saggezza, vuol essere in tutto e per tutto simile a Dio, vuole «conoscere il bene e il male»: una locuzione ebraica che indica appunto la conoscenza della totalità. Si tratta di un'istanza che si realizza attraverso un atto di appropriazione e di assimilazione dell'estraneo, mangiando cioè il frutto dell'albero proibito: un atto nel quale *Adam* esercita il sapere e con il quale egli diviene in grado, appunto, di continuare ad esercitarlo. Ma tale acquisizione di conoscenza comporta un distacco dalla simbiosi paradisiaca, che dunque assume la vaghezza dei contorni mitici, determina la perdita dell'originaria partecipazione al tutto e provoca, in ultimo, una separazione anche da se stesso: gli consente cioè di riconoscere la propria nudità e lo costringe a dissimularne l'apparizione sotto l'apparenza delle vesti. Si tratta di un distacco che nel testo biblico è interpretato come caduta, come decadimento, e che viene sancito da Dio stesso nella forma di una maledizione e di una cacciata dal giardino. Inizia così il cammino dell'uomo nel mondo e nella storia, accompagnato bensì dal sapere e dalla capacità di discernimento, privo però del potere di ricongiungere di nuovo, una volta per tutte, ciò che nella conoscenza è pur sempre costretto a separare.⁽²³⁾

Ecco allora: nella prospettiva della narrazione biblica l'uomo storico, dopo la caduta, non può che vivere in una condizione di separatezza e di scissione. La conoscenza fine a se stessa è il modo di praticare e di perpetuare una tale condizione. La sfida della religione è quella di tentar di riunire - pur continuando l'uomo, su questa terra, a vivere in una situazione di peccato - ciò che risulta ormai irrimediabilmente disgiunto. Ogni via breve, ogni scorciatoia che può essere escogitata, non è in grado di ricomporre ciò che è stato infranto. O, almeno, non lo è per la tradizione ebraico-cristiana: per la quale la religione è appunto il *religamen* che collega, senza mai pretendere di annullare le differenze, due termini incommensurabili.

Non basta tuttavia dire che questo, appunto, è il carattere della religione nell'ambito ebraico-cristiano per giustificare, da un punto di vista filosofico, la permanenza della dualità e, con essa, il paradosso di un'unità nella differenza e di una differenza nell'unità quale sfondo dell'esperienza e del pensiero mistici. Né è sufficiente solo sottolineare, sulla scia di quanto è espresso nella narrazione di *Gn 3*, il mero imporsi di una tale fattualità. Da un punto di vista filosofico, infatti, il problema è più complesso: è il problema relativo al permanere di una fattualità originaria anche nel caso

di quelle concezioni che vorrebbero invece dissolverla: che vorrebbero affermare, cioè, che «tutto è uno».

Non basta, a questo proposito, segnalare il fatto che il linguaggio dell'uomo, in cui la stessa tesi unitaria viene espressa, è esercizio e articolazione di una dualità.⁽²⁴⁾ Bisogna invece rivendicare il carattere di irriducibile fattualità della stessa tesi che intende dissolvere la attualità del presupposto; si tratta di segnalare *il fatto che* questa stessa tesi, variamente declinata, per cui «tutto è uno» *non è in grado di assorbire in sé quella fattualità che è insita nel suo stesso imporsi*. E che, con l'emergere di tale attualità, si ripropone un dualismo che può assumere varie forme: quello che sussiste tra chi assume questa tesi e la tesi stessa; quello che si riscontra, più in generale, tra l'apparenza e la realtà; quello, ancora più fondamentale, tra l'imporsi inevitabilmente immediato della mediazione, al di là del riconducimento, più o meno esplicitamente dialettico, dell'immediatezza entro l'ambito delle articolazioni mediate e mediabili.

Si apre dunque lo spazio per una «logica del paradosso», che dev'essere opportunamente sviluppata. E il mistico è appunto colui che vive e porta alle estreme conseguenze un tale paradosso. Il «mistico», per dir così, è l'abitatore del paradosso.

8. Per un abbozzo di conclusione: il paradosso della mistica

Il paradosso del mistico è dunque quello legato al particolare modo in cui vengono articolati i rapporti tra *identità e differenza*, tra *assimilazione e distacco*, tra *unità e lacerazione*. Distacco, lacerazione, differenza, non sono insomma da pensare in funzione di una unità. Questa è sempre differita, mai pienamente posseduta, e rimarrebbe tale anche qualora fosse posseduta davvero. La condizione dell'uomo non è oltrepassabile *se l'uomo rimane uomo*. Non lo è, anzi, proprio perché *l'uomo rimane uomo*. La promessa del serpente (*eritis sicut Deus*) si rivela dunque un inganno.

Il paradosso del mistico è dunque quello per il quale l'unità è *nella* differenza e la differenza è *nell'*unità, la lacerazione abita l'identità e l'identità si trova *nella* lacerazione. Emerge qui una reciproca appartenenza strutturale, che si realizza nei modi che abbiamo accennato e che non trova affatto una sua risoluzione dialettica. Lo impedisce, infatti, la fattualità che contraddistingue tali nozioni, intese come contrassegno di una particolare *situazione* dell'uomo: una fattualità che comporta una lacerazione e che si esplicita nell'imporsi della stessa identità anticipata e perseguita. Il mistico - lo ripeto - esprime questo paradosso e, attraverso di esso, esercita la sua funzione di radicalizzazione e di enfasi del religioso.

Il modo consueto in cui ciò accade è quello che corrisponde alla fattualità lacerata con un'analogia lacerazione. La ferita viene allargata, non richiusa. O meglio: essa viene chiusa, secondo uno dei sensi etimologici di *myo*, in precedenza richiamati, proprio attraverso una nuova lacerazione. In ciò si sperimenta l'amore spirituale. Per riprendere un'immagine di Lucrezio, infatti, l'amore è quella ferita che non può più essere rimarginata, e dove il sangue che da essa sgorga scorre verso colui che l'ha provocata.

Nell'esperienza mistica, allora, solo approfondendo la lacerazione si può rispondere al *vulnus* che da altrove proviene. Di nuovo: non già in un senso dialettico, ma nell'ottica della speranza di un nuovo incontro, per la fede sempre possibile. Il mistico, così, è chiamato a rispondere alla situazione di distacco, nella quale si trova a vivere, con la disponibilità a un analogo distacco: non più quello determinato dal desiderio di «conoscere il tutto», bensì quello esercitato nei confronti del mondo (nel quale si continua a vivere, paolinamente, «come se non» ci si vivesse) e di se stessi (rispetto alla volontà di assimilare ogni cosa, cioè di renderla simile a sé, considerandola in base alla propria misura). Solo così, al Dio che ci lascia spazio, è possibile rispondere facendo spazio.

Note

(*) Questo testo si è giovato, per alcuni suoi spunti decisivi, dalle sollecitazioni che mi sono venute nel corso delle lezioni tenute negli anni accademici 1997/98 e 1998/99 presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma, nell'ambito della specializzazione in "Filosofia e mistica". Desidero ringraziare Elmar Salmann per l'occasione preziosa, che mi ha offerto, di discutere pubblicamente queste idee, che si sono sviluppate anche grazie al confronto con i testi di Marco Vannini (si veda in particolare il suo *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato - AL - 1996).

(1) Cfr. A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, 2002²; *Id.*, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2004.

(2) Una tale confusione di piani e momenti diversi all'interno di ciò che in generale può essere chiamato «mistico» si ritrova ad esempio dalla *Nota introduttiva* (1962) preposta alla pur utilissima e importante antologia di E. Zolla *I mistici dell'Occidente*, nuova edizione riveduta, 2 voll., Adelphi, Milano 1997.

(3) Cfr. ad esempio, in merito, la voce *Mystik* redatta da J. Sudbrack in P. Dinzelsbacher (a cura di), *Wörterbuch der Mystik*, Kröner, Stuttgart 1989.

(4) Taulero, *La triplice nascita*, in *Il fondo dell'anima*, a cura di M. Vannini, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 33.

(5) Cfr. G.F.W. Hegel, *Scienza della logica*, vol I, "La logica oggettiva", Libro II, "La dottrina dell'essenza", trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1978.

(6) Cfr. F.W.J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda (1810)*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990; *Id.*, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972.

(7) Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985.

(8) Cfr. *Le Zohar*, trad. fr. a cura di Ch. Mopsik, Verdier, Paris 1981, sgg.

(9) Ivi, pp. 33-34.

(10) Ivi, p. 34.

(11) Ivi, p. 35.

(12) Cfr. S. Weil, *Quaderni*, ad es. vol. II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.

(13) Si vedano, tanto per fare alcuni esempi in ordine sparso, i sogni inseriti nei dialoghi platonici (il mito di Er), il sogno contenuto in *Intorno alla virtù* di Zosimo di Panopoli, il *Somnium Scipionis* di Cicerone, il sogno del faraone biblico, quello di Ezechiele e quello di Costantino all'origine della tradizione cristiana. Nei «sogni» di Jean Paul, invece, l'esperienza di un mondo «altro» viene messa al servizio, con evidente paradosso, della negazione di una tale dimensione trascendente. Lo attesta il famoso *Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*, pubblicato nel 1796 all'interno del romanzo *Siebenkäs*. Esso può essere produttivamente messo a confronto con un altro sogno, che nello stesso *Siebenkäs* è pubblicato di seguito: *Il sogno nel sogno*. Ambedue sono accessibili in traduzione italiana nel volumetto: Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997.

(14) (1) La vita è sofferenza; (2) La sofferenza è causata da desiderio / sete / attaccamento / egoismo; (3) Dalla sofferenza è possibile liberarsi; (4) Il cammino verso la cessazione della sofferenza è articolato dall'Ottuplice Sentiero.

(15) Cfr. Hôseki Shinichi Hisamatsu, *Una religione senza Dio. Satori e ateismo*, trad. it. di S. Fadda, Il melangolo, Genova 1996.

(16) Cfr., come luogo emblematico in cui viene ad espressione, nel rapporto con Dio, un vero e proprio scarto fra vedere e udire, il passo di *Es* 3, 4.

(17) Dove in definitiva io sono non già colui che assapora, ma colui che viene assaporato. Si veda quanto afferma Nicola Cabasilas a proposito dell'eucarestia: «Il cibo naturale è assimilato da chi lo assorbe: pesce, pane o altra vivanda divantano sangue umano. Nella comunione avviene tutto il contrario: è il Pane che cambia, trasforma, assimila colui che mangia, e siamo mossi e viviamo in funzione di quel Pane, della vita che è in esso».

(18) Il tatto è il modo di realizzare nei termini più puri l'immediatezza di un rapporto: si veda a questo proposito già Aristotele, *Met.* XII, 1072b, 21. In questo passo il pensiero immediato è un «pensiero che tocca», nel quale cioè scompare la differenza tra toccare e toccato.

(19) Ireneo, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e, per la nuova edizione, di G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997.

(20) Si vedano ad esempio, di Martin Buber, i testi raccolti in *La leggenda del Baal-Schem*, a cura di D. Lattes, Crucci, Roma 1978 e in *I racconti dei 'Hassidim*, trad. di G. Bemporad, Guanda, Parma 1992.

(21) Cfr. *Il canto della perla*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1990.

(22) Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Tannini, Adelphi, Milano 1994, p. 111.

(23) Per questa lettura del mito della caduta mi sono rifatto soprattutto a W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Opere*, vol. I, pp. 177-93.

(24) A ciò si potrebbe rispondere al modo di Severino in *Oltre il linguaggio* (Adelphi, Milano 1992), oppure di Levinas all'inizio di *Altrimenti che essere* (1974; trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983) vale a dire identificando un livello pre-

linguistico di cui il linguaggio, attraverso un tradimento, fornirebbe tuttavia una precaria espressione.

Le forme di Dio e la tradizione rabbinica.

Per una fenomenologia del discorso mitico e mistico nel monoteismo ebraico

Maurizio Mottolese

mmottolese@hotmail.com

ABSTRACT

Based upon a rigorous monotheism, Jewish thought usually attributed to the One God a wide plurality of faces, forms, and names – a trait which resembles mythical types of religious literature. This essay intends to revisit this essential paradox, in the light of recent research, focusing particularly on rabbinic texts. It attempts to clarify to what extent and in which ways the linguistic representations of a God with anthropomorphic and anthropathic features were allowed and legitimated by the Jewish sages. It seems that they were indeed well aware of the implications connected to the Scriptural, as well as their own employment of those verbal icons. They therefore employed various strategies of discourse (some of them micro-linguistic, some others macro-linguistic), in order to keep the vivid experience and imagery of divine forms and feelings within the framework of a monotheism which had finally to reject any instance of idolatry (that is, plurality, transparency, stark hypostatization of the images...). Those strategies of discourse were then elaborated or rejected in later stages of the Jewish tradition, especially within the debates on divine attributes and emanations, in which took part both philosophers and mystics of medieval Judaism.

I. Ogni tradizione religiosa si imbatte costantemente nella questione se sia possibile percepire aspetti del divino o pensare le sue qualità, dire i suoi Nomi o dar corpo alle sue Immagini. All'interno del mondo ebraico, la questione assume un rilievo particolare, proprio per il suo carattere acutamente problematico e persino paradossale: come – nel contesto di un monoteismo rigoroso, basato sul culto di un Dio unico e trascendente, di cui “non ti farai immagine alcuna” – si possono esperire, pensare o dire le forme di Dio, aspetti segnati dalla molteplicità e dalla materialità? La questione non solo percorre tutta la storia del Giudaismo, ma marca uno scarto fra le sue molteplici tradizioni interne: proprio come avviene in altre religioni, essa diventa cruciale nelle componenti “mistiche”, in cui l'esperienza religiosa si fa particolarmente intensa.⁽¹⁾ L'obiettivo di questo studio sarà di ricostruire – in un quadro arbitrariamente organico – le coordinate in cui si muove il pensiero ebraico su questi temi; a tale scopo, saranno per lo più utilizzati materiali della letteratura rabbinica già individuati e discussi in ricerche precedenti. Questi materiali e quelle coordinate, come accenneremo, furono essenziali per le elaborazioni mistiche del Giudaismo medievale.

Due premesse storico-culturali sono necessarie, benché forse scontate. Punto di partenza di ogni prospettiva ebraica è la Bibbia, un corpus di testi e tradizioni che presenta posizioni ampiamente variegata e non facilmente schematizzabili proprio sul tema in questione. Da un lato, emerge un Dio personale, vicino all'uomo per i suoi tratti fisici (antropomorfismi) o per le sue qualità caratteriali (antropopatismi),

legato all'uomo da una relazione a più livelli, pronto persino ad abitare le dimensioni spazio-temporali del mondo terreno; dall'altro, non mancano accenti sul carattere tutto spirituale e oltre-mondano del Dio Creatore. Da un lato, l'esperienza religiosa del popolo d'Israele sembra comprendere eventi teofanici, luoghi e tempi sacri, apparizioni e condiscendenze di entità divine o semi-divine; dall'altro, il suo culto monoteistico trova la propria identità attraverso la polemica contro l'idolatria e le immagini. Indubbiamente, immanenza e trascendenza del divino, modelli visivi e modelli acustici della rivelazione, iconismo e aniconismo, istanze mitiche e istanze di de-mitizzazione si alternano o si intrecciano nelle diverse tradizioni dell'antico Israele.⁽²⁾ Così, gli interpreti di ogni epoca troveranno nella Scrittura tutti i fili aggrovigliati della questione con cui abbiamo aperto: come debba intendersi l'antropomorfismo divino (Dio come *Anthropos*, *Persona*) o il teomorfismo umano (*Homo imago Dei*); se sia possibile vedere Dio o almeno alcuni suoi aspetti; in che senso può essere pensata la sua presenza o gloria, la sua manifestazione o discesa; se sia dato ascendere o unirsi alle sue dimensioni (*apotheosis*) o ci si debba limitare ad apprendere e seguire le sue vie (*imitatio Dei*)... Di più, ogni lettore - sempre di nuovo, nel corso di innumerevoli dibattiti simili - potrà trovare appigli per il proprio approccio interpretativo. Per fare un solo esempio: il racconto biblico in cui Mosè parla con Dio "faccia a faccia" (Es. 33, 11) diverrà il paradigma di ogni esperienza mistica positiva, mentre l'affermazione che segue di poco nella stessa pericope biblica - "[Dio disse:] ma tu non potrai vedere il mio volto" (Es. 33, 20) - sarà presa a fondamento di ogni mistica apofatica e di ogni teologia negativa.⁽³⁾ Nonostante il sovrapporsi di tendenze diverse e inconciliabili nella stesso canone fondamentale, sembra delinearsi almeno un'opzione ben precisa, che segnerà a fondo tutto il pensiero ebraico successivo. Il Dio d'Israele ha la capacità di manifestarsi agli uomini secondi modalità e aspetti diversi; al suo donarsi in immagine corrisponde una capacità umana di immaginare e rappresentare il divino. Questo incontro nell'immagine può avvenire, tuttavia, solo mediante un linguaggio appropriato e una pratica rituale ben definita. In particolare, la rappresentazione visiva del divino - basata sulle immagini fisiche (scultura, pittura) - viene considerata come idolatria e dunque proibita; al contrario, la rappresentazione linguistica - basata sulle immagini verbali - viene nel complesso legittimata e permessa.⁽⁴⁾ Per una serie di motivi su cui cercheremo di dire qualcosa più avanti, la gran parte della tradizione ebraica manterrà all'icona verbale - all'immagine nel medium del linguaggio verbale - uno status particolare: da qui, quel rigoglio di forme vive e carnali, di narrazioni realistiche e materiali, che dominano quasi tutte le vie dell'immaginario e del discorso ebraico, anche quando sono in questione i livelli superiori del reale. La seconda premessa riguarda non la matrice dell'elaborazione rabbinica (la Bibbia nelle sue diverse componenti), ma il contesto storico-culturale in cui essa si formò. Oggi sappiamo molto di più sugli enormi sommovimenti che attraversarono la cultura ebraica fra il II secolo a.C. e il II d.C.; e una seria ricerca sul pensiero rabbinico non può non tenerne conto. Mi si permetta solo un breve

accenno a quattro elementi cruciali di quel quadro caotico. 1) A partire dall'epoca del Secondo Tempio, si erano diffuse correnti ebraiche di tipo apocalittico o estatico, spesso inclini a una mistica visionaria (quale emerge nei testi apocrifi e pseudo-epigrafici, negli scritti su Enoch, nella letteratura sui Palazzi o sul Carro celeste, ecc.). 2) Che la loro origine fosse fuori o dentro i confini incerti del mondo giudaico, vari circoli gnostici si avviavano a costruire speculazioni mitiche complesse sulla base delle immagini del mondo celeste ricevute dalla tradizione ebraica. 3) Da parte sua, il Giudaismo alessandrino aveva accolto decisamente il pensiero greco e cominciava a riesaminare tutta la tradizione e il suo discorso su Dio sulle nuove basi della metafisica: allegorizzando o rimuovendo le immagini antropomorfe, mediante una speculazione sugli intermediari, la teologia negativa, ecc. 4) Infine, una costola dell'Ebraismo andava parlando di un Dio non solo rappresentato in forma umana, ma realmente incarnato nelle fattezze sensibili di un uomo (seppure come Figlio: e questa stessa precisazione doveva occupare tutto il dibattito teologico giudeo-cristiano e cristiano dei primi secoli).(5)

È alla luce di queste tensioni fortissime, all'interno e all'esterno dell'orizzonte culturale dei maestri rabbinici, che si deve cercare di comprendere il loro misurarsi con le forme di Dio, e la loro peculiare elaborazione di un discorso per immagini. La ricerca attuale sembra partire da un postulato che alcuni decenni fa avrebbe destato scandalo: non v'è alcuna antitesi o rottura decisiva fra monoteismo biblico-rabbinico e mito, se quest'ultimo è inteso in senso largo, in un'accezione che prende come criterio alcune modalità generiche - formali e contenutistiche - del linguaggio. In effetti, il monoteismo radicale delle Scritture pare esprimersi per lo più in un discorso narrativo, con grande fiducia nelle capacità del linguaggio umano di rivelare le cose più alte mediante la rappresentazione per immagini (verbali). Sul piano dei contenuti, questo racconto narra delle relazioni che coinvolgono il divino e l'umano: implicando tutti gli aspetti (fisici e psichici) delle rispettive personalità, e aprendole a una comunicazione reale, a un'azione reciproca, e a una storia comune. I maestri del Rabbiniismo non avrebbero fatto altro che riprendere questo orizzonte mitico; proprio in direzione opposta all'interpretazione ellenistica: elaborando, cioè, quel "mito biblico fondamentale" (con i suoi diversi *mythologoumena*) in una mitopoiesi più ampia, in un vero e proprio *myth-making*.(6) La letteratura talmudica e midrashica si abbandona così, senza troppe remore, all'immaginazione dei tratti di un Dio in relazione: e il suo discorso abbraccia - solo con qualche cautela di cui diremo più oltre - teofanie, cosmogonie, descrizioni antropomorfe, narrazioni teosofiche... Del Dio Unico emergono pienamente non solo i Nomi molteplici, ma le Forme plurali e i Volti diversi, spesso sotto forma di immagini verbali sorprendentemente vive, drammatiche, realistiche. Il linguaggio catafatico del mito prevale - insomma - sulla teologia apofatica, l'interpretazione ri-narrativa sull'esegesi allegorizzante.

Questo avviene - è il caso di sottolinearlo con forza - in un mosaico di testi e di contesti dall'enorme varietà e dalla straordinaria complessità interna, ciò che rende quasi impossibile il tentativo di schizzare un quadro d'insieme e fa sì che molte

questioni siano ancora aperte, sul piano storico e fenomenologico. Fin dall'inizio, gli studiosi hanno avvertito come le figurazioni del divino presenti nella letteratura rabbinica riflettano prospettive, luoghi ed epoche differenti. Già in uno dei primi lavori sistematici sul tema, A. Marmorstein cercava di dimostrare che, rispetto alla questione degli antropomorfismi, il Giudaismo rabbinico presenta due approcci fondamentali e distinti: quello di R. 'Aqiva, incline a un'interpretazione letteralista, e quello di R. Yishmael, più vicino a una lettura allegorica.⁽⁷⁾ In una più recente trattazione organica della questione, J. Neusner ha sostenuto che la tendenza a una raffigurazione materiale del divino sarebbe stata ancora moderata o repressa all'interno del Giudaismo palestinese, a causa della vicinanza di movimenti religiosi contemporanei che avrebbero potuto intendere e utilizzare in modo distorto quei motivi, mentre sarebbe esplosa nel Talmud babilonese, più tardo e lontano geograficamente.⁽⁸⁾ Da parte sua, in un libro che rappresenta l'indagine a tutt'oggi più approfondita intorno al linguaggio dell'immagine nella letteratura ebraica dall'antichità al Medioevo, E.R. Wolfson ha mostrato le continue tensioni fra interpretazioni dell'immagine in termini di esperienza visiva, ontica, mitopoietica, e interpretazioni in cui prevale una prospettiva anti-visuale, docetica e de-mitizzante: tensioni che - in alcune fasi - sono rese più acute dalla ricezione delle categorie metafisiche greche.⁽⁹⁾

Uno studio come questo non può che tentare di seguire le linee essenziali del quadro. Che queste linee coincidano con quelle prima abbozzate, sembra emergere da un assunto ulteriore della ricerca attuale. Se una volta si tendeva a separare nettamente il filone dell'ortodossia farisaica che produsse il canone del Giudaismo rabbinico, e in particolare la letteratura normativa dell'*Halakah*, dai circoli della mistica ebraica antica, oggi se ne sottolineano soprattutto gli elementi di contiguità⁽¹⁰⁾ (d'altra parte, il trattato *Hagigah* del Talmud porta tutte le tracce di una speculazione mitica e mistica interna).⁽¹¹⁾ I maestri del Rabbiniismo dovevano avere familiarità non solo con l'immaginario di certi libri profetici (Isaia, Ezechiele, ecc.) e con i suoi sviluppi nell'apocalittica del Secondo Tempio, ma con tutta quella sapienza esoterica, estatica e visionaria, diffusa in età tardo-antica, che disegnava il percorso di accesso a certe forme del divino: il Carro, il Santuario, il Palazzo, la Città celeste; la Gloria divina; l'Angelo superiore; l'Uomo superiore, ecc. Fra le rappresentazioni antropomorfe, ebbe particolare rilevanza quella del Corpo superno, nelle sue dimensioni quantitative e nei suoi tratti materiali, quale è esposta nell'oscuro opuscolo noto come *Shiur Qomah* ("La misura della statura").⁽¹²⁾ Non è ben chiaro quale statuto di verità debba essere assegnato a queste "figure teoforiche", né quale livello del divino sia rappresentato in esse: se si tratti di forme per così dire esteriori di Dio stesso o di immagini di enti inferiori o intermedi.⁽¹³⁾ In ogni caso, il discorso intorno ad esse ha quel carattere di serietà tipico del mito e rinvia alla stessa pretesa grandiosa: che quelle immagini esprimano compiutamente ciò che il profeta o il mistico vede nella sua ascesa estatica e sente nella sua intimità con il mondo celeste.

I testi rabbinici classici si riferirono spesso (in modo più o meno allusivo, più o meno simpatetico) a elementi di questa letteratura mitica e mistica: esperienze estatiche e visionarie, speculazioni teosofiche e cosmologiche, tecniche e rituali propedeutici a questi percorsi... Ma più in generale, ed è ciò che ci interessa al momento, essi non smisero di elaborare descrizioni antropomorfe del divino - con tutto un lessico delle forme (*tzorot*), della figura (*demut*), dell'immagine (*tzelem*), del modello (*tavnit*), delle misure (*middot*), dei volti (*panim*) di Dio.⁽¹⁴⁾ Fra le culture circostanti, si iniziò presto a parlare di una "debolezza ebraica", derivante dalla vicinanza del popolo d'Israele alla materia: non solo la materialità della legge (delle opere), ma anche la materialità delle immagini (e, dunque, del pensiero). Gli ebrei avrebbero avuto troppo a che fare con la "carne", con il corpo, ad ogni livello - già agli occhi dei primi autori cristiani, ma poi soprattutto agli occhi del Platonismo e del Cristianesimo platonizzante (d'altra parte, non solo gli ebrei, ma anche i giudeo-cristiani, e poi molti cristiani "orientali" vennero accusati di essere ancora sostanzialmente immersi nell'idolatria pagana).

Nell'indagine che segue, osserveremo come in effetti, almeno fino ad un certo punto, il materialismo mitico del discorso non sia percepito dai maestri del Rabbinito come un particolare problema o una grave insidia (anche il regno superiore poteva essere pensato, e detto, attraverso immagini corporee). Essi sembrano temere molto di più un altro pericolo: quello di rendere le forme di Dio delle ipostasi trasparenti e autonome. Il pericolo è duplice. Da un lato, v'è il rischio di fare di un'esperienza dell'uomo - esperienza reale, ma puntuale, di visione o interpretazione - qualcosa di fisso e trasparente, una verità totale e definitiva. Dall'altro, si tende ad assumere le forme esperite del divino come entità distinte dentro la realtà divina, oppure come entità separate dalla realtà divina, ricadendo nell'errore del politeismo. Come vedremo, ciò che preoccupa davvero gli esegeti ebrei è lo slittamento sempre in agguato dall'esperienza molteplice delle forme del Dio Unico all'adorazione di una molteplicità di immagini divine (occorrerà tenere a mente il contesto storico-culturale in cui essi si muovevano: un contesto fatto di confronti dialettici e polemici con le speculazioni sul pleroma o il dualismo divino delle correnti gnostiche, con il culto di idoli e le pratiche magiche di sette pagane, con la teologia trinitaria del Cristianesimo nascente, ecc.). Così, se è vero che figure verbali del divino (con elementi di pluralità, dinamicità e materialità) si sviluppano continuamente nell'immaginario potente della tradizione ebraica, e restano al centro del suo discorso religioso, esse dovranno essere considerate in tutta la loro complessità. La *naïvité* di certe rappresentazioni è infatti solo apparente: diversi indici rimandano a una riflessione implicita, consapevole delle dialettiche in gioco, sensibile alle sfumature e alle implicazioni del discorso; ed è come se il linguaggio dell'immagine - ad un certo punto - si fermasse e si tirasse indietro. Una sfida cruciale dei rabbini, come tenterò di argomentare in conclusione, fu quella di assumere in pieno il carattere storico, concreto dell'esperienza religiosa ebraica - fatta di incontri con le forme di Dio nello spazio-tempo dell'uomo -, senza mettere in pericolo la fede nell'unità e trascendenza del

divino. Si trattava di mantenere l'elemento mitico della narrazione (con le sue immagini antropomorfe e polimorfe del divino) dentro un discorso monoteistico e anti-idolatrato, che - per dirla nei termini filosofici di Marion - impedisse il passaggio dall'icona al feticcio. Da qui, l'utilizzo di strategie espressive peculiari e complesse, che impongono analisi fenomenologiche, ermeneutiche, letterarie molto raffinate.

II. Inizierei da alcuni passi famosi in cui la questione viene tematizzata e discussa in maniera consapevole, seppure nei modi peculiari del linguaggio rabbinico. L'antico Midrash su Esodo, *Mekilta de-Rabbi Yishmael*, per spiegare l'esperienza visiva della teofania sul Sinai e l'esperienza acustica del dono dei comandamenti, si sofferma ampiamente sulle parole di auto-rivelazione che accompagnano quegli eventi: "Io sono il Signore tuo Dio" (Es. 20, 2).

Perché si dice così? Per questa ragione. Al mare si rivelò come un eroe che dà battaglia, come è detto 'Il Signore è uomo di guerra' (Es. 15, 3). Al Sinai si rivelò come un vecchio pieno di compassione, come è detto 'E videro il Dio d'Israele...' (Es. 24, 10). [Seguono due immagini della visione profetica di Dio, da Dan. 7, 9-10] Affinché non si dia adito alle nazioni del mondo, che potrebbero affermare: ecco, ci sono due poteri! [e non un unico Dio], la Scrittura dichiara 'Io sono il Signore tuo Dio'. Io sono colui che era in Egitto e io sono colui che era al mare e sempre io al Sinai. Io nel passato e io nel futuro. Io in questo mondo e io nel mondo a venire.(15)

In questo passaggio, si intrecciano una serie di tematiche teologiche e intenzionalità esegetiche che non possono essere analizzate nel dettaglio in questa sede. Un punto tuttavia è centrale: per spiegare la ripetizione del Nome divino *YHWH* (p. es. in Es. 15, 3) o l'esistenza di Nomi diversi in passi biblici diversi, il Midrash prende questa posizione: Dio può manifestarsi all'uomo nei modi più vari (con una pluralità di nomi e persino con modalità antropomorfe differenti), ma questo non inficia assolutamente la sua unicità. Si può accettare l'idea che al popolo d'Israele Dio sia apparso in forme concrete e visibili (esempi da tenere a mente: come un giovane forte o come un vecchio pietoso), rifiutando nel contempo la credenza che ci siano in cielo due o più divinità.(16)

È ben noto come, in tutta la storia dell'interpretazione biblica, il versetto di Esodo 3, 14 sia apparso come un luogo fondamentale per tentare di comprendere la natura di Dio. Durante la teofania presso il roveto ardente dell'Oreb, Mosè osa chiedere a Dio - insieme al suo nome - la sua identità più intima; la risposta di Dio c'è, ma è quasi impenetrabile: *ehyeh asher ehyeh* (letteralmente, "Io sarò quello che sarò"). Il Midrash in *Esodo Rabbah* commenta così:

Il Santo, benedetto sia, disse a Mosè: Tu vuoi sapere il mio nome? Io sono chiamato secondo i miei atti. Di volta in volta sono chiamato *El Shadday* o *Tzewaot* o *Elohim* o *YHWH*. Quando giudico le creature sono chiamato *Elohim* [secondo la tradizione rabbinica: Signore della giustizia]; quando scendo in guerra

contro il malvagio *Tzewaot* [Signore degli eserciti]; quando sospendo i peccati dell'uomo *El Shadday* [Signore potente]; e quando mostro compassione per il mio mondo *YHWH* [Dio della Misericordia], poiché il Tetragramma non significa altro che la misura della misericordia, come è detto 'O *YHWH, YHWH*, Dio, pieno di misericordia e di grazia' (Es. 34, 6). Questo è il significato di *ehyeh asher ehyeh* - Io sono chiamato secondo i miei atti.(17)

Questo passo, nella ricchissima densità dei suoi contenuti, rappresenta a sua volta soltanto un tassello del grande mosaico interpretativo costruito intorno a Esodo 3, 14 dalla tradizione rabbinica, e poi dalla letteratura filosofica e mistica del Medioevo ebraico.(18) Sarà sufficiente ribadire qui l'idea di fondo dell'approccio midrashico: i molteplici Nomi divini corrispondono alle diverse forme con cui il Dio Unico si manifesta nella storia dell'uomo: non attributi permanenti, né ipostasi autonome, ma qualità mutevoli, che emergono nelle diverse dinamiche di esperienza e di relazione esperite dall'uomo. Laddove la tradizione metafisica - traducendo in greco - cercò di comprendere in quelle parole (*ehyeh asher ehyeh*) la natura immutabile e necessaria di Dio, che coincide con il concetto stesso di Essere ("Io sono colui che sono"; "Io sono ciò che è"), la tradizione rabbinica vi lesse sempre l'espressione del carattere dinamico, dialogico-correlativo, dell'esperienza di incontro che avviene fra Dio e uomo ("Io sono quello che diventerò di volta in volta ai tuoi occhi"; "Io sarò nella relazione con te").(19)

Questo tipo di approccio all'esperienza religiosa messa in scena dalla Bibbia permetteva di giustificare non solo la dialettica fra monoteismo rigoroso e pluralismo dei volti/nomi di Dio, ma anche quella fra la trascendenza/invisibilità di Dio e gli eventi della sua manifestazione immanente e persino visibile. Un passo della tarda collezione midrashica *Tanhuma* è esemplare della tendenza della letteratura rabbinica a trattare in modo dinamico il tema della visualizzazione di Dio:

Perché è scritto: 'Ricerca sempre il Suo volto' (1 Cr. 16, 11)? Questo versetto insegna che il Santo, benedetto sia, a volte viene visto e altre volte non viene visto, a volte ascolta e a volte non vuole ascoltare, a volte risponde e a volte non vuole rispondere, a volte può essere cercato e a volte non può essere cercato, a volte viene trovato e a volte non viene trovato, a volte è chiuso in sé e a volte non è chiuso in sé. Come è possibile? Fu visto da Mosè, come è detto: 'Il Signore parlò a Mosè [faccia a faccia]' (Es. 33, 11). In seguito Egli fu nascosto alla sua vista come è detto: 'Mostrami la tua gloria' (Es. 33, 18-20).(20)

I due versetti biblici citati alla fine di questo passo (che prosegue con altre citazioni che non ho riportato) sono gli stessi che ho menzionato all'inizio, parlando della compresenza di prospettive diverse nella Scrittura stessa. Essi furono assunti di solito dagli esegeti e dai teologi in modo alternativo: richiamando i versetti sulla invisibilità, come prova della trascendenza, distanza e alterità divina, oppure insistendo sugli altri, a conferma di un "accomodamento" o di "approssimazione" del divino alle dimensioni terrene, che implica forme materiali o visibili. Qui, invece, i versetti sono assunti contemporaneamente, in un discorso narrativo

(storico e mitico assieme) che tiene insieme le due prospettive bibliche, e non dà alcun peso alla logica concettuale statica e al suo principio di non contraddizione.

Una tematizzazione esplicita dell'esperienza concreta di Dio, della sua multiformità, e della possibilità di parlarne, emerge inoltre da quella costellazione di passaggi, in cui certe visioni bibliche di Dio in forme umane (come Dan. 8, 16 o Ez. 1, 26) vengono discusse alla luce della formula:

“Grande è il potere dei profeti, poiché essi paragonano la forma (*tzurah*) al suo Creatore (*yotzerah*)”.(21)

Questa formula esprime tutta la complessità dell'approccio rabbinico al discorso delle immagini. Per un verso, come è parso a numerosi studiosi, essa sembra affermare che le rappresentazioni antropomorfe presenti negli scritti profetici, devono essere viste come produzioni (limitate) della loro soggettività, dunque come metafore o allegorie rispetto alla realtà del divino. Tuttavia, la formula insiste sulla potenza (e non sui limiti) di quella produzione: suona come un'esaltazione della capacità rappresentativa e del potere comunicativo dei profeti, che danno rispettivamente accesso ed espressione all'esperienza delle forme superiori.(22)

Come vedremo, questo è un tratto tipico dell'approccio rabbinico: si sottolinea tutta la potenza e la presa sul reale dell'immaginario e del discorso delle immagini, mentre se ne mette in luce al contempo la natura rappresentativa e linguistica.

Nei passaggi della letteratura midrashica appena discussi, le dialettiche del “monoteismo mitico fondamentale” appaiono in qualche modo tematizzate - in un discorso consapevole, anche se non certo concettuale o teoretico -, così da sciogliere in partenza l'eventuale rischio di un irrigidimento su monoteismo o polimorfismo, unicità o polisemia, trascendenza o immanenza, aniconismo o iconismo, apofasia o potenza del linguaggio, realismo o rappresentazione... Nella maggior parte dei casi, tuttavia, la letteratura rabbinica affronta quelle stesse dialettiche in modo più nascosto e sottile, nel discorso di primo livello, attraverso le pieghe o le sfumature del linguaggio diretto. Per fare un esempio: in certi momenti, la rappresentazione midrashica si spinge a disegnare le linee di una immagine fisica, autonoma del divino; e tuttavia, si sottrae a un'eventuale ipostatizzazione di quella immagine, attraverso modalità interne alla stessa rappresentazione verbale. Ciò che permette questo andare e venire è il linguaggio assolutamente peculiare del Midrash, un linguaggio dell'immagine in cui domina il carattere della flessibilità e della dinamicità narrativa. Nonostante il suo carattere intrinsecamente sfuggente e impalpabile, ritengo sia possibile indagare alcune delle modalità implicite di questo linguaggio. Potremmo distinguere, in prima battuta, fra strategie micro-linguistiche e strategie macro-linguistiche. Le prime consistono nell'uso di termini o espressioni, che - poste all'interno di una frase o di una costruzione mitica (e in particolare, antropomorfa) - sembrano metterne in rilievo proprio il carattere di rappresentazione. Le strategie macro-linguistiche - che emergono dalle stesse esigenze e vanno nella stessa direzione - riguardano, però, le strutture formali più ampie del discorso rabbinico (dal periodo alla sezione al corpus letterario nella sua interezza). Osserviamo queste tipologie più da vicino.

In coincidenza con le descrizioni antropomorfe o antropopatiche del divino, i testi rabbinici presentano sovente alcune particelle o brevi formule standardizzate: “se si potesse dir così”, “per così dire”, “come se”... In alcune ricerche classiche, queste espressioni avverbiali furono lette come formule cautelative o persino come inserti razionalistici, intesi a mitigare o a rendere del tutto metaforica o allegorica la contemporanea attribuzione di qualità corporee al divino.⁽²³⁾ Già Kadushin aveva indicato l’insostenibilità di tale lettura, sottolineando come la rappresentazione umanizzante e persino corporea del divino non costituisse un reale problema per la mentalità rabbinica.⁽²⁴⁾ Diversi studi recenti hanno confermato questa intuizione, provando a fornire spiegazioni più raffinate. Si è notato, ad esempio, come l’avverbio *kivyakol* (“per così dire, se si potesse dir così”) sia spesso legato a quella modalità ermeneutica audacissima del Midrash che invita a “non leggere” (*al tigre*) un certo versetto della Bibbia secondo il suo aspetto apparente, ma in un altro modo: in base a una variazione sui significanti. Così, da un lato, l’esegeta rabbinico metterebbe in atto tutta la potenza e la libertà della sua interpretazione, giocando sui significanti della Scrittura per legittimare un discorso per immagini ancora più forte di quello biblico; d’altra parte, lo stesso esegeta userebbe quella formula retorica per avvertire che l’interpretazione midrashica è appunto interpretazione, che la rappresentazione antropomorfa è rappresentazione.⁽²⁵⁾ Si può ribadire, a questo punto, che l’esigenza fondamentale dei rabbini non è quella di moderare (o addirittura rimuovere) un discorso che attribuisca elementi di materialità, corporeità, visibilità al Dio trascendente, quanto piuttosto quella di ricreare continuamente la distanza fra interpretazione e verità, fra immagine e referenza... Essi accettano in pieno il linguaggio mitico-narrativo fondato sull’immagine, ma - laddove questa tenda eccessivamente alla trasparenza - sentono la necessità di rimarcare il carattere di *medium* del linguaggio stesso.

Una strategia intermedia utilizzata con frequenza nella letteratura rabbinica è quella della parabola (*masha*), a cui sono state dedicate alcune indagini approfondite negli ultimi anni.⁽²⁶⁾ La parabola - come insegnano gli studiosi di retorica - consiste in una metafora lunga, è quasi sempre delimitata da formule standardizzate, e a volte è seguita da una spiegazione o chiarificazione dei contenuti allusi dal discorso metaforico (*nimshal*). La parabola rabbinica racconta spesso una storia, il cui protagonista in forme umane rappresenta Dio stesso. Egli può assumere le vesti del “re di carne e sangue”, che instaura un rapporto concreto, dinamico e assai variegato con altre figure (il popolo, la consorte, il figlio o la figlia, ecc.); oppure, può mostrarsi nei panni più umili del padre e dello studioso, o persino recitare i ruoli inferiori nella scala sociale: studente, imputato, schiavo, ecc. Si tratta, in sostanza, di una narrazione che non solo mette in scena senza remore il Dio trascendente in una pluralità di “persone” (nel senso etimologico, “attoriale”, della parola), protagoniste di situazioni umane realistiche e vivaci, ma arriva a rovesciare le strutture codificate e gerarchiche dell’ontologia, della società, e della loro rappresentazione.⁽²⁷⁾ Di nuovo, tuttavia, si deve osservare che questo tipo di immaginario dai contenuti audacissimi è inserito in una struttura retorico-letteraria,

la quale (in modo più o meno esplicito) dichiara e rivendica il proprio statuto di costruzione linguistica, di narrazione fittizia, di “rappresentazione obliqua” (Stern). In particolare, diviene esplicita in molti casi la funzione pedagogica della parabola, che intende insegnare agli uomini le “misure” o “qualità” divine (le *middot*). Lo fa in modo circolare: essa mostra quali sono le vie di Dio da seguire (*imitatio Dei*), mettendole in scena come se Dio fosse l’uomo “giusto e pietoso” per eccellenza (*imitatio hominis*).⁽²⁸⁾

La struttura retorica appena descritta non emerge solo nei passaggi immediatamente percepiti come parabole: essa è tipica di tutte quelle sezioni rabbiniche in cui l’analogia umano-divina sembra essere messa in scena con la funzione pedagogica di mostrare all’uomo come si deve comportare. Mi riferisco a passaggi di questo tipo: “Come Egli è pietoso, così tu devi esserlo”,⁽²⁹⁾ e forse anche a quelle famosissime descrizioni di Dio come un ebreo osservante intento a studiare la Legge o con indosso i *tefillin*, i filatteri per la preghiera.⁽³⁰⁾ In tutti questi casi, il linguaggio mitico di certe rappresentazioni antropomorfe di Dio è indubbiamente “relativizzato” dalla intenzionalità retorico-pedagogica che si avverte nel sottofondo: le “misure” divine (*middot*) non stanno per aspetti teosofici su cui speculare, o da attingere in un’esperienza mistica, ma per “vie” da seguire attraverso lo studio e la pratica della Legge. In una parola, il mito è qui come sospeso nel passaggio decisivo dall’*imago Dei* all’*imitatio Dei*.⁽³¹⁾

Per cogliere le strategie macro-linguistiche, occorre innanzitutto dilatare l’ampiezza dello sguardo. La mia opinione è che lo statuto dialettico del pensiero dell’esperienza religiosa che abbiamo rilevato nell’Ebraismo post-biblico, si riflette nella sorprendente flessibilità del suo canone. Come si sa, esso rifugge da sistemazioni concettuali definitive (come quelle tipiche di una teologia dogmatica) e accoglie, invece, una gamma vertiginosa di immagini e racconti, interpretazioni e ri-narrazioni, in una inesauribile pluralità di generi e approcci. Così, all’interno del canone, sarà possibile trovare risposte e attitudini diverse su ogni questione. Se, ad esempio, per riferirci ai nostri temi, una certa lettura insisterà sulla trascendenza del Dio d’Israele, sulla sua invisibilità o sulla sua assoluta incomparabilità rispetto alle creature, sezioni immediatamente successive non avranno alcuna remora a parlare di una esperienza del divino in una certa forma umana. Fra di esse, però, alcune sottolineeranno che quella visione o percezione è una costruzione psicologica (un prodotto dell’immaginazione) o linguistica (uno strumento retorico); altre l’assoceranno decisamente a un’esperienza reale, ontica. Dell’esperienza reale, tuttavia, si potrà mettere in rilievo il carattere acustico oppure quello visuale. Se si tratta di visione, alcune interpretazioni faranno riferimento all’apparizione di volti personali di Dio stesso, altri alluderanno piuttosto alla manifestazione di entità teoforiche, intermedie, extra-divine, create. E ancora: differenti voci rabbiniche diranno che l’esperienza visionaria fu riservata a Mosè soltanto, oppure solo agli anziani, oppure che fu propria di tutto il popolo d’Israele sul Sinai, oppure che è raggiungibile dai mistici di ogni epoca,

oppure che (almeno potenzialmente) è attingibile da ogni pio ebreo e persino da ogni essere umano.⁽³²⁾

Questo pluralismo pressoché illimitato dell'esegesi e della rappresentazione, così sfuggente e privo di gerarchie, appare di per sé una strategia di controllo di eventuali slittamenti del linguaggio dell'immagine verso l'ipostatizzazione. Qui il gioco del linguaggio fra metafora e mito, fra rappresentazione e realtà, è riaffermato sul piano estensivo, attraverso l'ampiezza e la polisemia della tradizione. Infatti, se pure una singola sezione midrashica o mistica finisce per delineare in modo univoco o trasparente un'esperienza di visione o una costruzione mitica, questa eventuale cristallizzazione viene poi reimmessa nel vortice delle sezioni o dei testi successivi, e rimodulata continuamente dal confronto con immagini e narrazioni differenti. In sostanza, alla pluriformità del divino, che abbiamo visto tematizzata in certi passaggi specifici della letteratura rabbinica, corrisponde la plurivocità tipica del discorso rabbinico nel suo insieme.

III. Fin qui, abbiamo provato a fornire alcuni elementi utili per una fenomenologia del discorso mitico della tradizione rabbinica (che rifletta sui suoi tratti costanti e insieme tenga conto delle sue modalità diverse e complesse): lo abbiamo fatto, eleggendo a momento tematico esemplare ed essenziale, quello della rappresentazione delle forme di Dio. Tuttavia, come è già emerso in alcuni momenti, il tema delle forme fisiche si intreccia continuamente con il tema delle dimensioni interiori della personalità divina. Il Dio della forma - infatti - è anche il Dio del *pathos*, il quale si mostra all'uomo con un'intera gamma di qualità caratteriali e di sfaccettature emotive, di passioni e di affezioni. Fra le due modalità figurative vi è un nesso evidente e costante: come già nelle Scritture e in gran parte della letteratura antica, l'aspetto materiale esteriore corrisponde alla tonalità emozionale interiore.

Questo secondo tipo di rappresentazione del divino - che definiamo antropopatica - è ampiamente diffusa nella letteratura rabbinica, se possibile in misura ancora più forte della rappresentazione antropomorfa. Midrash e Talmud non mostrano alcuno scrupolo nel conferire alla divinità sentimenti umani complessi. Ma ciò che sorprende di più il lettore occidentale è che, anche dal punto di vista delle dimensioni interne, il Dio dei rabbini appare assolutamente "polimorfico" e "metamorfico". Si tratta di una personalità prismatica, che presenta simultaneamente volti emozionali diversi, o alterna sentimenti variegati a seconda dei processi e degli eventi interni o esterni: un Dio estremamente "mutevole" (cioè che contraddice in toto la decisiva nozione metafisica dell'immutabilità eterna). E ancora: si tratta di una personalità spesso debole, che è determinata interiormente dalle dinamiche che accadono nel rapporto con il mondo e con l'uomo: un Dio "patetico" (qualcosa che certo non risponde alla classica definizione metafisica di Dio come pura attività).

Proverò a dare alcune indicazioni su tali immense questioni, portando alcuni esempi e utilizzando alcune ricerche recenti, in modo molto sintetico e del tutto personale. Un punto di partenza è stato spesso trovato in un famoso e controverso passo talmudico:

R. Yishmael ben Elisha dice: Una volta entrai nella parte più interna [del santuario] per offrire incenso e vidi *Akatriel Yah*, il Signore degli eserciti, seduto su un trono elevato e glorioso. Mi disse: Yishmael, figlio mio, benedicimi! Io replicai: Possa essere la tua volontà che la tua misericordia superi la tua ira e che la tua misericordia prevalga sugli altri tuoi attributi, cosicché Tu possa relazionarti ai tuoi figli secondo la qualità della misericordia e possa, in nome della loro sopravvivenza, uscire dai limiti della stretta giustizia! Ed Egli mi fece un cenno con il capo.(33)

Nella sua analisi dettagliata, Yehudah Liebes ha rilevato come alcuni elementi della prima parte di questo passaggio richiamino da vicino la mistica antica dei Palazzi (*Hekalot*): la visione della divinità (chiamata con uno dei suoi Nomi mistici: *Akatriel Yah*), in forma regale, da parte del grande sacerdote - ma anche del mistico visionario - che accede ai recessi più profondi del Santuario (insieme terreno e celeste).(34) Ciò non significa che si tratti di un motivo di matrice estranea, finito per caso nel canone rabbinico.(35) In ogni caso, esso si combina - nella seconda parte del passo - con un tema che ha molti paralleli nel Talmud e nel Midrash: quello di un Dio che ha bisogno della preghiera dell'uomo perché il suo volto misericordioso prevalga sul suo volto di giudice rigoroso. Il racconto talmudico mette in luce indubbiamente una compresenza di diversi linguaggi dell'immagine all'interno della tradizione rabbinica. Se nella prima parte domina il linguaggio della mistica visionaria (pronta ad esaltare le forme antropomorfe o macro-antropiche di Dio), nella seconda parte viene ad emergere il linguaggio della rappresentazione antropopatica, che esprime sia la dialettica interiore della personalità divina sia la sua dipendenza da elementi esterni. Osserviamo meglio questi due ultimi punti.

Come accadeva nel mondo biblico, e anche in altri contesti culturali dell'antichità, la tradizione post-biblica si sofferma su due aspetti principali della personalità divina: il volto della Misericordia con tutte le sue tonalità affettive (compassione, grazia, ecc.) e il volto della Giustizia in tutta la sua gamma di sentimenti (rigore, ira, ecc.).(36) Dio vive una conflittualità fra questi volti, una tensione che dà origine a processi drammatici, a eventi epocali e mutamenti dell'equilibrio interno. È un Dio che passa, è un Dio che si pente: spostandosi - prima di tutto - dal trono della giustizia a quello della misericordia, o viceversa.(37) L'apparire nella storia dell'uno o dell'altro aspetto, ovvero l'apparire simultaneo dei due aspetti, ma ogni volta con un diverso equilibrio, è il segno di quanto la realtà divina sia complessa, mutevole, fragile, ovvero "umana" (spesso i due aspetti vengono associati addirittura alla bipolarità psico-fisica o psico-sessuale dell'essere umano, composto del lato maschile e del lato femminile)(38).(39)

Il carattere patetico della personalità divina, tuttavia, non deriva solo dalle sue drammatiche dialettiche interne, ma anche dal fatto che essa viene coinvolta a tal punto nelle sue relazioni con l'esterno da esserne determinata profondamente. È un Dio assolutamente simpatetico rispetto al mondo e all'uomo. Che prevalga nel Santo la qualità del giudizio rigoroso e vendicativo, ovvero il sentimento della compassione tenera e caritatevole, sembra dipendere in modo sostanziale da eventi terreni, dal comportamento umano, dal culto di Israele, ecc. Un altro passo del Talmud babilonese può essere preso come esemplare dell'approccio dei rabbini a questi temi:

R. Eliezer disse: Perché le preghiere dei giusti sono comparate a un forcone? [si tratta di un gioco sulle lettere ebraiche del versetto di Gen. 25, 21]. Per insegnarti che, proprio come il forcone muove il grano da un posto all'altro nel fienile, così le preghiere dei giusti muovono la mente del Santo, benedetto sia, dall'attributo della crudeltà a quello della compassione.(40)

Emerge qui, in tutta chiarezza, l'altra faccia della medaglia (altrettanto sconcertante) del discorso rabbinico: al carattere antropopatetico di Dio corrisponde il potere teurgico dell'uomo, il quale ha la capacità di influenzare i processi e gli equilibri intra-divini. Questi due motivi affondano evidentemente le loro radici nel nucleo mitico fondamentale del monoteismo ebraico accennato all'inizio: quello di un Dio in relazione.(41) Nel contempo, si deve riconoscere che essi non furono "gestiti" facilmente e in modo univoco all'interno del Giudaismo. Né in epoca biblica, né in epoca rabbinica, né tanto meno nei contesti medievali e moderni fortemente attraversati dal pensiero filosofico, poteva apparire pacifica l'idea che vi fosse un "bisogno dell'Alto":(42) che il Dio Unico, creatore e trascendente, avesse bisogno di un aiuto da parte dell'uomo per ritrovare l'armonia interna ed esterna, per far prevalere l'aspetto della misericordia e controllare il suo istinto distruttivo, per realizzare il suo progetto di redenzione e salvare così il mondo e se stesso... Eppure, proprio in questi termini si presenta il Dio dei maestri rabbinici, in particolare nei circoli più orientati in senso mistico, spesso con modalità dalla forza sconvolgente.

È nota l'estrema audacia di certi detti rabbinici, secondo i quali il Santo condivide pienamente i patimenti sofferti da Israele e il suo cammino di esilio e redenzione.(43) Ne è prova la stessa rivelazione dal roveto ardente, là dove Dio dice a Mosè:

Non ti accorgi che mi trovo nella sofferenza, proprio come Israele è nella sofferenza? Sappi, dal luogo da cui ti parlo, in mezzo alle spine, che condivido le tue sofferenze, se così si può dire (*kivyakol*). (44)

Nell'esegesi rabbinica, molti versetti biblici sono interpretati (in modo più o meno forzato) come allusioni al fatto che non solo la presenza di Dio (*Shekinah*) è sempre con Israele, e partecipa alla diaspora e alle sventure dei suoi figli, ma che Dio stesso è internamente lacerato, deve essere salvato e redento. E d'altra parte, la redenzione divina può avvenire solo con, e attraverso, la redenzione del mondo. La strategia esegetica per dedurre dal testo il pathos di Dio è quella di assumere

come “passivi” i verbi che parlano della salvezza, del riscatto e della redenzione di Israele: “quando Israele è redento, Dio stesso, se ciò fosse possibile, è redento”.(45) Al patire dell’uomo co-risponde – dunque – un Dio che patisce, che deve essere guarito, o almeno compatito e consolato (spesso in questo senso si declinano le radici *rhm*, *nhm*, ecc.). Ma a questo Dio, e qui si chiude il circolo dell’analogia, deve co-rispondere un uomo attivo, responsabile e potente nelle sue azioni.

Ecco che, sempre di nuovo, tornano in scena le valenze teurgiche dell’agire umano (in specie dell’agire rituale), a cui viene attribuita un’influenza diretta ed essenziale sulla forma articolata del divino, e sulla sua forza interna. Proprio questo nesso fra la forma e la forza è per noi particolarmente interessante.(46) Esemplari sono alcuni passi che parlano della grandezza-potenza-forza di Dio (*Gevurah* è epiteto spesso usato dai rabbini come nome di Dio, e corrisponde certamente alla *Dynamis* di certi trattati gnostici). Secondo questi testi rabbinici, la forza del divino sarebbe “incrementata” o “rafforzata” dall’esecuzione della legge da parte dell’uomo, ovvero “diminuita” o “indebolita” dalla trasgressione dei precetti e dal lassismo religioso:

Disse ‘Azaryah in nome di Yehudah bar Shimon: Quando [il popolo d’] Israele compie la volontà del Luogo [cioè, di Dio] aggiunge forza alla *Gevurah* superna, come è scritto: ‘In Dio faremo potenza’ (Sal. 60, 14). Ma quando non compie la volontà del Luogo, per così dire (*kivyako*) demolisce la forza dell’alto, come è scritto: ‘hai trascurato la Roccia che ti ha generato’ (Deut. 33, 18).(47)

Recenti indagini hanno ricostruito gli sviluppi di queste istanze teurgiche presenti (in maniera più o meno frammentaria ed esoterica) nella letteratura ebraica post-biblica, fino alla loro rielaborazione organica nella letteratura medievale, sia hassidica sia cabalistica, dove acquistano nuovi significati all’interno di contesti teosofici più elaborati.(48) Il passo appena citato, ad esempio, con tutta la “teurgia incrementativa” che esso suppone, avrà un grande impatto nell’orizzonte teosofico dei cabalisti.(49) Lo stesso vale per altri motivi simili, allusi nell’interpretazione rabbinica e poi amplificati nella mistica ebraica medievale. In particolare, avrà particolare importanza quel discorso della letteratura ebraica antica, che insiste sulla specularità o isomorfismo fra certe forme del mondo terreno e certe dimensioni del mondo celeste, soprattutto sulla correlazione che esiste fra le strutture storico-rituali e le dimensioni superne, o fra l’immagine corporea dell’uomo e le forme materiali del divino. Questo tipo di discorso analogico apre una relazione concreta, dinamica, biunivoca fra le realtà speculari, e finisce sempre per assegnare alla prassi materiale dell’uomo – che esegue precetti e riti, e opera sulle membra del proprio corpo – la capacità di incidere sulla forma dell’alto, dando ad essa vitalità, equilibrio o completamento.(50)

IV. La varietà e complessità del discorso rabbinico rende molto arduo il tentativo di fornire schemi generali o addirittura arrivare a un quadro fenomenologico

chiaro. Tuttavia, almeno certe direttrici generali - entro cui si sviluppa la gamma delle interpretazioni - sembrano ormai delinearci. Gershom Scholem vedeva la storia del pensiero ebraico come nutrita dalla tensione fra il "bisogno religioso" di pensare una relazione concreta e vitale con Dio e l'"urgenza teologica" di mantenere l'assoluta trascendenza di quello stesso Dio. Pur tenendo ben ferma la rotta di un monoteismo rigoroso (fondato sull'unicità e la trascendenza di Dio), esso cerca di dar conto dell'incontro storico, dell'esperienza umana con i volti di Dio e le passioni di Dio, secondo le modalità tipiche del mito. Non a caso il linguaggio prescelto è un linguaggio fatto di immagini e narrazioni, che vengono continuamente reinterpretate e rielaborate nella sequela infinita della tradizione. Esso presenta una pluralità di aspetti del divino, tanto esteriori quanto interiori (nomi, volti, forme, misure, qualità, sentimenti...), figure della stessa personalità divina (il Dio marito o re, il Dio guerriero o pietoso, il Dio giudice o studente...), oppure associate a delle entità teoforiche (Gloria, Presenza, Potenza, Nome, Angelo Supremo, Adamo supremo, Voce, ecc.). Il discorso della tradizione ebraica - potremmo dire - non teme di affidarsi all'analogia fra le forme dell'umano e le forme del divino, e di mettere in scena la correlazione fra gli eventi del mondo terreno e gli eventi del mondo celeste.⁽⁵¹⁾ Si tratta di un orizzonte di pensiero mitico, non solo perché mette in scena in forme narrative le relazioni del divino, ma anche perché vive di un'estrema fiducia nel potere ontologico, rappresentativo e performativo del linguaggio (non c'è bisogno di ricordare qui tutto il valore attribuito alla Torah, alla lingua ebraica, ai nomi e alle lettere, ecc.). In questo contesto, è chiaro che soprattutto le immagini materiali dell'esperienza religiosa fornite dalla Scrittura e dalla tradizione rivelativa possono essere sacralizzate nella speculazione e nella pratica culturale.

Proprio qui, tuttavia, si nasconde il pericolo maggiore. Se vi è un rischio per la mentalità dei rabbini, come abbiamo visto, questo non consisterebbe tanto nel "raffigurare" il divino con fattezze corporee, quanto nel "fissare" certe immagini di Dio fino a farne delle ipostasi autonome e trasparenti. Una tale ipostatizzazione - infatti - avrebbe due implicazioni estremamente negative: renderebbe dogmatica una determinata figura o affermazione; riaprirebbe la strada al politeismo pagano. Ciò che il pensiero ebraico deve continuamente rimuovere, e non a caso, è il pericolo dell'idolatria che si nasconde nel mito: il pericolo del passaggio dall'immagine materiale all'idolo, al feticcio da adorare.

È questa tensione dialettica di fondo che abbiamo osservato nella letteratura rabbinica: da un lato, la spinta incessante verso l'immaginazione del divino, le sue forme e le sue qualità; dall'altro, la resistenza costante alla tentazione di rendere le immagini trasparenti, e di fissarle in modo definitivo. E sono venute alla luce (seppure in modo preliminare e parziale) una serie di strategie utilizzate dai rabbini stessi per evitare di cadere nella spirale dell'ipostatizzazione e del culto idolatrico. Prima di tutto, viene ribadita la proibizione dell'immagine fisica, pittorica, che di per sé tende a fissare in modo trasparente ciò cui si riferisce, a sostituirlo, e a diventare oggetto di culto. Ma anche rispetto all'immagine verbale si possono

mettere in atto gli stessi processi. Si tratterà allora, innanzitutto, di mantenere il pluralismo flessibile delle rappresentazioni e delle narrazioni. Abbiamo visto come molte discussioni rabbiniche cerchino di tenere insieme in modo esplicito trascendenza e immanenza, invisibilità e visibilità del divino; oppure come presentino l'eventuale "contrazione" o "visione" di Dio in un'ampia gamma di forme (come manifestazione personale o impersonale, con il volto del giovane guerriero o con quello del vecchio pietoso, con il nome della giustizia o con quello della misericordia, con le qualità del consorte/amante/padre o con quelle del re o giudice severo...). Se è vero che si dà un'esperienza concreta del divino, e la sua rappresentazione, occorre riaffermare ogni volta che quelle forme reali immaginate e descritte sono determinate, momentanee, non esaustive. In secondo luogo, abbiamo osservato come molto spesso i rabbini evidenzino con modalità sottili la qualità appunto esperienziale, linguistica, interpretativa delle immagini. Proprio quel discorso che dice l'esperienza di incontro (e afferma quindi la potenza del linguaggio), deve sottolineare sempre di nuovo il suo essere "discorso" (ribadendo la natura di *medium* del linguaggio). Il "come se" (*kivyakol*, *ke-ilu*, ecc.) che accompagna le immagini più audaci ribadisce appunto quel minimo di distanza che permane fra l'immagine verbale e la cosa, fra linguaggio e realtà: rivela anche che, frammezzo, si pone l'opera di costruzione del visionario, del parlante o dell'esegeta. Insomma, se l'esperienza del divino si può fare e dire legittimamente nelle forme dell'umano, deve anche essere chiaro che si tratta di immaginazione, rappresentazione e interpretazione. (52)

Possiamo così spiegare meglio l'impressione che ci lascia spesso la tradizione rabbinica: essa sembra oscillare in un gioco continuo fra la tendenza alla serietà e alla trasparenza del discorso mitico o metonimico (che prevale nei passaggi o negli scritti di orientamento mistico) e istanze di ritorno alla leggerezza e alla distanza ironica del discorso metaforico. Per evitare l'ipostatizzazione idolatrica, il linguaggio delle immagini materiali doveva restare flessibile, plurale, dinamico; doveva ribadire lo spessore con cui il linguaggio stesso "ri-vela" la realtà.

Fu il contatto con il pensiero greco a generare la percezione che queste strategie fossero insufficienti, che non si potesse - in sostanza - tenere proprio assieme la *pruderie* teologica e il bisogno religioso, il monoteismo rigoroso e il linguaggio mitico. Se l'immaginario di un Dio Unico con volti diversi poteva costituire una via decisiva (anche se rischiosa) nel contesto ebraico-orientale, questa soluzione dovette risultare impraticabile nei contesti segnati dall'Ellenismo. Maneggiare le forme di Dio divenne impossibile per ogni monoteismo filosofico o teologico, basato sulle categorie della metafisica, incapace di sopportare l'attribuzione a Dio di nomi e qualità, antropomorfismi e antropopatismi, con tutte le loro implicazioni: pluralità, mutevolezza, passività, corporeità... E ogni momento di contatto fra pensiero greco e pensiero ebraico, ogni tipo di "ellenizzazione del Giudaismo", dovette tentare ardue vie di conciliazione su questo punto. Nel Giudaismo ellenistico di Filone Alessandrino (come in quel Cristianesimo platonizzante che ebbe proprio nell'opera di Filone un modello ideale), si

cominciò a ripensare il Dio biblico-rabbinico come qualcosa di diverso: un Dio-Essere, che non ha forme né qualità né determinazioni, e non ha alcuna relazione diretta, positiva o concreta con questo mondo. Da qui, lo sviluppo costante, seppure problematico e controverso, delle dottrine sulla immutabilità, incomparabilità, incorporeità di Dio; da qui, il prevalere della conoscenza intellettuale come unica vera modalità di accesso al divino (e al tempo stesso la consapevolezza che il divino è sostanzialmente inconoscibile, raggiungibile semmai solo per via negativa, apofatica). In epoca medievale si ebbe una sostanziale riproposizione di questo approccio, seppure attraverso griglie concettuali variabili (a volte più platoniche o neoplatoniche, altre volte più aristoteliche), così che il Dio dell'onto-teologia venne pensato di volta in volta come Essere Supremo, Causa e Fondamento degli enti, oppure come Uno oltre l'Essere, oppure come Intelletto... In ogni caso, si negava la possibilità di pensare le forme di Dio (l'analogia materiale) e il pathos di Dio (la relazione concreta); il Dio della metafisica non poteva essere detto in immagini mitiche né raggiunto attraverso una prassi storica o rituale.

Restava, tuttavia, un compito ermeneutico immane. Di fronte alla fede speculativa, e alle sue sintassi greche, si ergeva il discorso della Bibbia: strano, impuro, materiale, quasi idolatrico. Occorreva spiegare - prima di tutto - quella irriducibile presenza dei volti/nomi di Dio nella tradizione rivelativa, e la possibilità dell'uomo di interagire con essi. La scelta inevitabile e coerente di un'ermeneutica metafisica fu quella dell'allegoresi sistematica. Filone diede inizio alla "metafisica dell'Esodo" e all'"allegoria della Legge", e i teologi e filosofi del Medioevo proseguirono su queste strade. Di fronte alle immagini di Dio della tradizione ebraica, si delinearono due opzioni fondamentali: a) assumere quelle forme come attributi dati dall'uomo, prodotto necessario della sua fantasia o retorica, strumento per convincere il volgo intellettualmente rozzo (docetismo e nominalismo); b) attribuire quelle forme a qualcosa di separato dal Dio superno e nascosto, ad essenze emanate o create, intermedie nella scala dell'essere (ontologia gerarchica).

I mistici ebrei del Medioevo (come certe sensibilità più vicine a noi⁽⁵³⁾) si trovarono a riaffrontare il Dio delle forme in un tempo post-filosofico: essi tentarono di riprendere il filo (se non le strategie) del discorso rabbinico, ma non fu cosa da poco. La complessità prima del discorso della Qabbalah deriva proprio dalla compresenza di diverse matrici, e dalle tensioni che si creano fra di esse.⁽⁵⁴⁾ Per quanto concerne il nostro tema, non c'è dubbio che i cabalisti svilupparono ampiamente l'immaginario mitico e il discorso antropomorfo che abbiamo osservato nelle tradizioni anteriori (accentuando la speculazione teosofica sulle forze intra-divine, il potere teurgico dell'uomo, la possibilità di unirsi alle dimensioni superiori, la serietà e trasparenza del linguaggio...)⁽⁵⁵⁾ Ma proprio il tentativo di pensare in modo organico e radicale le forme di Dio, imponeva loro di sfuggire al pericolo all'ipostatizzazione idolatrica. È mia convinzione, infatti, che essi avvertirono questo pericolo come proveniente da fonti diverse: dalla pretesa delle costruzioni gnostico-mitologiche, inclini a fissare il divino in una figurazione

definitiva, organica e trasparente del pleroma superno; ma anche dallo sguardo di Medusa della costruzione speculativa, pronta a fissare il divino nell'identità del concetto filosofico o del simbolo mistico-teologico. Ma per una indagine in questo senso, con verifiche dettagliate, devo rinviare a un prossimo e più ampio studio.

Note

(1) Negli ultimi decenni le ricerche su questi aspetti del misticismo ebraico si sono moltiplicate, mettendo anche in luce punti di contatto con le correnti mistiche presenti negli altri monoteismi abramitici - Cristianesimo e Islam - o in più lontane tradizioni religiose. Vorrei qui menzionare solo l'opera di tre precursori che, nei rispettivi campi, hanno aperto la strada a indagini feconde sull'esperienza mistica come esperienza delle forme di Dio. Gershom Scholem, accanto alla sua immensa riscoperta storico-filologica delle tradizioni segrete del Giudaismo, propose analisi fenomenologiche su questi temi che conservano tutto il loro valore (si veda, ad esempio, *The Mystical Shape of the Godhead*, New York 1972; cfr. più in basso, n. 54). Giles Quispel mise in rilievo certe tendenze della mistica cristiana che - come "mistica della forma" (*Gestaltmystik*) - affonderebbe le sue radici nell'esoterismo ebraico; le tendenze verso una "mistica dell'essere" (*Seinsmystik*) sarebbero, invece, da far risalire all'incontro del Cristianesimo con l'Ellenismo, e in particolare con il Platonismo (cfr. *Sein und Gestalt*, in *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 191-195). Henry Corbin esaminò ampi strati della mistica islamica, alla luce di una fenomenologia dell'esperienza religiosa come *mundus imaginalis*, un mondo immaginale che trova i suoi motivi di fondo nel profetismo ebraico (si veda la recente traduzione italiana de *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005).

(2) Secondo un'opinione diffusa nella ricerca storico-critica, le tendenze verso un'idea di Dio più sganciata dalle forme e dai luoghi dell'umano sarebbero da attribuire alla fonte deuteronomista (D), mentre il linguaggio delle forme del divino, e delle sue dinamiche di relazione-immanentizzazione, sarebbe più proprio della fonte sacerdotale (P) e di certe tradizioni profetiche. Oggi, tuttavia, appare difficile sostenere in modo drastico che le prime istanze (de-mitizzanti) siano più tarde e si adoperino a mitigare il linguaggio mitico delle fonti arcaiche: si veda, ad esempio, la compresenza di posizioni contrastanti nella stessa pericope biblica citata di seguito.

(3) Sul tema del volto nelle fonti antiche e nella loro re-interpretazione mistica, si veda M. Idel, *Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought: Some Correlational Instances*, in *On Interpretation in the Arts*, pp. 21-56.

(4) Su questi temi, offre molti spunti di riflessione il libro di M. Halbertal - A. Margalit, *Idolatry*. Si vedano anche le notazioni di S. Levi della Torre, "Non ti farai alcuna immagine", La rassegna mensile di Israel, LXIV, 2, 1998, pp. 1-28 (ora in

Id., *Zone di turbolenza*, pp. 35-60). Va da sé che l'uso del termine "rappresentazione" dice qui qualcosa di più o di diverso da quello della filosofia classica moderna: dice della possibilità del linguaggio di mostrare e portare alla luce anche una realtà superiore.

(5) Sarebbe impossibile dare qui ragguagli bibliografici su questi enormi campi di ricerca. Per uno primo sguardo in prospettiva comparativa, si vedano gli studi di G. Stroumsa (ad es., *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*, Harvard Theological Review 76, 3, 1983, pp. 269-288), J. Fossum (*The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Göttingen 1995), M. Himmelfarb (*Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York - Oxford 1993).

(6) Si veda il titolo del recente lavoro di M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford UP 2003, una sorta di summa dei suoi studi sugli sviluppi del mito nella tradizione ebraica. Così Y. Liebes presenta il suo eccellente studio sulle immagini di Dio dalla Bibbia al Midrash alla Qabbalah: "*I am concerned with the mythical features of the one God that, through their analogy to those of the human being created in His image, enable the dialogue to take place*" (*De Natura Dei: On the Development of the Jewish Myth*, in *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, State University of New York 1993, p. 3). Questa ridefinizione dei rapporti fra Giudaismo e mito non significa naturalmente che i vecchi tentativi di distinzione fra il monoteismo ebraico e i politeismi pagani siano completamente superati: si vedano in proposito l'accorta rivisitazione delle riflessioni di Y. Kaufmann da parte di M. Halbertal - A. Margalit, *Idolatry*, pp. 68 sgg.

(7) Cfr. A. Marmorstein, *Essays in Anthropomorphism*, in *The Old Rabbinic Doctrine of God*, II, Oxford UP 1937. Quella distinzione fra le due scuole divenne poi la chiave di volta del grande affresco di A.Y. Heschel, *La Torah dal cielo*, London - New York 1962 (ebr.). Oggi in verità appare discutibile sia la ricostruzione storico-culturale fondata su una cesura netta fra le due scuole, sia la proposta di distinguere fenomenologicamente in modo rigido fra interpretazioni letteraliste e interpretazioni allegoriche (utilizzando, fra l'altro, categorie che sono poco perspicue, e per molti versi improprie).

(8) Cfr. J. Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 1988. Si veda anche la recensione di E.R. Wolfson a questo libro (*The Jewish Quarterly Review* 81, 1-2, 1990, pp. 219-222), che - pur riconoscendo l'importanza della ricerca - sottolinea giustamente l'ambiguità della nozione di incarnazione su cui essa è basata. Neusner, in sostanza, intende l'incarnazione come "rappresentazione di Dio in termini umani" (mettendo poi in luce modi e sviluppi di questo fenomeno nel Giudaismo rabbinico): tuttavia, questa nozione coincide con il classico antropomorfismo, e non con una dottrina secondo cui Dio assumerebbe, in qualche senso ontologico, la sostanza corporea dell'uomo (un Dio che si fa carne).

(9) Cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994. Di nuovo, risulta impossibile

indicare una sorta di sviluppo cronologico unilineare (dalla metonimia/visione reale/mito alla metafora/allegoria/concetto), ma semmai si assiste a un alternarsi di momenti più o meno caratterizzati in senso mitopoietico. Così, diversi studi hanno rilevato che certe elaborazioni più ampie delle istanze mitiche emergono proprio in momenti tardi della letteratura rabbinica (si veda, ad esempio, J. Rubenstein, *From Mythic Motifs to Sustained Myth: The Revision of Rabbinic Traditions in Medieval Midrashim*, Harvard Theological Review 89, 2, 1996, pp. 131-159).

(10) Fra i lavori pionieristici, si veda I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin 1982, che evidenzia in particolare i legami fra esegesi rabbinica e mistica della *Merkavah* nell'interpretazione della teofania sinaitica.

(11) Si veda la traduzione italiana dei capitoli più importanti, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi - E. Loewenthal, Torino, Einaudi 1995, pp. 7-29. Sul fatto che autorità halakiche di primo piano fossero coinvolte personalmente in esperienze o riflessioni mistiche, il dibattito è ancora aperto.

(12) Si veda la traduzione italiana: *ibid.*, pp. 77-85. Riferimenti più o meno esoterici all'Adamo superiore o all'Adamo primordiale, una sorta di macro-antropo dalle dimensioni cosmiche o gigantesche, sono stati individuati in molti filoni della letteratura religiosa tardo-antica (ebraica, giudeo-cristiana, gnostica, ecc.). Su queste basi, diventa difficile ridurre la portata di questa rappresentazione, facendone un prodotto isolato o spurio, oppure interpretandola come una paradossale *reductio ad absurdum* del linguaggio antropomorfo (secondo la lettura di Y. Dan).

(13) Le due prospettive si intrecciano o si alternano costantemente nel pensiero ebraico. Da un lato, la Gloria, l'Angelo, la Presenza, ecc., vengono percepiti come entità infra-divine, se non extra-divine, a cui può essere attribuito ciò che non si conviene al Dio nascosto; d'altra parte, poiché quelle stesse figure non possono essere separate o rese autonome da Dio, pena una ricaduta nel politeismo, vengono assunte - sempre di nuovo - come la forma visibile di Dio stesso.

(14) La letteratura ebraica medievale dispiegherà poi una mitopoiesi rigogliosa proprio intorno a termini come *tzurah*, *demut*, *tzelem*, *dimyon*, ecc. (o ai rispettivi plurali: *tzurot*, ecc.).

(15) *Mekilta de-Rabbi Yishmael, Ba-hodesh 5* (ed. Lauterbach, p. 231).

(16) È molto probabile che queste interpretazioni dei rabbini nascondano una doppia istanza polemica: contro gli gnostici e contro i cristiani. In entrambi i casi, secondo loro, sarebbe stato in agguato un ritorno alla credenza politeistica. Sulla formula dei "due poteri", diffusa in vari testi della letteratura antica, si veda l'indagine di A. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977. Per una discussione di questo passo della *Mekilta* in altra prospettiva, si veda E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., pp. 33-34. Wolfson sottolinea giustamente l'affermazione decisiva dei rabbini: l'unico Dio è apparso a Israele, ai profeti e ai mistici in forme reali, plurali e diverse (designate con i sinonimi prima menzionati: *tzurot*, ecc.).

(17) *Esodo Rabbah* 3, 6.

(18) Sul dibattito intorno a questo versetto, e la bibliografia rilevante, mi permetto di rinviare a M. Mottolese, *La via della qabbalah. Esegesi e mistica nel Commento alla Torah di Rabbi Bahya ben Asher*, Il Mulino, Bologna 2005, cap. 2.

(19) La riflessione e la traduzione novecentesca di Franz Rosenzweig si ri-orienterà verso questa lettura ebraica del versetto, attenta a mantenere l'intenzionalità forte del nome proprio e dell'espressione verbale aperta. Ho sviluppato questi temi, e in particolare questa associazione fra l'approccio all'antropomorfismo nella letteratura rabbinica e nei testi di Rosenzweig, nel mio *La rappresentazione antropomorfa di Dio. Il Midrash Aggadà tra metafora e mito*, in *La Rassegna mensile di Israel*, 65, 2, 1999, in part. pp. 23-27 (si tratta di una sorta di studio preliminare rispetto alla ricerca presente).

(20) *Midrash Tanhuma, Ha'azinu* 4. Si veda in proposito E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 51.

(21) *Genesi Rabbah* 27, 1. Tale affermazione, attribuita solitamente a R. Yudan, si ritrova con sfumature diverse in una serie di testi midrashici: cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 37, n. 106.

(22) E.R. Wolfson e M. Fishbane hanno messo l'accento su questo secondo aspetto, anche se con sfumature diverse. Il primo ha sottolineato come la visione profetica o mistica consista - per la maggior parte della tradizione ebraica - proprio nella capacità di esperire Dio in maniera tangibile e concreta, e quindi di rivelarne le forme ontiche e realissime anche se legate all'immaginazione; in altre parole, i profeti parlarono di Dio con immagini antropomorfe, perché "lo udirono e lo videro nella forma di un uomo" (cfr. in part. *Through a Speculum*, cit., pp. 36-38, 71; *Iconic Visualization and the Imaginal Body of God*, *Modern Theology* 1, 2, 1996, pp. 137-162). Fishbane ha interpretato la formula in relazione all'esistenza nel Giudaismo tardo-antico di una sapienza esoterica teosofica riguardante forme ipostatiche del divino (*tzurot, middot, dimyono*), che si offrono al mondo con fattezze antropomorfe: i profeti avrebbero avuto, dunque, l'audacia di mettere in rapporto e a paragone il Dio trascendente con quelle forme visibili (*Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought*, in *From Ancient Israel to Modern Judaism*, ed. J. Neusner et al., Atlanta 1989, pp. 261-270; si veda anche il suo *The "Measures" of God's Glory in the Ancient Midrash*, in *Messias and Christos*, ed. I. Gruenwald et al., Tübingen 1992, pp. 53-74).

(23) Si veda, ad esempio, W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliterature*, Leipzig 1889, I, pp. 71-72; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909, rist. 1961, p. 35.

(24) M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York 1952, rist. 1972, p. 274 sgg. Lo stesso Marmorstein era arrivato a conclusioni molto simili (*The Old Rabbinic Doctrine*, cit., p. 131).

(25) M. Fishbane, *Extra-Biblical Exegesis: The Sense of Not Reading in Rabbinic Midrash*, in Id., *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Indiana UP 1989, pp. 19-32 (per una rielaborazione più ampia e approfondita, si veda ora

Id., *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, cit., Appendix 2). Un'altra formula avverbiale ricorrente nel Midrash ("se non fosse scritto nella Bibbia non sarebbe possibile affermarlo") è stata analizzata nel dettaglio da M. Halbertal, *Ilmale miqra katuv iy efshar le-omero*, Tarbiz 68, 1999, pp. 39-59 (ebr.). Anche questa formula è spesso inserita nel contesto di raffigurazioni di Dio molto audaci e anch'essa - in modo paradossale o, meglio, "circolare" - si richiama all'*auctoritas* del testo biblico per mettere in scena un discorso antropomorfo che va ben oltre quello delle Scritture. Per alcuni esempi dell'uso di queste formule, e una più ampia riflessione sulle loro implicazioni, rimando a M. Mottolese, *La rappresentazione antropomorfica di Dio*, cit., pp. 1-29.

(26) Di particolare rilevanza, quelle di David Stern, che si avvalgono di un approccio letterario e meta-letterario, quasi narratologico: si veda, in particolare, *Parables in Midrash*, Cambridge Mass. 1991; *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston Ill. 1996.

(27) Esempio è la parabola in *Numeri Rabbah* 14, 3: Dio vi appare come un re, eppure paradossalmente diverso da un re umano proprio per la sua estrema umanità: è pronto a donare le sue vesti e il suo scettro agli inferiori, e si rende visibile grazie al comportamento eccelso di certi uomini. Si vedano anche le osservazioni conclusive di M. Halbertal, *Ilmale miqra katuv*, cit., p. 59.

(28) Si vedano, ad esempio, le parabole in *Lamentazioni Rabbah* 1, 1, 1; *Cantico Rabbah* 2, 21.

(29) Cfr. *Mekilta de-Rabbi Yishmael* 37a; *Shabbat* 133b; *Sotah* 14a. È interessante notare lo scarto di una versione parallela: "Come Egli è chiamato pietoso, così tu sarai" - dove evidentemente si accentua lo spessore della mediazione del linguaggio. Tale versione (precedente?) si trova in una sezione notevole di *Sifre Deuteronomio* (49, su Deut. 11, 22), un testo che in generale tende a minimizzare le prospettive mitiche, mistiche e visionarie, e a leggere tutto (anche le descrizioni del divino) nel senso di un insegnamento etico-normativo.

(30) Cfr. rispettivamente, *Hagigah* 15b, *Berakot* 6a.

(31) La questione dell'*homo imago Dei* nella letteratura ebraica - dopo studi fondamentali come quelli di A. Altmann - è stata oggetto di molte ricerche negli ultimi anni: per una recente ampia ricognizione, si veda il libro di Y. Lorberbaum, *L'immagine di Dio. Halakah e Aggadah*, Tel Aviv 2004 (ebr.). Le indagini di Marmorstein sull'*imitatio Dei* sono state approfondite da D. Stern (vedi sopra, n. 26) e M. Chaze, *L'Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada*, Paris 1990.

(32) Il libro di Wolfson (*Through a Speculum*, cit.) presenta un catalogo immenso di questa gamma di letture.

(33) *Berakot* 7a.

(34) Cfr. Y. Liebes, *De Natura Dei*, cit., pp. 10 sgg.

(35) In questo senso erano orientate le letture di E. Urbach, e in generale di quella letteratura critica classica che tende a rimuovere gli aspetti mitici dal Giudaismo rabbinico.

(36) La rappresentazione antropomorfa biblica offre i tratti di base per queste figurazioni dialettiche: il Dio consorte o padre è partner in una relazione amorevole, ma è anche geloso e pronto all'ira; il Dio re è partner in un'alleanza politica paritaria, ma è anche sovrano assoluto.

(37) Cfr. *Avodah Zarah* 3b.

(38) Cfr. D. Abrams, *Elementi della biografia emozionale e sessuale di Dio: riflessioni sulle dimensioni divine nella Bibbia, nel Midrash e nella Qabbalah*, Kabbalah 6, 2001, pp. 263-286 (ebr.). Alla questione enorme del volto femminile del divino nella letteratura ebraica, e al carattere erotico o sessuale di molte sue rappresentazioni, sono stati dedicati numerosissimi studi negli ultimi anni. Mi limiterò qui a rimandare alla sintesi recente, ma non affatto esauriente, di P. Schaefer, *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton UP 2002.

(39) Come è noto, la letteratura mistica del Medioevo ebraico (in particolare, la Qabbalah) riprenderà questa idea di una articolazione interna del Dio Unico, per dar vita a un'elaborazione teosofica ricchissima: la pluralità di volti/nomi/attributi del divino ricevuta dalla tradizione precedente verrà organizzata in un complesso di dieci *sefirot* (potenze o emanazioni), organizzato gerarchicamente, ma ancora fortemente dinamico e mutevole; e la polarità Giustizia-Misericordia (e maschile-femminile) sarà assunta come uno dei cardini fondamentali della vita intra-divina. La ricerca attuale tende a sottolineare gli elementi di continuità fra Rabbinismo e Qabbalah (cfr. più oltre, n. 48). Certo, negli sviluppi medievali il discorso diviene più ampio e sistematico, legato com'è a strutture categoriali e prospettive ontologiche, a volte di matrice filosofica, che ne mutano la natura. In particolare, come ha fatto notare Liebes nel saggio sopra citato, mentre la descrizione midrashica del divino rimaneva flessibile, imperniata su un "dramma personale" o psicologico, la descrizione cabalistica si fa più rigida, e va a disegnare un "dramma impersonale", cosmico o ontologico. Tuttavia, gli elementi costitutivi dell'immaginario, del pensiero e del linguaggio restano pressoché immutati.

(40) *Sukkah* 14. Si veda in proposito, Y. Liebes, *De Natura Dei*, cit., p. 29.

(41) Si vedano le ancora interessanti tesi di A.Y. Heschel sul pathos divino nell'antica letteratura biblica, e nel profetismo in particolare (*Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981), e quelle di Y. Baer sulla relazione uomo-Dio che si realizza nelle pratiche cultuali dell'antico Israele (*Il culto sacrificale nell'epoca del Secondo Tempio*, Zion, 40, 1975, pp. 95-153, ebr.).

(42) Il termine "bisogno superiore" o "bisogno dell'Alto" (*tzorek gavoha*) ha una storia molto rilevante nella letteratura rabbinica e cabalistica, e dovrebbe essere oggetto di analisi ulteriori.

(43) La traduzione italiana (seppure molto parziale) dell'opera di A.Y. Heschel *La Torah dal cielo (La discesa della shekinah)*, Qiqayon, Magnano 2003) offre una buona rassegna su questo tema, che ricorre continuamente e in tante figurazioni diverse nel Talmud e nei midrashim.

(44) *Esodo Rabbah* 2, 5: che Dio sia con il suo popolo nella sventura e nel dolore è espresso qui anche attraverso la metafora dei “gemelli”, che soffrono le stesse pene.

(45) Si veda A.Y. Heschel, *La discesa*, cit., pp. 29-30. Va notato come nella quasi totalità dei passi che descrivono il carattere patetico di Dio compaiano le formule avverbiali prima citate (“per così dire”, ecc.), a mettere sempre in rilievo lo spessore del linguaggio e la sua natura rappresentativa, mediatrice.

(46) I due aspetti sono esplicitamente legati in una particolare versione del detto di R. Yudan discusso in precedenza: “Grande è il potere dei profeti, poiché essi paragonano la forma (*tzurah*) della Forza (*Gevurah*) a una forma umana” (*Pesiqta de-Rav Kahana*, 4, 4; passo discusso sia da Wolfson che da Fishbane nelle ricerche citate alla n. 22).

(47) *Lamentazioni Rabbah* 1, 6, 33. Passi analoghi sono diffusi in altri midrashim: *Pesiqta de-Rav Kahana* 26; *Levitico Rabbah* 23, 12; *Numeri Rabbah* 9. Si veda anche A.Y. Heschel, *La discesa*, cit., pp. 48-49.

(48) Il tema della teurgia (e dei diversi modelli di prassi teurgica) è stato affrontato in modo organico da C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Paris 1993, e da M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996, in part. capp. 7-8 (e più di recente dal suo allievo Y. Garb). Comune denominatore di tali ricerche è il tentativo di mostrare la presenza di questi (ed altri) elementi mitici già all’interno della letteratura rabbinica, in esplicita polemica con quelle ricostruzioni della critica moderna che, ancora fino a Gershom Scholem, contrapponevano un rabbinismo non-mitico alla speculazione mitica della Qabbalah (che sarebbe stata influenzata piuttosto da fonti esterne: gnosi, ecc.).

(49) Si veda l’analisi di M. Idel, *Cabbalà*, cit., pp. 152 sgg.

(50) Cfr. M. Idel, *Enchanted Chains. Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles 2005. Da parte mia, tenterò di far luce sul discorso analogico in ambito ebraico in un’approfondita ricerca di prossima pubblicazione.

(51) L’analogia concreta esprime la relazione concreta, così come questa produce l’analogia concreta (si ricordi, ad esempio, l’idea citata in precedenza secondo cui la performance dei precetti da parte dell’ebreo osservante, incidendo sulle membra della forma umana, può “incrementare” o “rafforzare” la forma umana del divino). Per ulteriori riferimenti, si veda la nota precedente.

(52) Un altro punto decisivo, che non può essere approfondito in questa sede, deve essere almeno accennato. Immagini e nomi del divino devono essere situati in un contesto culturale e rituale, come quello della tradizione ebraica, con caratteristiche ben precise: da un lato, è fortemente identitario e carica di un valore permanente i medesimi simboli fondamentali; dall’altro, mantiene un’apertura a una dimensione trascendente, evitando di assolutizzare quegli stessi simboli.

(53) Si vedano, ad esempio, le riflessioni di Rosenzweig sul passaggio/traduzione dal Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe all’Eterno della metafisica. Il paradosso cruciale è che, proprio laddove salta il discorso antropomorfo e polimorfo su

Dio (che “protegge il monoteismo”), comincia lo sviluppo delle ontologie, delle ipostasi intermedie, ecc. (conclusioni simili emergono dalle indagini di Henri Corbin sull’“angelo necessario”). Non a caso, nel suo originale sforzo di costruzione di un “nuovo pensiero” su basi ebraiche, Rosenzweig tenta di rivalutare il linguaggio antropomorfo, non come tentativo di descrizione di Dio e dell’uomo nella loro essenza, ma come rappresentazione necessaria dell’esperienza religiosa come un “accadere tra i due”.

(54) Un accesso classico a queste tensioni (che mette in primo piano i temi qui trattati) è il saggio di G. Scholem, *La lotta fra il Dio biblico e il Dio di Plotino nella cabbala antica*, in Id., *Concetti fondamentali dell’Ebraismo*, Marietti, Genova 1986, pp. 1-40. Nonostante le ricerche degli ultimi anni, resta a mio avviso molto da fare nella comprensione dei vari modi con cui le diverse scuole cabalistiche ripresero ed elaborarono le istanze presenti all’interno della tradizione ebraica (nelle sue diverse componenti: Halakah, Aggadah, mistica antica, ecc.), in un inevitabile confronto dialettico con le istanze provenienti dalla tradizione onto-teologica.

(55) Cfr. sopra, nn. 39, 48-50. Vorrei citare qui due soli esempi in breve. Il tema e il lessico delle “forme superiori” viene ripreso dalle speculazioni antiche già nel primo testo classico della tradizione cabalistica, il *Sefer ha-Bahir* (parr. 95, 98, 100, 108, 109), dove le “forme sante” (*tzurot qedoshoṭ*) diventano parte essenziale del trono divino e dell’albero sefirotico (si veda *Mistica ebraica*, cit., pp. 175-180; e sul tema M. Idel, *Il problema delle fonti del Sefer ha-Bahir*, in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7, 1987, pp. 57-63); d’altronde, cabalisti successivi parleranno della realtà divina tout-court come “forma superiore” (*tzurah ‘elyonah*) (cfr. M. Idel, *Enchanted Chains*, cit., pp. 138-139). È interessante, infine, osservare come alcuni scritti cabalistici si basino sulle fonti midrashiche (come quella citata alla n. 29) in un senso mitico e mistico del tutto opposto alle intenzioni dei Maestri rabbinici: la descrizione delle vie di Dio (*middot*) insegnerebbe i segreti per attingere quelle forme superiori (cfr. E.R. Wolfson, *Through a Speculum*, cit., p. 154).

Sufismo e fondamentalismo: le problematiche di un binomio ()*

Giuseppe Scattolin
scatt68@hotmail.com

ABSTRACT

The present study intends to shed some light on a binomial, Sufism and Fundamentalism, which appears somehow ambiguous. Fundamentalism is not just a historical phenomenon, namely the Protestant movement that developed at the beginning of the XXth c. Fundamentalism connotes a spiritual attitude common to many religions, in which a rigid conservative approach to religious tradition prevails, with a literal reading of the sacred texts and sometimes a coercing action to impose it on others. Fundamentalism is shaped by its own religious tradition, and may develop into extremism and violence.

Sufism represents the spiritual dimension of the Islamic tradition, developed over history into many currents and experiences. Between the two, Sufism and Fundamentalism, some connections exist, based on the nature of Islam which is a religion with a strong legal emphasis. Moreover, in Islam religion and politics are strictly connected. Thus, many Sufi orders in Islamic history were involved in political affairs, even in wars and trade of slaves. Modern extremist Islamic movements have taken some traits from the Sufi orders: the inner organization and a kind of spiritual atmosphere etc. Al-Qa'ida is an outstanding example of this. Hence, one should strive for an inner development of Islam towards pluralism and democracy. Sufism could help in such a process.

1. La questione

Il sufismo, cioè la 'dimensione o le dimensioni spirituali' dell'Islam, e il fondamentalismo, cioè l'insieme delle correnti dell'Islam 'politico', sono ambedue realtà presenti nella storia passata e presente dell'Islam. In che rapporto stanno questi due aspetti dell'Islam? Si tratta di un'alleanza o di una opposizione, o semplicemente di due fenomeni divergenti, senza relazioni fra loro? Questo è il punto che intendo chiarire e, come può essere facilmente intuito, la risposta non può essere né facile né semplice, dato che si tratta di due fenomeni complessi sia nella loro storia che nella loro struttura.

Intendo proporre solo alcune linee per inquadrare il problema, linee che esigono chiaramente ulteriori approfondimenti. **(1)** Prima di tutto però occorre chiarire (scolasticamente!) il senso dei due termini: fondamentalismo e sufismo, e poi

studiare le loro relazioni reciproche. Tale premessa non sempre è proposta in modo chiaro, con la conseguenza che molti equivoci e visioni distorte od erranee vengono propagandate.

2. Il fondamentalismo: tra passato e presente

Non sono d'accordo con un'opinione alquanto diffusa secondo la quale, dato che storicamente il fondamentalismo è un fenomeno che è nato in un contesto protestante all'inizio del secolo XX, esso riguarderebbe il pensiero protestante e basta, senza esportazioni. Per cui, ad esempio, i cattolici o i musulmani non avrebbero nulla a vedere con tale realtà. Tale posizione mi sembra alquanto semplicista e superficiale, anche se molto propagandata soprattutto nel contesto islamico. Sarebbe come dire che la legge di gravità, essendo una legge scoperta dall'inglese Isaac Newton, riguarderebbe lui o al massimo qualcuno della sua cerchia 'inglese', ma non i musulmani, i cinesi, o altri popoli di altre parti del mondo, che quindi ne sarebbero altamente estranei né intendono diventare 'inglesi' in nessun modo... neanche con la legge di gravità. Questo tipo di ragionamento confonde, a mio parere, l'origine storica di un fenomeno col suo significato a livello esistenziale umano, come espressione cioè di un'attitudine umana spirituale che può trovarsi in tutte le culture e religioni, anche se sotto nomi ed etichette diversi.

Il fondamentalismo, come termine storico, è nato, come si sa, in campo protestante all'inizio del secolo XX come reazione ad un certo modernismo che scalzava la religione cristiana dalle sue fondamenta negandone i dogmi fondamentali come la creazione, il peccato originale, la redenzione ecc. Tale termine però esprime anche un'attitudine spirituale comune a molte altre religioni. Esso infatti esprime l'esigenza di salvaguardare alcuni elementi ritenuti 'fondamentali', cioè necessari o essenziali, ad una determinata religione o cultura, contro ogni pericolo proveniente da correnti di pensiero e di prassi ad essa estranee e che, mettendo in discussione tali elementi fondamentali, metterebbero in forse l'esistenza stessa di tale cultura o religione.

In tale senso si può constatare che storicamente una certa esigenza 'fondamentalista' attraversa tutte le religioni, e che essa non è quindi un'arbitraria invenzione protestante. Ogni religione infatti è sempre esposta nelle sue vicissitudini storiche a pericoli di decadenza e corruzione, per cui come reazione ci sono sempre state in tutte le religioni delle controcorrenti di riforma. In fondo si potrebbe dire che tutte le grandi correnti di riforma che da sempre hanno attraversato tutte le religioni hanno portato in sé delle esigenze 'fondamentaliste', essendo animate dall'intento di riportare la religione ai suoi primi 'fondamenti' ritenuti essenziali ed inalienabili. Si può inoltre notare che tali correnti riformiste, e quindi 'fondamentaliste', hanno

scosso tutte le religioni, soprattutto nei momenti di 'passaggio', cioè di incontro-scontro con religioni o culture diverse. Così, ad esempio, è stato per il Cristianesimo nei secoli IV-V, nell'incontro-scontro cioè della fede cristiana primitiva con la cultura greco-romana. Così pure è lo stato per l'Islam nei secoli IX-XI, nell'incontro-scontro del messaggio coranico con la tradizione filosofica-scientifica della cultura ellenistico-orientale. Nel tempo moderno poi l'incontro-scontro con la 'modernità' sembra mettere necessariamente in crisi tutte le religioni e le culture del passato, cioè del tempo pre-moderno, e quindi in tutte le religioni attuali si notano diverse forme di movimenti 'fondamentalisti' più o meno violenti.

Il problema non si pone quindi a livello di nome, se cioè in una determinata religione ci siano o no dei movimenti fondamentalisti, ma piuttosto a livello semantico: di che tipo di fondamentalismo si tratta. Cioè, a quale livello sono posti tali fondamenti ritenuti 'inalienabili' di tale religione? Si tratta semplicemente di un certa lettura 'letteralista' dei testi sacri? Ma qui occorrerebbe specificare di che tipo di 'letteralismo' si tratta, non ne esiste solo uno. Si tratta di un ritorno alla propria tradizione? Ma anche qui occorrerebbe chiedersi di che tradizione si tratta, non ce n'è una sola né c'è un solo modo di intenderla. Si tratta di riformare la società ritenuta corrotta prendendone in mano la guida? Ma anche qui occorre chiarire in che modo si intende fare questo, dato che non c'è solo un modo di essere guida della società. Come si vede la questione deve essere sempre molto specificata, e non bisogna pensare che il termine 'fondamentalismo' sia per se stesso auto-esplicativo. E' infatti a tale livello semantico che i vari fondamentalismi si differenziano mostrando la loro vera natura, che dipende in ultima analisi dal tipo di religione in cui si innestano. Così il fondamentalismo protestante, ad esempio, è differente da quello cattolico, e questo da quello islamico, o induista ecc. Il fondamentalismo sarà di carattere piuttosto etico-morale in una religione in cui c'è una chiara distinzione fra l'ambito politico e quello religioso (vedi il Cristianesimo), mentre esso includerà più facilmente il piano socio-politico in una religione in cui l'aspetto politico e quello religioso sono saldamente uniti insieme (vedi l'Islam).

Il termine 'fondamentalismo' può essere ulteriormente specificato nel suo senso proprio grazie alla prima formulazione storica che esso ha ricevuto dal contesto protestante in cui è stato per la prima volta espresso. Si tratta di un fenomeno composto da vari elementi: vi è in esso una lettura letteralista del testo sacro, un attaccamento ad una tradizione teologico-morale di stampo piuttosto legalista, una pretesa di imporre il proprio pensiero alla società ritenuta deviante, e questo può avvenire sia al solo livello verbale (cioè attraverso la sola comunicazione verbale, e qui in genere i fondamentalismi cristiani si arrestano, ma non tutti...) che al livello di azione coercitiva fisica (cioè attraverso la forza fisica, su questo punto si trova una certa convergenza in molti fondamentalismi islamici, ma anche in alcuni fondamentalismi cristiani e altri...). Inteso in questo senso, allora bisogna dire che

all'interno dell'Islam da sempre, lungo tutto il suo vasto percorso storico e geografico, e non solo nell'Islam moderno (contro certe analisi sociologiche storicamente assai smemorate...) si sono sviluppate correnti fondamentaliste. Basti accennare al movimento dei Kharigiti del primo secolo dell'Islam, allo hanbalismo, cioè la scuola giuridica di Ibn Hanbal (m. 241/855) dal III/X secolo in poi, ai movimenti degli Almoravidi e degli Almohadi dell'Andalus (la Spagna araba) nei secoli V-VII/XI-XIII, al pensiero di Ibn Taymiyya (m. 728/1338) nel VIII/XIV secolo, e ai vari movimenti riformisti Islamici che sotto la sua influenza hanno scosso il mondo islamico tra i secoli XVII-XIX dall'India (vedi la lotta dell'Islam sunnita contro Akbar, l'imperatore della conciliazione religiosa fra Islam ed Induismo...), all'Africa (vedi la lotta della Tijâniyya, e in particolare del condottiero Uthman Dan Fodio, contro gli stati Islamici africani ritenuti corrotti...), fino al movimento wahhabita che proprio in quel periodo si installa nella penisola araba (l'attuale Arabia Saudita), creando una base (*qâ'ida*) molto attiva fino ai nostri giorni per la propaganda dell'Islam più 'fondamentalista' che esista. Occorre pure sottolineare che tali movimenti sono sorti all'interno dell'Islam, prima di ogni confronto con l'occidente moderno e colonialista. E quindi non si può affermare (come fa ancora una certa sociologia laicista altamente smemorata...) che tali movimenti fondamentalisti siano solamente il frutto di una reazione al o un sottoprodotto del colonialismo occidentale. Per una loro comprensione più reale essi devono essere invece esaminati all'interno dell'intero movimento storico dell'Islam, essi appaiono infatti essere una dimensione che ne ha sempre accompagnato il cammino storico.

L'incontro-scontro con la modernità e il movimento colonialista occidentali hanno indubbiamente stimolato in modo straordinario il sorgere e l'estremizzarsi di tali correnti fondamentaliste all'interno dell'Islam moderno.⁽²⁾ Queste infatti possono essere meglio capite se messe nel contesto della vasta corrente del salafismo islamico moderno. Con questo termine si indica il movimento di riforma, cioè di ritorno alle origini, agli inizi e ai fondamenti della religione islamica (*salaf*, letteralmente i 'buoni predecessori'), che ha attraversato e tuttora attraversa la storia moderna dell'Islam. Tale movimento salafita si caratterizza per alcuni tratti specifici: una lettura letteralista del testo sacro; un privilegiare la tradizione più legalista della religione con un rifiuto di tutto ciò che non si trova in essa, cioè di ogni 'innovazione' (*bid'a*, come suona il termine islamico); una riforma sociale che prevede anche il ricorso alla violenza fisica per imporre la 'legge divina' (*sharī'a*) alla società umana islamica e non; un rifiuto della cultura occidentale moderna e del suo pensiero scientifico-critico, vista come una cultura secolarista (cioè atea) e moralmente corrotta. Per tali ragioni il movimento salafita, e tutti quelli che ad esso si ispirano, può essere qualificato come 'fondamentalista', portatore cioè di una mentalità fondamentalista che si presenta in genere come una mentalità chiusa, assolutista ed intollerante. Tutto questo insieme di fattori sono divenuti ora parte del progetto ideolo-

gico-politico di molte correnti che agitano il mondo islamico contemporaneo, in particolare dell'associazione dei 'Fratelli Musulmani (*al-Ikhwân al-Muslimîn*), che costituisce il tipo e anche il motore di gran parte delle correnti salafite-fondamentaliste-estremiste (con tale cumulo di specificazioni si intende chiarire in parte il contenuto del termine) dell'Islam moderno.

A questo punto occorre affrontare pure, e senza alibi, la questione se tale tendenza salafita-fondamentalista-estremista debba essere considerata come un carattere intrinseco, strutturale dell'Islam in quanto tale, cioè in quanto religione che si costituisce su di una stretta connessione tra l'ambito religioso e quello civile-politico, tratto quindi ineliminabile dalla religione islamica. Oppure se essa sia da considerarsi un fenomeno accidentale all'Islam, e quindi alla fine superabile con una radicale riforma di esso verso un nuovo tipo di Islam, definito da alcuni pensatori contemporanei come 'liberale' e quindi anti-salafita-fondamentalista-estremista. Tale chiarimento dovrebbe toccare questioni complesse quali l'esegesi dei testi e degli avvenimenti fondanti dell'Islam, la loro storia e sviluppo ecc., questioni che stanno al di fuori della presente ricerca. Tale chiarimento tuttavia rimane, a mio parere, la grande sfida con cui l'Islam del nostro tempo si deve confrontare sul piano pratico e teorico per entrare nella modernità.

3. Il sufismo: storia e struttura

Anche a proposito del sufismo la risposta non può essere semplice, col rischio di diventare semplicatrice e semplicista. Storicamente il sufismo è un fenomeno assai complesso e ha conosciuto un'evoluzione notevole su tutti i piani. In grandi linee si può dire che il sufismo nasce dall'interno dell'Islam durante i suoi primi due secoli come corrente di riforma contro la generale corruzione dell'Islam politico, e anche come ricerca di un'esperienza personale della fede comune. In questo senso si può dire che anche il sufismo si presenta come un tipo di 'fondamentalismo' in quanto indende ritornare ai fondamenti della religione islamica contro ogni forma di corruzione sia esterna (correnti di pensiero estranee all'Islam) che interna (ogni forma di 'ipocrisia' religiosa). Il sufismo si presenta anzitutto come una corrente di riforma 'morale' della religione, e in questo senso esercita ciò che secondo una tradizione attribuita al Profeta dell'Islam, Maometto (Muhammad), viene chiamato 'il grande combattimento o *jihâd* (*al-jihâd al-akbar*), cioè il combattimento della riforma morale, contro le passioni che fanno deviare dalla via di Dio. Ma occorre pure sottolineare che molti sufi sono stati pure combattenti in senso fisico per la causa della loro religione esercitando quello che secondo la stessa tradizione è chiamato 'il piccolo combattimento o *jihâd* (*al-jihâd al-asghar*), cioè il 'combatti-

mento per Dio' contro i nemici fisici dell'Islam. Di fatto i due combattimenti sono stati spesso uniti nella tradizione sufi, più di quanto normalmente si insegna.

Il sufismo ha avuto un grande sviluppo storico sia a livello di prassi che di pensiero. Partendo dal movimento ascetico dei primi due secoli il sufismo si è via via ampliato, approfondendo la sua esperienza spirituale e andando sempre più verso le dimensioni dell'amore divino, dell'unione con Dio, ed infine, nei grandi sufi del secolo VII/XIII, verso un tipo di filosofia monistica dell'esistenza, in cui il 'Tutto è Uno e l'Uno è il Tutto'. Tutta questa tradizione ascetico-mistica è stata poi assunta come retaggio spirituale nel gran numero di confraternite o ordini sufi che hanno animato nel passato e che animano tuttora il vasto mondo islamico.

Il sufismo quindi, o 'la dimensione mistica dell'Islam', come la grande orientalista tedesca Annemarie Schimmel amava chiamarlo, ha accompagnato la storia islamica in tutte le sue avventure e in tutti i suoi combattimenti sia materiali che spirituali. Esso è stato senza dubbio uno dei principali fattori della grandezza della civiltà islamica sul piano del pensiero e dell'arte come pure nella sua espansione attraverso il tempo e lo spazio. I sufi e le loro confraternite infatti sono stati moltissime volte i primi protagonisti dei combattimenti di vario genere, compreso quello militare, che hanno contribuito all'espansione dell'Islam nel mondo in tutte le direzioni, come pure esso è stato uno dei più grandi ispiratori delle grandi espressioni artistiche dell'Islam, sia sul piano letterario (scrittori e poeti) che plastico (architettura, pittura, arti grafiche, musica ecc.). Ed esso continua ad essere molto diffuso a livello popolare costituendo uno dei più importanti fattori di presenza dell'Islam a livello planetario.

Ma che cos'è il sufismo allora? Una descrizione del sufismo è data dai sufi stessi, che in materia sono tutt'altro che parchi di spiegazioni e descrizioni. Per convincersene basta dare un'occhiata all'enorme numero di manuali sufi in cui l'esperienza e il cammino sufi sono presentati in tutti i suoi aspetti e generi letterari. Senza addentrarci nel mare delle definizioni e delle descrizioni, accenniamo qui brevemente ad una struttura fondamentale del fenomeno sufi, struttura che è comunemente accettata dagli ambienti sufi e cui tutte le altre descrizioni possono in certo modo essere ricondotte. Il cammino sufi si articola in tre stadi o tappe fondamentali che si susseguono in ordine ascendente senza che l'ultima tappa abolisca la prima.

a.- La legge (sharī'a): essa è la 'strada' (questo è il senso primo del termine arabo), cioè la norma di vita, la legge (*sharī'a*), stabilita e rivelata da Dio agli uomini e che nessuno quindi può cambiare. Tale legge è riassunta nei cinque pilastri dell'Islam che ogni buon musulmano è tenuto ad osservare fedelmente, anzi i sufi si distinguono per l'osservanza più scrupolosa della legge divina. Questo è il punto di partenza di ogni cammino sufi: nessuno può pretendere di essere

sufi se non osserva la legge divina rivelata da Dio. Tale aspetto è costantemente insegnato dai maestri sufi e deve essere ben chiarito per evitare i vari tipi di cocktails spirituali tipici di molte correnti spirituali della nostra società moderna.

b.- La via (tarîqa): essa è la 'via' (questo è il senso primo del termine arabo), cioè un metodo di vita che il fedele segue per vivere la legge divina secondo le intenzioni più profonde intese da Dio nel dettare la legge. Tale tappa rappresenta quindi l'aspetto interiore della legge. In questa tappa prevale lo sforzo ascetico attraverso cui il 'viandante sufi' (*sâlik*) cerca di purificare il proprio cuore per renderlo disponibile e aperto all'azione di Dio in lui. Questa tappa è largamente descritta nei manuali sufi, nella molteplicità dei suoi stati e delle sue stazioni interiori. Essa è uno stadio intermedio, ma necessario, per giungere alla tappa finale del cammino sufi: l'incontro con la Verità-Realtà (*haqîqa*).

c.- La Verità-Realtà (haqîqa): questa è la tappa finale del cammino sufi ed essa consiste nella 'scoperta', 'incontro' o 'rivelazione' (*kashf, wujûd, fath*) della Realtà assoluta e suprema (*haqq*), cioè Dio stesso, termine ultimo di tutti i simboli e cammini religiosi. Il sufi quindi è chiamato a passare dalla exteriorità delle forme religiose (*zâhir*) all'esperienza interiore personale e viva (*bâtin*), al 'gusto' (*dhawq*) della Realtà divina, fonte della vera conoscenza sufi. La storia dimostra che spesso tale esperienza personale porta il sufi ad espressioni che sembrano contraddire la prima tappa, quella della legge, con le sue formulazioni legalistico-dogmatiche, e con conseguenze molte volte fatali per il sufi stesso. Questo conflitto, in cui la bianca rosa dell'esperienza mistica dei sufi è stata sovente imporporata con il rosso del loro sangue, secondo una diffusa immagine-simbolo della loro esperienza, sembra un dato ineliminabile nel mistero dell'incontro di due libertà: quella dell'uomo e quella di Dio, l'Assoluto. Un detto comune fra i sufi, frutto di amare esperienze storiche, afferma infatti: "Sotto la penna di ogni giudice della legge (*qâdî*) c'è la testa di un sufi che cade". E' noto infatti che tra i dottori-teologi della legge islamica (*fuqahâ*) e i poveri-sufi musulmani (*fuqarâ*) le relazioni sono state molte volte tragiche. L'esperienza interiore della Verità-Realtà assoluta ha portato infatti molti sufi a delle aperture spirituali interessanti, andando ben al di là della stretta comprensione legalista dei testi religiosi (Corano e detti del Profeta in primo piano) fatta dai giuristi-teologi dell'Islam (*'ulamâ'-ulema*). In molte correnti sufi vi è inoltre un riconoscimento esplicito della presenza di tale Verità-Realtà assoluta al di fuori della stretta cerchia della comunità islamica. Essa è presente infatti in tutte le altre religioni, viste, se pure a gradi diversi, come manifestazioni della stessa unica Verità-Realtà assoluta: il sufi quindi si trova

in uno stato di interiore riconoscimento ed accoglienza della verità delle altre religioni. Tipiche a proposito sono le espressioni del ‘Supremo maestro sufi’ (*al-shaykh al-akbar*), Ibn ‘Arabî (m. 638/1240):

Ora il mio cuore è capace di accogliere ogni forma:
esso è convento dei monaci e tempio degli idoli;

E’ prato delle gazzelle e la Ka’ba del pellegrino,
le tavole della Torah e il testo del Corano.

Mia religione è l’Amore, ovunque portino le sue cavalcature:
l’Amore è la mia religione e la mia fede.(3)

4. Il sufismo tra fedeltà alla legge e contestazione del legalismo

Da quanto detto appare chiaro che il sufismo, sia come fenomeno storico che come cammino interiore, si relaziona alla comunità islamica e alla sua legge (*sharī’a*) in modo dialettico.

Da una parte c’è la fedeltà più stretta. Infatti, nonostante le tante accuse lanciate da molti giuristi-teologi dell’Islam (*ulamâ’-ulema*) contro i sufi, non c’è dubbio che questi hanno sempre inteso di rimanere fedeli alla legge che loro comunità ha ricevuto come proveniente da Dio, e rappresentata concretamente dal testo sacro (il Corano), la tradizione profetica (gli hadith), e l’interpretazione ufficiale della comunità, cioè le sue scuole giuridiche. Questo è quanto le fonti storiche come pure l’esperienza personale della stragrande maggioranza dei sufi testimoniano in abbondanza. Anzi, i sufi sono stati in genere i più scrupolosi osservanti della legge religiosa della comunità islamica.

D'altra parte, i sufi più illuminati hanno sempre denunciato una interpretazione puramente esteriore della legge (*zâhir*), per privilegiare l’esperienza personale e reale (*bâtin*) del suo contenuto e delle sue finalità, e questo fino a scontrarsi, a volte in modo tragico, con la comprensione della stessa elaborata dai giuristi-teologi della comunità islamica. Anche nel sufismo, come del resto in quasi tutte le esperienze mistiche delle altre religioni, si ritrova la dialettica fra ciò che in linguaggio cristiano è conosciuto come ‘la lettera e lo spirito’ della legge divina. E anche in Islam, come nelle altre religioni, molti sufi hanno affrontato con coraggio estremo fino al martirio le più dure opposizioni al loro cammino, pur di rimanere fedeli alla propria esperienza profonda e reale della Verità-Realtà assoluta, che non può essere mai ridotta e limitata in pure formulazioni giuridico-teologiche. Tale è stata, ad esempio, l’esperienza del grande martire sufi, al-Óusayn b. Mansûr al-Hallâj,

giustiziato a Baghdad nel 309/922, e di molti altri come lui. E' per tale motivo che l'Islam 'giuridico-legalista' è sempre stato diffidente, se non addirittura nemico, dei cammini sufi sia nel passato che nel presente. Anche nel nostro tempo infatti le confraternite sufi sono oggetto di attacchi accaniti da parte delle varie correnti dell'Islam politico, fondamentalista e estremista, e negli stati in cui la legge islamica è stata proclamata legge di stato le confraternite sufi sono o proibite (come nel Regno Saudita) o sottoposte a stretti controlli.

Ad uno sguardo più critico però appare chiaro che tale dialettica sufi fra lettera e spirito della legge è avvenuta sempre all'interno della formulazione tradizionale della legge islamica elaborata dai giuristi-teologi (*ulamâ'-ulema*) musulmani attorno al sec. III/IX dell'Islam. I sufi nella loro stragrande maggioranza hanno sempre riconosciuto l'autorità delle tradizionali scuole giuridico-teologiche (*madhâ'ib*) dell'Islam sunnita ufficiale, anzi essi ne hanno in genere privilegiato l'orientamento più letteralista e rigorista. Molti sono i sufi infatti che furono adepti della scuola più rigorista dell'Islam giuridico, quella hanbalita, fondata da Ibn Hanbal. Da questo punto di vista occorre dire che il sufismo ha mostrato la fedeltà più assoluta alla tradizionale legge islamica.

Però tale fedeltà ha avuto, ed ha tuttora, dei risvolti altamente problematici. Tipico a proposito è l'atteggiamento pratico che il 'Supremo maestro sufi' (*al-shaykh al-akbar*), Ibn 'Arabî, ha avuto verso i seguaci delle religioni non musulmane, atteggiamento quantomeno paradossale se paragonato con le sue dichiarazioni di principio citate sopra, come ho messo in luce in una apposita ricerca. (4) Da una parte, come abbiamo sentito, egli si esprime con accenti di grandissima apertura ed accoglienza verso tutte le religioni, dichiarando: "Ora il mio cuore è capace di accogliere tutte le forme (religiose)". Dall'altra però, in un consiglio dato al suo amico, il principe di Konya, Kaykâ'ûs I nel 609/1212, lo vediamo incoraggiare l'applicazione della legge islamica nel modo più stretto e discriminante verso i non musulmani. Si tratta della sua famosa raccomandazione giuridica (*wasiyya*) sul modo di trattare 'la gente protetta' (*ahl al-dhimma*), così sono chiamati i non musulmani, in particolare gli ebrei e i cristiani, viventi all'interno delle società Islamiche. Ibn 'Arabî richiama il suo amico principe a comportarsi strettamente secondo le famose 'Capitolazioni di 'Umar (il secondo califfo dopo Maometto, morto nel 23/644), imposte ai cristiani delle prime conquiste Islamiche, capitolazioni che sono divenute nel tempo un testo fondamentale della legge islamica per regolare i rapporti fra musulmani e non musulmani. Queste capitolazioni infatti sono state il punto di partenza di tutta una serie di discriminazioni ed oppressioni di cui le comunità cristiane viventi all'interno degli stati Islamiche si sono lamentate fino ai nostri giorni.

Da questo punto di vista fedeltà dei sufi alla legge islamica comporta dei risvolti altamente problematici. Essi hanno accettato tale legge nella sua formulazione storica, così come era proposta dalla comunità dei credenti, e quindi con tutti i suoi a-

spetti anche i più odiosi, come le varie forme di discriminazione, di schiavitù ecc. I sufi hanno sì proposto una interpretazione spirituale della legge, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con Dio, gli obblighi religiosi (le *'ibâdât*), ma non una sua riforma, in particolare per quanto riguarda i rapporti sociali (le *mu'âmâlât*). A tale scopo occorre un approccio di tipo storico-critico che era al di fuori della portata della comunità musulmana del passato, come pure delle altre comunità religiose di stampo medievale in cui la 'storia sacra' della propria comunità veniva accettata come un dato divino, senza una lettura critica di essa. Ad uno sguardo critico infatti la legge islamica appare chiaramente essere stata elaborata dalle prime generazioni musulmane all'interno del movimento di conquista e di creazione dell'impero islamico, all'interno cioè di ciò che può essere chiamato in termini moderni 'imperialismo islamico', per assicurare all'Islam e ai musulmani l'assoluto controllo dello spazio sociale e politico da essi occupato, e conseguentemente con l'emarginazione del non-musulmano. Anzi, il sufismo ha partecipato storicamente in modo attivo e convinto alla costruzione dell'impero islamico, impero contruito anche con guerre di conquista, con la discriminazione contro i non-musulmani, con la pratica della schiavitù, ecc. Il sufismo ha sostenuto il potere politico-militare dell'Islam, apportandovi in moltissimi casi l'entusiasmo religioso dei suoi adepti. Basti pensare, ad esempio, al ruolo della confraternita Bektashiyya all'interno dell'ordinamento militare ottomano lanciato alla conquista dell'Europa, come pure a quello di molte altre confraternite sufi, come la Tijâniyya e la Senussia, a servizio dei vari principati islamici afro-arabi ecc. Questi aspetti storici devono essere tenuti presenti in un'analisi seria e completa del fenomeno del sufismo nella storia islamica. Occorre infine riprendere coscienza che la questione dei diritti umani come la percepiamo noi è in fondo una questione proposta proprio dalla modernità sulla base di un riconoscimento di pari dignità civile a tutti i cittadini, al di là di tutte le loro differenze religiose e culturali. Tale sguardo 'moderno' sull'essere umano in quanto tale non era concepibile nelle società medievali, islamiche e non, società che rimanevano fondamentalmente auto-centriche, di un auto-centrismo basato in gran parte sull'elemento etnico-tribale-religioso come fattore aggregante.

Un altro tratto del sufismo storico, comune pure alle culture medievali in genere, è quello di una marcata auto-referenzialità culturale. Con tale termine si intende uno sguardo portato verso le altre religioni più in chiave di polemica che non di vero interesse per comprendere l' 'altro' come tale. Con ciò non si vuol dire che influssi da parte delle altre religioni e culture, soprattutto dal Cristianesimo, lo Zoroastrismo, e le varie correnti del Gnosticismo orientale, ecc., non siano stati accolti. Anzi il sufismo da questo punto di vista ha rappresentato senz'altro una momento di grande apertura e di incontro dell'Islam con il mondo non islamico. Però occorre sottolineare che il più delle volte tali incontri avvenivano all'interno del clima di polemica religiosa elaborata dalla tradizione giurista-teologica dell'Islam classico, po-

lemica che permane in gran parte nell'Islam contemporaneo. E nella polemica, come ben si sa, l'immagine dell'altro è inevitabilmente deformata. Ad esempio, è noto che Ibn 'Arabî, il 'Supremo maestro sufi', parla della figura di Cristo in modo altamente positivo. Ma ad un attento esame dei suoi scritti si vede che egli fa questo in termini strettamente coranici e dall'interno della visione coranica del cristianesimo, nei limiti cioè della tradizionale polemica anti-incarnazionista e anti-trinitaria elaborata dai giuristi-teologi musulmani, senza un accostamento diretto alla tradizione cristiana come tale e alla sua auto-comprensione di tali verità. Ibn 'Arabî non ha certamente superato da questo punto di vista l'auto-refenzialità della sua cultura islamica. Occorre pure dire che questo atteggiamento era pure comune alle altre culture medievali, e non mi pare azzardato dire che l'interesse per l' 'altro' come 'altro', cioè lo studio dell'altro secondo la sua propria auto-comprensione, è pure un frutto della mentalità moderna. Infatti è stato solo mediante la maturazione di una metodologia di indagine storico-critica, con tutte le discipline che l'accompagnano a livello gnoseologico, linguistico, antropologico, sociale, ecc., che si è incominciato in tempi alquanto recenti a studiare le manifestazioni religiose dell'umanità, cioè le religioni, in modo più obiettivo, e anche 'simpatetico', superando i pregiudizi ereditati dalla tradizione antica e dalle sue polemiche.

In conclusione, credo che occorre accostare il sufismo, come pure altri aspetti dell'Islam, prima di tutto nella loro realtà storica, così come essi si presentano sul palcoscenico della storia in tutta la loro complessità e con tutte le loro contraddizioni, senza cercare di semplificare tale realtà storica in schemi apriori e idealistici, gratificanti forse, ma devianti e devianti dalla realtà dei fatti. La maturità di uno sguardo critico sul proprio passato rimane, credo, una delle più importanti, ma anche più difficili, sfide che l'Islam contemporaneo deve affrontare per liberarsi esso pure dalle molte remore culturali del suo passato, per superare così le tentazioni del fondamentalismo estremista ed aprirsi in modo positivo al resto del mondo, o meglio al 'villaggio globale umano'. Da questo punto di vista anche il sufismo, come ogni altro movimento religioso del passato, è chiamato a fare una 'purificazione della memoria', o meglio, come mi sembra più esatto dire, a 'purificarsi attraverso una memoria critica' del proprio passato, in questo caso del suo rapporto con la legge della sua comunità islamica, legge che il sufismo ha accettato in modo 'spirituale' sì, ma 'acritico', con tutti i suoi aspetti problematici e negativi che sono stati evidenziati.

5. Il sufismo e il mondo 'globalizzato'

Noi stiamo ora entrando in una nuova era umana, un'era di 'contesto globale' o 'globalizzazione', che spinge tutti verso un superamento dei vari tipi di tribalismo che hanno dominato nel passato. Ora le barriere di tutti i tipi, economiche, sociali, politiche, culturali ecc., sono sempre più ridotte, con una chiara tendenza verso una loro abolizione totale. Un mercato globale sta sorgendo che coinvolge ormai tutti gli abitanti del globo terrestre. Un punto importante del nostro presente contesto umano, punto che preoccupa e deve preoccupare il pensiero di tutti, è far sì che tale processo di 'globalizzazione' non si limiti solo al campo economico, ma che diventi la base per una globalizzazione più vasta di tutte le culture umane, cioè per un loro incontro e scambio a tutti i livelli per creare alla fine un nuovo umanesimo, un 'umanesimo globale'. Di fatto, radicali cambiamenti spirituali avvengono in modo sempre più vasto e profondo a tutti i livelli del nostro vivere e del nostro essere, cambiamenti in cui tutti noi, volenti o nolenti, siamo coinvolti. I più differenti popoli della terra, con le loro culture e tradizioni religiose, divengono sempre più vicini, si intersecano e si incontrano a tutti i livelli. Nel presente contesto umano, che sarà necessariamente sempre più un contesto di un pluralismo culturale e religioso a tutti i livelli, nessuno, né il cristiano né il musulmano né l'adepto di altre religioni, può permettersi il lusso di vivere in una specie di isola, in tribalismo, culturale e spirituale, al riparo dai contatti col resto del mondo.

E' in questa prospettiva che il sufismo, cioè la dimensione spirituale dell'Islam, è chiamato ad una nuova sfida storica. E il sufismo può rappresentare, a mio parere, un dimensione dell'Islam che, insieme ad altri settori come il campo della ricerca razionale e scientifica, può aprire la religione islamica a orizzonti più universali, superando le strettezze del giuridismo teologico del passato che ne ha molte volte paralizzato il mondo intellettuale e spirituale.

L'Islam, come tutte le altre religioni, è chiamato ora a mettersi a confronto con le sfide che il mondo della globalizzazione lancia a tutte le religioni e culture. E sarà solo rispondendo in modo positivo a tali sfide che esso potrà guardare ad un futuro benefico per sé e per il resto dell'umanità. Il sufismo è chiamato a dare in tale campo un importante contributo per far sì che l'Islam possa divenire un partner positivamente costruttivo nel nostro villaggio globale.

Tali sfide possono essere riassunte a mio parere in quattro punti.

Il primo comporta un rivisitare il proprio messaggio originale per ricuperarne l'ispirazione originaria a monte di tutte le varie incrostazioni storiche che ne hanno sclerotizzato e, in parte almeno, tradito l'impulso originario ed innovatore.

Il secondo richiede un confronto serio con la modernità, cioè un accostamento alla propria realtà e a quella degli altri alla luce di una seria ragione critica, trovando alla fine un sano equilibrio fra fede e ragione, senza negare né l'una né l'altra. Ora nessuno può mettere la ragione moderna fra parentesi, fare finta che non esista,

per continuare a vivere in un mondo mitologico, di belle favole, mondo però ancora infantile.

Il terzo consiste nell'entrare in dialogo positivo e costruttivo con le altre religioni, considerandole non più dei nemici da combattere e distruggere, ma compagni di un comune viaggio spirituale verso una meta comune, l'unico e insondabile mistero di Dio.

Il quarto infine è la chiamata ad un serio impegno per la giustizia nel mondo, cioè per la difesa dei diritti dell'uomo, di ogni uomo e di tutti gli uomini, al di là di tutte le discriminazioni e distinzioni, soprattutto ideologiche e religiose. Ora non si può più concepire che degli stati si qualificano con una particolare denominazione ideologica, com'è il caso degli stati Islamici, denominazione che comporta necessariamente delle discriminazioni verso i cittadini di altre denominazioni. Ora si tratta di difendere l'umanità di ogni persona umana e questo da parte di tutti, unendosi per lottare insieme contro tutte le forme di ingiustizia e lavorare per lo sviluppo di tutta l'umanità in tutti i suoi membri e a tutti i livelli.

Certo la sfida è grande, e le correnti dell'Islam politico che lottano per il ritorno al tradizionale ordine islamico, ordine di stampo tribale se non imperialista come lo abbiamo qualificato, sono forti e ben finanziate. Anche una certa politica occidentale sembra, al di là di tutte le dichiarazioni ufficiali, favorire e appoggiare la presa e il dominio di tali correnti estremiste sulle società Islamiche. Personalmente credo che il sufismo, se unito ad una ragione illuminata, abbia molte risorse spirituali da offrire per far sì che l'Islam diventi un partner positivo e costruttivo nel villaggio globale, cioè nella nuova dimensione della nostra umanità presente, liberandolo dalle tentazioni del fondamentalismo estremista. I sufi infatti hanno dimostrato in molte occasioni una sincerità estremamente coraggiosa nel difendere la propria esperienza personale fino anche al martirio, diventando in tal modo i veri 'martiri' di Dio in difesa della libertà della coscienza umana contro ogni sua manipolazione da parte di coloro che pretendono di parlare in 'nome di Dio', cioè i giuristi-teologi dell'Islam. Ora però occorre ampliare gli orizzonti ed uscire da un certo tribalismo tradizionale. Solamente se ci saranno anche all'interno dell'Islam molti 'martiri di Dio per la libertà dell'essere umano in quanto tale', martiri cioè in favore della libertà di coscienza di ogni persona umana come tale, le società Islamiche potranno liberarsi dalla presa e dal dominio dell'ideologia religioso-politica del fondamentalismo islamico.

In conclusione, come mi auguro che nel campo cristiano prevalga sempre più il Cristianesimo di un S. Francesco, con i suoi valori di fraternità e amore universali, e non quello dei crociati, suoi contemporanei, sostenitori di una religione di guerra, così mi auguro che nel mondo islamico prevalga non l'Islam politico dello storico 'imperialismo religioso islamico' e delle 'guerre in nome di Dio', ma l'Islam dei

valori umani e religiosi della misericordia e della giustizia, un Islam che viva e conviva in società veramente pluralistiche e democratiche, e che, in tal modo, esso pure possa essere un elemento di scambio e dialogo fecondi per tutta l'umanità.

Un sufismo quindi radicato nella propria tradizione ma nello stesso tempo critico di sé e della propria storia, un sufismo che sia frutto di un'autentica esperienza di Dio, la Verità-Realtà assoluta, e non di un conformismo folkloristico di esperienze esoteriche a basso prezzo, un sufismo che sia espressione di una vera ricerca spirituale che vada a toccare le radici dell'essere umano per illuminare il senso profondo del suo esistere, un sufismo che diventi una forza liberante in difesa dei diritti fondamentali ed inalienabili di ogni essere umano come tale, un sufismo del genere, credo, potrà apportare una ricchezza spirituale per tutti e diventare un importante e positivo partner per una pacifica e fraterna convivenza con le altre comunità religiose del comune villaggio umano.

Note

(*) Contributo al seminario sul fondamentalismo tenuto all' IsIAO (Roma), il 14/Dicembre/2004.

(1) A tale scopo rimando come riferimento generale ai miei quattro libri che trattano di alcuni aspetti fondamentali dell'islam, in cui per ognuno di essi è indicata una bibliografia fondamentale: Giuseppe Scattolin, *L'islam nella globalizzazione / Dio e uomo in islam / Spiritualità nell'islam / Islam e dialogo*, EMI, Bologna, 2004. Per un materiale più aggiornato sul soggetto vedi 'Fundamentalism' in web.site .

(2) Luciano Pellicani nel suo libro, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma, 2004, sostiene la tesi (mutuata in ultima analisi dallo storico inglese Arnold J. Toynbee) dell'aggressione 'culturale' della modernità. Sarebbe tale 'aggressività' propria della cultura 'moderna' la causa diretta del sorgere dei vari movimenti fondamentalisti nell'Islam, come pure in altre culture e religioni. Questi non sarebbero in fondo che una reazione di disperata di auto-difesa contro un'aggressione mortale scatenata dalla cultura moderna. Tale tesi mette giustamente in rilievo il peso che l'aggressività della cultura moderna ha avuto nel provocare le reazioni fondamentaliste nelle altre culture e religioni. Essa tuttavia non mi pare renda ragione delle differenze che ci sono fra queste, ad esempio tra la reazione protestante, quella cattolica, islamica, buddista, ecc.. Essa soprattutto non rende ragione del carattere 'storico' di tali reazioni. Nell'islam, ad esempio, tali correnti non sono totalmente nuove, esse hanno avuto dei chiari precedenti storici. E' necessaria quindi una visione non solo sociologico-attuale ma anche sociologico-storica e possibilmente obiettiva del fenomeno 'fondamentalismo' in ogni specifico contesto religioso.

- (3) Ibn 'Arabî, *Tarjûmân l-ashwâq*, edited by Reynold A. Nicholson, London, Royal Society, 1911 p. 19; Beirut, Dâr Sâdir, 1966, pp. 43-44.
- (4) Giuseppe Scattolin, “Sufismo e legge nell’Islam”, in *Spiritualità nell’islam*, o. c., pp. 134-164.

Frömmigkeit und Weltethos bei Schleiermacher und Sailer

Elmar Salmann

Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma

ABSTRACT

Schleiermacher and Sailer are two fascinating thinkers who struck a middle course between Enlightenment and Romanticism, between mystic piety and sophisticated forms of rationality, between spiritual interiority and courage in their bold interventions into the state, university and ecclesiastical policies of their times. Taking their start from the heart of their mystic feeling and thinking, they were able to connect two different realms, which had remain separated until then. The present essay investigates the structure of the sentiment of dependance, namely the awareness of such dependance, that is the character of divine immediacy. From there, the essay aims at clarifying the ethics and practice peculiar to the two theologians.

1. Der vorliegende kleine Essay möchte zwei parallele Viten unter der Hinsicht betrachten, wie es möglich war, zwischen Aufklärung und Romantik, Idealismus und Christentum auf intelligente und fromme Weise Kirchendiener zu sein und zu bleiben, und dies so, daß Vernunft und Frömmigkeit, passives Berührtsein von Gott und Freiheit, Mystik und Weltethos sich in ihrer Existenz und ihrem Denken mit- und aneinander steigern konnten: das vernehmende und gottverbundene Herz und Gewissen, das freie und reflexive Gemüt, der differenzierte und freigiebige gesellige Weltumgang. Dieser Rhythmus bestimmte schon Fühlen, Denken und Handeln von Pascal und Fénelon am Übergang zur Aufklärung, er unterfängt und kennzeichnet auch unsere beiden Gestalten an ihrem Ende. Es ist, als ob mit ihm eine elementare und reflexive, gelöste und authentische Form des Christseins gefunden und geübt würde, die nicht unter das Niveau neuzeitlichen Weltempfindens fiel.

2. Die Stich- und Losungsworte lauten für Schleiermacher (1768-1834): Anschauung und Gefühl des Universums als Urvollzug von Religion jenseits aller Metaphysik und Ethik, Frömmigkeit, inspirierte Freiheit und freie Geselligkeit, darstellender Ausdruck und einführendes Verstehen, Ethos und Eros; für Sailer (1751-1832): Gottinnigkeit, Frömmigkeit, Andacht, Gewissen, Moral, Liebe, Humanitas, Bildung, Freundschaft. Damit eröffnet sich das Spielfeld, dessen auf Gott und Christus hin eröffnete Struktur dynamik nun zu beschreiben ist.

3. Schleiermachers religiöser und geistiger Werdegang ist bestimmt von der pietistisch-herrnhutischen Erziehung und der scharfen Absetzung von ihr (der bewegende Briefwechsel mit dem Vater) sowie dem Studium in Halle (Semler, Eberhard), das ihn mit der Welt Platons und Kants wie der Bibelkritik und einer von ihnen angeregten freien Auslegung des Christlichen vertraut machte. Der junge Präzeptor versucht die ersten tastenden Schritte ins Predigeramt in der familiären Atmosphäre der Hausgottesdienste. Da finden sich schon alle Motive seiner künftigen Welt beisammen: Gottinnigkeit und Geselligkeit, Jesus als Modell inspirierter Freiheit und freien Selbstausdrucks des Gemütes, in denen man das Unendliche des Universums erspüren und anschauen könne. Ein solches Predigen weckt den religiösen Sinn des Einzelnen, indem es dessen Gottunmittelbarkeit achtet und fördert.

4. Da ist keine Dogmen- oder Moralpredigt, vielmehr versucht man sich über den individuellen und doch geteilten Glauben zu verständigen, dessen gemeinsame Tradition zu erinnern, in seiner Freiheit zu atmen, sich über ihn auszutauschen, und dies alles auf dem Boden und im Raum des Gefühls der Frömmigkeit. Solche indirekt-mystagogisch-maieutische Mitteilung enthält in nuce das differenzierte Mitsammen von Glaube und Ethos, Dialektik, (Produktions- und Rezeptions-) Ästhetik und Hermeneutik: jeder Mensch stellt die Menschlichkeit in unvertretbarer Weise dar, empfängt und schafft sich seine Welt, Sprache und Aura, ist inspirierte und ausdrucks mächtige Freiheit, die ihrerseits verstanden und ahnend nachvollzogen werden kann und muß.

5. Diese Differenziertheit rettet Schleiermacher auch in Nähe und Distanz zur frühromantischen Bewegung, in dem er mit und gegen Schlegels Propagierung der Einheit von Leben, Kunst und Religion, von Eros, Sollen und Freiheit (und deren angemutete Unendlichkeit) die endlich-verwundbare Leiblichkeit des Ich und des Anderen und die nötige Scheu/Scham erinnert, die Ästhetik und Ethos unterscheidet, ohne sie zu trennen. In der *Weihnachtsfeier* sind es angesichts der aufgeklärt-disputierenden Männerwelt, die Frauen, das Kind (Sophie), die Musik, der gemeinsam gesungene Choral und der fremde Gast (Joseph), die als Boten und Inbilder diese Unterscheidungen erinnern und wachhalten und der darin möglichen Epiphanie des göttlichen Kindes den Raum bereiten.

6. Religion ist deswegen nie nur Gründung oder Verlängerung von Metaphysik und Moral, vielmehr eine eigenständige Weise der Wahrnehmung des Subjekts wie des Gesamt der Welt, die zu nichts nütze ist und deshalb in freier Herrlichkeit vielem dient und frommt; man kann sie als Anschauung des Universums und – reifer – als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit bezeichnen, die aber eben nur Gott gegenüber geschuldet und wirklich ist und alle anderen, auch religiösen Götzen relativiert.

7. Der Begriff des Gefühls versammelt eine lange Vorgeschichte in sich, in welchem sich Mystik und Aufklärung merkwürdig begegnen und herausfordern: Pascal, Fénelon, Pietismus, Hume, Rousseau, Shaftesbury, Jacobi. Er erinnert den Primat des passiven Affiziertseins inmitten noch so großer und wacher Selbst- und Weltgegenwart, den Vorrang heteronomen Bestimmtseins vor allem Erkennen und Handeln, in welchem das Subjekt in seiner Freiheit sich vorreflex als sich selbst vorgegeben widerfährt. Diese Konstellation von transzendentaler Vorgegebenheit und unbedingter Abhängigkeit kann sich spontan und in der ersten Reflexion nur auf die freie(n)de Instanz des Absoluten, auf Gott als den mitbewußten Ursprung und Garanten der Freiheit eines jeden Subjekts beziehen. Dieser bestimmt die Freiheit von innen und macht sie gerade darin frei von der Welt und für sie.

8. Eine solche vorreflexe Selbstgegenwart, die sich im Kern ihrer Beziehung zu jenem Absoluten, das sie zu sich selbst hin ab-solviert, inspiriert und befreit, bewußt ist, ist hoch dialektisch bestimmt: sie ist passiv und spontan, jede Differenz wahrnehmend und wertend, vorbewußt-unmittelbar und doch reflexiv, empfänglich-gegeben und doch schon reagierend, deutend und sich als abhängig-deutende setzend, apriorisch und doch schon je vollzogen, geboten und je neu zu vollziehen, transzendental und empirisch und deswegen deskriptiv-phänomenologisch und transzendental-reduktiv zu erhellen.

9. Mit diesem Lesevorschlag, der sich auf Osculati, Moretto, Korsch, Potepa, Rudolph und Jüngel stützt, hoffen wir, den Einwänden von Christe, Pröpfer und Wagner zu begegnen, die einen Hiatus zwischen diesen Polen bei Schleiermacher glauben konstatieren zu müssen; im übrigen wird man ähnliche Kritiken auch der trl. Erfahrung Rahners gegenüber finden; zur denkwürdigen Wahlverwandtschaft zwischen Schleiermacher und Rahner vgl. Pfeiffer.

10. Als entfernte Analogie zu jenem Gefühl wird man das Taktempfinden beiziehen können in welchem sich Sinn und Sinne, Eros und Ethos, extreme Passivität im Berührtsein und wachwertende Wahrnehmung der Vereinbarkeit des Gegenstandes mit der Personalsphäre, dem Freiheitsempfinden und der Verantwortung des Subjekts sowie dessen Einfühlung in die Freiheit des anderen miteinander vollbringen wie aneinander schärfen und verfeinern. K. Stock hat gezeigt, daß die Wahrnehmung der meine Freiheit gründenden Abhängigkeit in die Liebe zum Anderen als individuell Allgemeinem so eingeht, daß wir einander in unserer Gott-unmittelbarkeit achten, berühren, beistehen, erschließen und erheben.

11. In alldem ist das Wesen des Christentums einleuchtend dargestellt. Christus stellt das vollkommen freie und gefreite Bewußtsein dar, das unter den Bedingungen seiner geschichtlich bedingten Hemmnis und Entfremdung sich ganz als Gott und der Welt erschlossen und darin auch als selbstmächtig und souverän erweist und im Geist den Menschen gegenwärtig ist. Über den Hiatus zwischen der religi-

onsphilosophischen Erschließung und der geschichtlichen Einlösung von Bewußtsein und Leben wie schon die merkwürdige Unterbestimmung der Sünde wird viel diskutiert. Letztere soll im Konflikt zwischen sinnlichem und geistigem Selbst ihren Ursprung haben (und nicht, wie man meinen könnte, in der Konkurrenz von gefreiter und sich selbst bestimmender Freiheit, also in der Zwei-deutigkeit des sich vernehmenden und deutenden Gefühls), ist viel diskutiert (Christe, Schröder, Korsch). Man wird nur darauf hinweisen können, daß die Erschließung des ‚Wesens‘ des Christlichen sich stets zwischen mystischer Binnerfahrung (Meister Eckhart, Angelus Silesius) und phänomenologischer Außensicht, von Anthropologie/Erfahrung/trl. Deduktion und geschichtlichem Glauben bewegt. Diese Ambivalenz ist gerade seine befreiende und hilfreiche Pointe.

12. In alldem ist die Einheit der Ethik und ihre differenzierte Ausgestaltung und Einlösung begründet. Es ist hier keine reine Gesetzes-, Sollens- oder Gesinnungsethik, Tugend- oder Güterlehre zu erwarten, vielmehr wird ihr ganzheitlich-differenziertes Zugleich erhoben, das auf dem einheitlich-vielschichtigen Grund des Gefühls als dem Vollzug verstehenden In-der-Welt-Seins beruht und dem Wachsen der Menschheit in jedem Einzelnen und seinen verschiedenen Lebensdimensionen dienen will. Wo ein jeder sich und den anderen als autonom und in seiner Autonomie als schlechthin abhängig, als geschuldete und einzulösende wie, geschichtlich gesehen, als schuldig gebliebene und begnadete Freiheit erfährt und weiß, kann die Ethik nur Ausfaltung dieser Ureinsicht, Beitrag zur Verwirklichung des verstehend-verständigen, geselligen, sich frei darstellenden und die Welt verantwortlich organisierenden Subjekts in den verschiedenen, unvermischten und doch einander stützenden Bereichen von Familie, Freundschaft, Kirche, Akademie und Staat sein. In und zwischen diesen Kommunikationsformen soll Freiheit herrschen und gefördert werden: eine Kulturtheorie freier Geselligkeit, die den ersten Intuitionen des jungen Predigers entspricht und sie nun vielfältig objektiviert und auslegt. Die differenzierte Einheit des Empfindens garantiert und fördert die Differenz der Welten und ihre jeweilige Freiheit.

13. Von daher wäre das komplementäre Verhältnis (Cl. Müller) der philosophischen und theologischen Ethik sowie der drei Ansätze zu ihrer Systematisierung zu würdigen, in denen Sollens-, Güter- Tugendlehren sich eigentümlich mischen und herausfordern. Nie ist hier Religion Mittel, sondern alle Bereiche sind Selbstzweck und doch einander zugeordnete, korrelierende Hilfe. Die Kräftigkeit des Gottbewußtseins garantiert gerade in seiner auferlegten Freiheit die korreflexive Selbstständigkeit der Subjekte wie der einzelnen Lebensbereiche (Beintker), deren Gestalt im übrigen nicht erfunden, sondern geschichtlich vorgefunden, empfangen und darin je neu zu gestalten ist. Wie Pascal geht Schleiermacher hier unterscheidend, beobachtend, umsichtig-realistisch vor. Daß er dabei in seinen Grundbegriffen und -anschauungen (Freiheit-Leben, Sünde-Natur-Sinnlichkeit) schwankend bleibt und etwa den geschichtlich-eschatologischen Entscheidungscharakter des Freiheit zu-

gunsten ihrer Lebendigkeit vernachlässigt und deshalb auch die Wirklichkeit der Sünde unterbestimmt, sei nicht verschwiegen. (Christe).

4. Die praktisch-biographischen Optionen und Folgen dieser Grundansichten sind weitreichend: bei großer, auch patriotisch gestimmter Treue zu Staat und Kirche betont er den Vorrang des Einzelnen in seiner Gottunmittelbarkeit, der Freundschaft, der Familie und endlich des Geistes vor allem formellen Buchstabenwesen und jeglicher Bevormundung. Er ist der französischen Revolution geneigt und wird doch von den Franzosen aus Halle vertrieben, Mitbegründer der Berliner Universität, ohne überpreuße zu sein, Kirchenpolitiker, der auf die Unterscheidung und Freiheit der Kirche vom Staate und die ebenso freie und doch verankerte Kirchenunion drängt, ohne die Freiheit von und in der eigenen Kirche (oder gegenüber Luther, Calvin und Zwingli) zu verlieren. Einer der wenigen großen Denker in Romantik und Idealismus, der Prediger bleibt, und in beidem bisweilen überraschend modern: er wendet sich gegen Kolonien, Todesstrafe, Angriffskriege, verwendet sich für eine verfassungsgemäße Gesetzgebung, Völkerrecht und Staatenkonföderation, fördert die Einsicht in den arbeitsteiligen Charakter und die Differenz der Gesellungsformen wie die Eigenheit der Kultursphären, tritt ein für Synodenverfassung, Freiheit der liturgischen Ordnung wie eine Kircheneinheit in Vielfalt, weiß in den vielen Religionen die eine zu erblicken, warnt davor, daß die Kirche zur selbstgenügsamen Sekte herunterkommen könnte. (Nowak)

15. In alldem erblicken wir ein wiederkehrendes Muster, dieselbe aus der Mystik erwachsende und entspringende Freiheit, den Respekt für die Verschiedenheit der Sphären, die sich doch der Einheit und Einmaligkeit des einem jeden zugehörigen Gottbewußtseins verdanken. Ein lebbares und lebenswürdiges Christentum, das gerade darin die Strenge seiner Gründung und Kontur nicht verleugnet, sondern offenbart.

16. „Dem gewöhnlichen Theologen wird zunächst wirr zumute, wenn er diesen Gedankengang aufzunehmen sucht, in welchem der radikalste Zweifel und unmittelbare aus der Gnade lebende Frömmigkeit, rückhaltlos moderne Ansicht vom Menschen als Erdwesen und religiös tiefsinnige Schau des Seins des Menschen in Gott, rein menschliche Ansicht Jesu und nahezu orthodoxes Bekenntnis zu seinem Einssein mit dem Vater [...], Aufhebung der Kirche in die Idee eines Tempels der Menschheit und Bejahung der Kirche als der geschichtlichen Trägerin des Geistes Christi zu einer unauflöselichen Einheit zusammengeklammert sind. Dies ist der ganze echte Schleiermacher“, der alle künftigen Probleme des Christentums vorausgahnt und es als Seele in der Seele der Menschheit und Geist in ihrem Geist darstellen wollte. „Dies wird aber nur gelingen, wenn [...] über aller Reflexion eine aus dem Geist Christi als dem der Andacht und Liebe geborne wort- und sprachlose Gottinnigkeit als das Höchste und Letzte steht“ (E. Hirsch, *Geschichte der neuem evangelischen Theologie*, IV, 570f).

17. J.M.SAILER ist, darin Schleiermacher nicht unähnlich, ein Genie der Freundschaft, des Austausch, der Fähigkeit, das Wesen des Christentums einführend und hellichtig von innen und außen, in Gemeinsamkeit mit allen Suchenden und deutlicher Konturierung gegen einseitige Auslegungen, wahrzunehmen und darzustellen. Dadurch geriet er mit vielen Menschen quer durch alle Fronten in engen Kontakt – und zugleich zwischen alle Fronten. Als Ireniker mußte er stets auch kämpfen und sah sich vielen Verdächtigungen ausgesetzt. Der Schüler B. Stattlers und Ex-Jesuit (der Kant ohne Berührungsängste las, wenn er ihn auch theonom zu deuten suchte, ein nüchtern-ethisches Bild von der Kirche hatte und dem das Christentum Erfüllung des Glückseligkeitsstrebens war) wurde als Aufklärer gefeiert und gefeuert, als mystisch gestimmter Mystagoge verehrt und verleumdet, war mit 30 Jahren schon zum ersten Mal ungnädig entlassen, nutzte diese Brachlandzeiten, wie er sie bezeichnenderweise nannte, für die Komposition eines Gebetbuches, das Epoche machen sollte, und die Übersetzung der *Imitatio Christi* sowie für einen umfangreichen Briefwechsel mit Lavater, Claudius, Jacobi, die in ihm ein Verständnis für die tiefreichende Unendlichkeit und Genauigkeit des ahnenden Gefühls und eine Kenntnis des Pietismus wie der französischen Mystik (Poiret, Fénelon) vermittelten. Später kam das romantische Interesse für das übernatürliche, die Tradition und das Organisch-Gemeinschaftliche hinzu.

18. Sailer lebt zwischen den Zeiten, die sich in ihm überlappen, verwerfen, zueinander fügen. Er ist in der praktischen Philosophie Kant nicht fern, in Metaphysik und Gemüt Jacobi und Schleiermacher, auch der Weisheit Schellings zugewandt, in Alltag und Theorie ein rationaler und einführender Erzieher (Pestalozzi), mit mystischen Kreisen wie der Allgäuer Erweckungsbewegung und dem Pietismus in engem Kontakt, ohne sein priesterliches Umfeld aufzugeben. Im Gegenteil, er war der große Erzieher und Seelsorger der Theologen um 1780-1830, Zeuge eines weisheitlich gelebten und bedachten Christentums. Als erster benutzte er die Muttersprache in theologischen Vorlesungen, betrachtete die systematische, seelsorgliche und kulturelle Erziehung als einen organischen Vorgang und verstand sich so als Priester- und Menschenbildner, schrieb eine Pädagogik (Erzieher für Erzieher), eine Pastoraltheologie, eine Apologetik und endlich eine Moraltheologie, die sich nicht primär auf Norm und Gesetz, sondern auf das Gebot der Liebe und den Ruf des Gewissens gründete. Die besten Intuitionen und Intentionen von Rationalität und Mystik, Aufklärung und Romantik vereinen sich in seiner frommen, klaren, anziehenden Gestalt und Prosa.

19. Sailer liebte es das Gemeinsame zu heben, das alle Menschen ahnen und teilen, das dem praktischen Leben erwachsende und es fördernde Gut, das aus Gott stammt und zu ihm führt; ihm galt seine innige und wach-unterscheidende Aufmerksamkeit in aller Lektüre, in jeder Begegnung. Daraus erwuchs seine Toleranz den Theisten gegenüber, ihnen war er in gelassener Frömmigkeit zugetan. Es ist

ein Gott, dessen Gegenwart und Ruf jeder spüren, vernehmen, befolgen kann. Er ist das Elementarste und Sublimste, das durch die Natur spürbar, in Gewissen und Vernunft vernehmbar, durch Weltregierung glaubbar, durch Propheten und Weise erkennbar, in der Fülle der Zeiten durch den Einen anschaulich, durch den Geist dieses Einen genießbar gemacht und der wird einst Alles in Allem sein wird (WW 8, 107, nach Friemel 112). In der *Erzählung eines Reisenden* sieht er Kant, Fichte, Reinhold, Jacobi, Hamann und andere Zeitgenossen auf der Suche nach diesem Einen und weiß sich mit ihnen auf dem Weg. Die weitverzweigte Gemeinschaft der Theisten verdankt sich keiner Abstraktion oder Reduktion, sondern der konkreten Einfühlung in die Gegenwart Gottes in der Welt und im Gemüt der Suchenden also einer merkwürdigen Verbindung und Unterscheidung von mystischer Urverbundenheit und helllichtiger Rationalität, dem Geiste eines humanmystisch-sapiential gestimmten Augustinismus nicht fern.

20. Diese demütig-hochgemute Sicht aus der Einheit und auf sie zu bewährt sich auf allen Stufen ihrer Realisierung. Mit den Philosophen geeint in Gott, mit den Protestanten im Christentum, mit den Katholiken in geselliger und sakramentaler Kommunikation, mit allen in toleranter Frömmigkeit. „Es ist ein Gott: Gott ist in Christus; Christus ist das Heil der Welt, für uns und in uns gegenwärtig“. Diese schlichte und doch genau gesetzte und rhythmisierte Grundformel seines Christentums war die *Magna Charta* seiner Weitsicht, seiner Theologie und seines Verhaltens. Wer sähe hier nicht die Matrix der künftigen Kurzformeln des Glaubens bei Rahner?

21. Bei alledem handelt es sich nicht um einen trüben oder gleichmacherischen Mystizismus, sondern ein genaues Konzept von Vernunft. Diese ist für ihn das Organ der Wahrnehmung und Wahrgebung des Subjekts, der Welt und aller ihrer Bezüge (Meier 60–68; Jendrosch). Sie kommt freilich erst zu sich selbst, sozusagen auf ihre eigene Höhe und Tiefe, wenn sie sich als gottvernehmend weiß, die sie in Wahrheit und wesenhaft ist. Gottes Geist verwandt zu sein, ihn suchen und finden, als Ruf, Stimme, Wirklichkeit vernehmen und von daher allem seinen Ort und seine Proportion geben zu können, ist ihre Bestimmung. Erst von hier aus wird der Mensch vernünftig, gewinnen Moral und Leben ihre Wahrheit und ihr Gewicht. Gedanken des augustinish getönten Ontologismus und die Gründung der Moralthologie fließen hier zusammen. Die Gottesgewißheit ist das Fundament allen Erkennens und erst recht das Maß des Gewissens. „Das lebendige Bewußtsein Gottes in seinem Verhältnis zur Menschheit, und der Menschheit in ihrem Verhältnis zu Gott, – das ist die reife Vernunft, die den Menschen zum Menschen macht“. Sie ist die *conscientia* als Wesens- und Lichtmitte des Menschen. Wo immer ein Ruf, eine Bestimmung klar vernommen wird und die Freiheit so in Anspruch nimmt, daß darin die Würde meiner und des anderen sich bewahrt und bewährt und der Wirklichkeit Gerechtigkeit widerfährt, da ist Gott den Menschen nahe, zugleich unmittelbar und indirekt erkannt als Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit, Liebwertheit und Wirklichkeitsdichte des Seins. Wer auf sein Gewissen

und die Welt in solcher Gesinnung hört, vernimmt den Ruf Gottes selbst, weiß sich ihm unterstellt, unbedingt angegangen und darin zu verantwortlichem Tun befreit.

22. Das an Schleiermacher faszinierende Zugleich von Heteronomie und Autonomie, mystischer Gottnähe und realistischem Differenzierungsvermögen finden wir auch hier: Liebe und Gewissen als Formprinzip und Grundhaltung der Moral, wo Freiheit und Ethos, Selbstenhaltung und -vervollkommnung wie die Pflichten gegen die Anderen und Gott, gegen Staat, Familie und Kirche, Schicksal und Beruf miteinander wachsen und sich gegenseitig bestimmen. Und es ist bezeichnend, daß die Lehre vom Beruf mit einer ausführlichen und einläßlichen Behandlung des gerechten Gewinns als der Grundlange allen Handels und Wirtschaftens schließt. Es ist, als ob der mystische Hintergrund zu kritischer Differenzierung in der Betrachtung der Gesellschaft und genauer Phänomenologie des Wirklichen befreite. Ein Vergleich zwischen den drei Ethiken Schleiermachers und der Moraltheologie Sailers wäre da sicher aufschlußreich.

23. Wie sein Berliner Pendant hat auch Sailer vielschichtig in die Kultur-, Universitäts- und Kirchenpolitik des Staates eingegriffen, war Berater von Bischöfen und Königen, vielfach verleumdet (selbst von Kl.M. Hofbauer, der weder die mystische noch die rationale Ader Sailers ertrug), versetzt, in mannigfache Kontroversen verstrickt (besonders qualvoll jene um die ganzheitliche Priesterbildung mit dem streng aufgeklärten Regens M. Fingerlos in Landshut). Beide waren Professoren und Politiker, glänzende Prediger und Seelsorger, skeptische Fromme aus dem Geist der Aufklärung, denen sich je länger desto tiefer auch der Geist Christi und der christlichen Kirche erschloß. Sie hielten in ihrer lichten und bedachten Frömmigkeit Welten zusammen, die den meisten auseinanderfielen – und unterschieden dort, wo viele den einfacheren Weg der Vermischung und des Kompromisses gingen. Eine Wahrung chalcedonensischen Taktgefühls aus dem Geist aufgeklärter Mystik?

24. Dazu ein kleines, in seiner frischen Demut bewegendes Zeugnis von Sailer zu Kant: „Ich halte mich viel, viel zu gering, über die Gedankenformen eines so großen Mannes zu urteilen. Aber wie mir die Sache einleuchtet, kann ich dir nicht verhehlen. Ich meine, aus der *Kritik der reinen Vernunft* könne man Nüchternheit der Vernunft, und aus der *Kritik der praktischen Vernunft* Reinheit des Willens lernen, wie man es aus anderen Büchern so leicht nicht lernen wird. Diese zwei Gaben, Nüchternheit der Vernunft und Reinheit des Willens schätze ich mehr als alle Philosophien und ungleich mehr als alle einzelnen Meinungen [...]. Bei aller Hochachtung für die Resultate des kantischen Denkens kann ich mich in die Prinzipien, woraus diese Resultate hergeleitet werden, und in den Gang des Schriftstellers noch nicht finden“. (Brief an Jung-Stilling vom 1.7.1789, Meier 178). So konnte man damals, wenige Tage vor der Revolution, auch unter Frommen von der Sache der Aufklärung sprechen, ihr gewogen und doch nicht verfallen, einig und un-

terscheidend, demütig und doch nicht untertänig, hochgemut, nie aber hochmütig. Sailer – ein Franz von Sales der Romantik, ein liebenswerter Theologe der Liebe, zugleich moderner Mystiker, allgemein gefeiert und geliebt, der Philosoph Gottes, wie R.Huch ihn in ihrem Buch zur deutschen Romantik beschreibt (Tübingen 1964, 379)?

25. Eigenständigkeit der Religion aus dem Geist der Mystik, die zugleich ihre qualifizierende Gegenwart und Kompetenz bewahrt und bewährt, sich frei auszudrücken und darzustellen weiß, zwischen Moral und Dogma, Kunst und Geselligkeit beheimatet ist und in einem gelösten familiären und sozialen Lebensstil sich konkretisiert, das scheinen mir die Koordinaten der Religion zwischen der Zeiten zu sein. „Im Gefühl, von Gott und nur von Gott schlechthin abhängig zu sein, erfährt die christliche Gemeinde ihre unvergleichliche, weil das Leben zur Gemeinschaft mit Gott steigernde Freiheit“. (Jüngel 350).

Anmerkung

Abschließend sollen die wichtigsten Anregungen vermerkt werden, ohne die die vorstehende Skizze, in der sich mehrjährige Lektüre- und Probeläufe verdichten, nicht hätte geschrieben werden können.

Da sind die großen Sammelbände: *Int.Schleiermacher-Kongreß* 1984 (Hrsg. K.-V.Selge), Berlin 1985: für mich hilfreich die Beiträge von G. Ebeling (21–39), H. Dierkes (61–102: zu Schlegel), H. Beintker (313–332 zur Ethik); Th. Lehnerer (409–422), R. Volp (423–438) zur Ästhetik; W. Gräb (643–660) und W. Steck (717–772) zur Pastoral. Die deutschen Leser seien auf zwei große Bände in ital. Sprache hingewiesen: „Archivio di Filosofia“ 52 (1984) 13–614; G.Penzo/M.Farina, *F.D.E.Schleiermacher tra filosofia e teologia*, Brescia 1990 (für mich fundamental die Beiträge von R. Osculati, G. Moretto e S. Sorrentino zu Freiheit und Inspiration und dem Verhältnis zum transzendentalen Denken). Ungemein anregend die *Schleiermacher-Vorlesung* K. Barths von 1923/24: *Die Theologie Schleiermachers* (Hrsg. D. Ritschl), WW 11,11, Zürich 1978, 328ff; E. Brito, *La pneumatologie de Schleiermacher*, Leuven 1994; ders., *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven 1999, 622-628; W. Christe, *Kirche und Welt*, Frankfurt 1996, 14–46, 53ff, 265ff; überraschend die pointiert-einfühlenden Essays von E. Jüngel, *Indikative der Gnade-Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000, 252ff, 330ff; unerlässlich für meine Lektüre die Einsichten von D. Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, bes. 109–129, 257–272; ders., *Religion mit Stil*, Tübingen 1997, 17-40, 69-88; ferner C. Müller,

Ist theologische Ethik philosophisch möglich?, Frankfurt-Bern 2002; Th. Nonte, *Selbstbewußtsein als Topos der Theologie*, Frankfurt 2000; B. Pfeiffer, *Schlechthinig abhängig-radikal herkünftig*, FrZPhTh 42(1995) 69-100 (Schleiermacher und Rahner); M. Potepa, *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Kampen 1996; Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, 129-52; E. Rudolph, *Theologie - diesseits des Dogmas*, Tübingen 1994, 71ff, 117ff, 182ff; G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984; M. Schröder, *Die kritische Identität neuzeitlichen Christentums*, Tübingen 1996; K. Stock, *Gottes wahre Liebe*, Tübingen 2000, 62-74, 215-220; F. Wagner, *Was ist heologie*, Gütersloh 1989, 47-72. Die Zitate aus SAILER entstammen dem *Handbuch der christlichen Moral*, 3 Bde, München 1817, I 42f; II 120; dazu F.G. Friemel, *Joh. M. Sailer und das Problem der Konfession*, Leipzig 1972; B. Jendrosch, *Joh. M. Sainers Lehre vom Gewissen*, Regensburg 1971, 174ff, 214ff; B. Meier, *Die Kirche der wahren Christen*, Stuttgart 1990, 59-68; 259-277; anziehend die Einführung von G. Schwaiger, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München 1982; M. Weitlauff, *Priesterbild und Pristerbildung bei J. M. Sailer*, MThZ 46(1995) 69-98. Ein Überblick zur Sailer Forschung J. Hofmeier, *Identität und Aktualität des Glaubens*, ThRv 79(1983) 89ff.

L'universalismo mistico di Simone Weil

Marco Vannini
gbhqva@tin.it

ABSTRACT

In the last years of her short life, Simone Weil was deeply interested in non-Christian religions, especially those of ancient India. Since 1941, she began studying the Sanskrit language and reading the Upanishads, some of which she also tried to translate. In the Indian spirituality she found the path to understand some masterpieces of Christian mysticism, such as *The mirror of simple souls* by Marguerite Porete, which she read in London in an English version, ascribed to "an unknown French mystic".

Simone Weil recognized that all spiritual traditions, Hindu as well as Christian, agree with the essential mystical experience, the annihilation of the *ego*, so that the divine Light can enter the void made by man in his own soul (the so-called *décreation*), and so that everything can show the world's wonderful beauty. However, she thought that Christianity was the spiritual heir to Heraclitus, of Platonism, and of stoicism, and expresses, in its mystical universalism, the best of every religious tradition.

Di famiglia ebrea ma educata nell'agnosticismo, Simone Weil scoprì autonomamente, guidata solo dalla passione della verità e dall'onestà della ricerca intellettuale, il patrimonio spirituale delle grandi religioni: del cristianesimo, innanzitutto, nel cui ambito si era formata culturalmente, ma poi anche del buddismo, e soprattutto dell'induismo. A partire dal 1941 intraprese infatti anche lo studio del sanscrito, tentando traduzioni della *Bhagavad-Gita* e delle *Upanishad*, le cui citazioni diventano sempre più frequenti nei *Quaderni*.⁽¹⁾

Significativamente, fu proprio nell'ultimo periodo della sua vita che la Weil venne a conoscenza di alcuni grandi testi della mistica cristiana: a New York lesse *Il libretto della verità* di Suso; a Londra lo *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, allora attribuito a un ignoto mistico francese del Trecento. Possiamo perciò ritenere con sufficiente fondatezza che queste letture furono determinate dall'incontro con la spiritualità dell'India; ovvero fu l'India a farle scoprire il patrimonio della mistica medievale cristiana, giacché ella trovò nell'induismo quello che avrebbe potuto trovare già prima nel cristianesimo. E, detto di passaggio, non risulta che ella, pur leggendo il tedesco, conoscesse il libro di Rudolf Otto, *Mistica d'oriente, mistica d'occidente*, pubblicato in Germania nel 1927,⁽²⁾ ove sono elencate con puntuale precisione le straordinarie corrispondenze Eckhart-Sankara.

Opinione di chi scrive è che la Weil - anche grazie proprio alla sua indipendenza, al suo situarsi al crocevia delle tradizioni mistiche dell'umanità, senza legami di appartenenza a questa o a quella - rappresenti non solo un punto elevatissimo di spe-

culazione, ma si ponga anche come figura esemplare di quell'universalismo religioso che appare sempre più vero, e sempre più necessario al momento presente.

In effetti troviamo nei *Quaderni* della Weil, anche se nella forma asistemica propria di quegli scritti, rimasti allo stato appunto di abbozzo, tutti gli elementi fondamentali di una radicale esperienza mistica, intesa nel senso di esperienza piena della vita - anzi, della Vita, come la chiama Panikkar.⁽³⁾

Essenzialmente questa esperienza è costituita dal distacco, soprattutto distacco dall'io, che deve scomparire, in modo che compaia l'unico vero io, che è Dio. Allora tutto appare uno, tutto appare buono, con un senso di realtà-bellezza-gioia che indica, per trasparenza, l'eterno nel presente. Viene così sbrogliato il "grande segreto", cui allude nei *Quaderni*:

"Identità del reale e del bene. Necessità come criterio del reale. Distanza tra il necessario e il bene. Sbrogliare questo. È della massima importanza. È qui la radice del grande segreto".⁽⁴⁾

Che il reale, tutto quanto, sia buono e bene, è pensiero della Weil che la accomuna ai grandi mistici di ogni tempo, a partire dal filosofo del *logos*, Eraclito. In proposito ella scrive ad esempio:

"Il reale è per il pensiero umano la stessa cosa che il bene. È il senso misterioso della proposizione: Dio esiste".⁽⁵⁾

Che tutto ciò che è sia buono, è implicato necessariamente dal fatto che tutto ciò che è deve essere volontà di Dio - non possiamo pensare infatti che qualcosa avvenga al di fuori di essa, e neppure possiamo pensare che Dio voglia il male. La Weil ripete spesso il pensiero platonico: di Dio noi possiamo sapere solo che è buono, e che da lui derivano solo beni. Perciò:

"Dio vuole tutto ciò che si produce *allo stesso titolo*, non alcune cose come mezzi e altre come fini. Così pure vuole *allo stesso titolo* l'insieme e le parti, ogni porzione, ogni traccia che è possibile mettere in opera nella realtà continua.

Questo è rappresentabile per l'intelligenza umana solo nei termini seguenti: egli vuole la necessità. La volontà di Dio non può essere per noi un oggetto di ipotesi. Per conoscerla noi dobbiamo solo constatare ciò che accade: ciò che accade è la sua volontà".

"Non si deve dire che Dio vuole la sofferenza di un santo in vista del suo progresso verso la perfezione, ma: egli vuole la sua sofferenza, e vuole il suo progresso, e vuole il legame tra i due - e un'infinità di altri legami ancora. *Non devo amare la mia sofferenza perché mi è utile, ma perché essa È.*

La necessità è il velo di Dio.

È necessario amare tutti i fatti, non per le loro conseguenze, ma perché in ogni fatto Dio è presente. Ma questo è tautologico. Amare tutti i fatti equivale a leggere Dio in essi.

È necessario amare i propri nemici perché esistono". (6)

“Se pensassi che Dio m’invia il dolore con un atto della sua volontà e per il mio bene, crederei di essere qualcosa, e trascurerei l’uso principale del dolore, che è d’insegnarmi che sono niente. Non si deve dunque pensare nulla di simile. Ma è necessario amare Dio attraverso il dolore (sentire la sua presenza e la sua realtà con l’organo dell’amore soprannaturale, l’unico che ne sia capace, così come si sente la consistenza della carta con la matita).

Debbo amare d’esser niente. Come sarebbe orribile se io fossi qualcosa. Amare il mio nulla, amare d’essere nulla. Amare con la parte dell’anima che si trova dietro il sipario, perché la parte dell’anima che è percettibile alla coscienza non può amare il nulla, ne ha orrore. Se essa crede di amarlo, vuol dire che ama qualcosa di diverso dal nulla”.(7)

“Non si deve mai cercare per un male una compensazione esteriore in un bene, legato o no a questo male da una necessità, che lo bilancia. Perché ci si priva così dell’uso più prezioso del male, quello di amare Dio attraverso il male come tale.

Amare Dio attraverso il male come tale. Amare Dio attraverso il male che si odia, odiando questo male. Amare Dio come autore del male che si sta odiando”.(8)

“ ‘Dolore, non confesserò mai che sei un male, qualsiasi cosa tu mi faccia’. Questo detto è molto bello. Ma, ancor meglio: Dolore, tu sei un male, ma hai per autore colui che è solo bene ed è autore solo del bene”. (9)

“Perché tutto ciò che si produce è la volontà di Dio, ad ogni istante così come nell’istante della creazione, se questa espressione ha un senso”.(10)

“Il male produce la distinzione, impedisce che Dio sia equivalente a tutto”.(11)

Come si è detto, il punto essenziale è il distacco dall’io, che deve scomparire, in modo che appaia l’unico vero io, che è Dio. L’operazione di distacco dall’io è ciò che la Weil chiama de-creazione, su cui torna spesso nell’ultimo periodo della sua vita:

“Tutto ciò che *io* faccio è cattivo, senza eccezione, compreso il bene, perché *io* è cattivo.

Più io sparisco, più Dio è presente in questo mondo”. (12)

“Non sono io a dover amare Dio. Che Dio si ami attraverso me”.(13)

“*Il peccato in me dice ‘io’*”.

“Io sono tutto. Ma questo io è Dio, e non è un io”.

“*Io sono assente da tutto ciò che è vero, o bello, o bene*”.

“Io pecco”.(14)

“Noi non possediamo niente al mondo - perché il caso ha il potere di toglierci tutto - se non il potere di dire io. Questo è ciò che bisogna dare a Dio, cioè distruggere. Non c’è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, se non la distruzione dell’io”.(15)

“Tutto ciò che ci procuriamo con la nostra volontà e i nostri sforzi, e tutto ciò che le circostanze esterne accordano o rifiutano secondo il capriccio della sorte, è assolutamente privo di valore. Può essere cattivo o indifferente, ma giammai buono. Tutto ciò che esiste è sottomesso alla necessità. Ma c’è una necessità carnale in cui l’opposizione del bene e del male non interviene, e una necessità spirituale interamente sottomessa a questa opposizione”.(16)

Qui è evidente il riferimento a Platone, che nel *Timeo*, 68, parla di due specie di cause, quella necessaria e quella divina. Ma è soprattutto facendo propria la grande lezione degli stoici che Simone Weil distingue finemente la realtà della *pesanteur*, necessità meccanica, da quella della *grâce*, libertà:

“L’universo tutto intero non è che una massa compatta di obbedienza. Questa massa compatta è disseminata di punti luminosi. Ciascuno di questi punti è la parte soprannaturale di un’anima di una creatura ragionevole che ama Dio e che consente ad obbedire. Il resto dell’anima è prigioniero della massa compatta. Gli esseri dotati di ragione che non amano Dio sono soltanto frammenti della massa compatta ed oscura. Anch’essi sono tutti interi obbedienza, ma solo al modo di una pietra che cade. Anche la loro anima è materia, materia psichica, sottoposta a un meccanismo altrettanto rigoroso quanto quello della forza di gravità. Anche la loro credenza nel proprio libero arbitrio, le illusioni del loro orgoglio, le loro sfide, le loro rivolte, tutto ciò non sono che fenomeni altrettanto rigorosamente determinati quanto la rifrazione della luce. Considerati in tal modo, come materia inerte, i peggiori criminali fanno parte dell’ordine del mondo e di conseguenza della bellezza del mondo. Tutto obbedisce a Dio, e di conseguenza tutto è perfettamente bello. Sapere questo, saperlo realmente, è essere perfetti come il Padre celeste è perfetto”.(17)

Questa splendida pagina, in cui l’eredità del pensiero classico si salda con Eckhart e Spinoza, è incomprensibile all’insulsa psicologia contemporanea, verso la quale la scrittrice francese ha espressioni feroci, e si comprende solo tenendo presente la natura composita e gerarchicamente tripartita dell’anima. Perciò la Weil prosegue:

“Questo amore universale non appartiene che alla facoltà contemplativa dell’anima. Colui che ama veramente Dio lascia a ogni parte dell’anima la sua funzione propria. Al di sotto della facoltà di contemplazione sovranaturale si trova una parte dell’anima che è al livello dell’obbligazione, *e per la quale l’opposizione del bene e del male deve avere tutta la forza possibile*. Al di sotto ancora è la parte animale dell’anima, che deve essere metodicamente addestrata con una sapiente combinazione di frustate e zuccherini.

In coloro che amano Dio, persino in coloro che sono perfetti, la parte naturale dell’anima è sempre interamente sottomessa alla necessità meccanica. Ma la presenza dell’amore soprannaturale nell’anima costituisce un fattore nuovo del meccanismo e lo trasforma”.(18)

Il “grande segreto”, ovvero l’identità del reale e del bene, e, insieme, la distanza infinita tra il necessario e il bene - l’insegnamento platonico fondamentale - è così “sbrogliato”. Non si deve aver paura della contraddizione, perché l’identità dei contrari appare chiara all’anima distaccata, come ben sa la mistica di ogni tempo (ivi compreso quell’ Hegel che la Weil poco amava ma, bisogna dire, che poco anche conosceva), ancora una volta a partire da Eraclito:

“L’identità dei contrari subita in modo incosciente è il male. L’identità compresa è il bene”.(19)

“O i contrari vengono sottomessi con la grazia, oppure si è sottomessi ai contrari”.(20)

“Se il bene è l’armonia dei contrari, il male non è il contrario del bene”.(21)

“La sofferenza è un male per chi pensa che la sofferenza è un male”.(22)

“Ciò che il male viola non è il bene, perché il bene è inviolabile; si viola solo un bene degradato.

Ma non è questa la ragione vera. Il bene è essenzialmente diverso dal male. Il male è molteplice e frammentario, il bene è uno; il male è apparente, il bene è misterioso; il male consiste in azioni, il bene in non-azione o azione non agente, ecc. - il bene considerato al livello del male e tale da opporsi ad esso come un contrario a un contrario è un bene da codice penale. Al di sopra si trova un bene che in certo senso somiglia più al male che a questa forma bassa del bene”. (23)

Il male è la distanza tra la creatura e Dio,(24) ma l’intelligenza è in grado di sopprimere il male - l’operazione che la Weil chiama de-creazione, nel distacco, ed allora si ha un profondo senso di realtà, bellezza, gioia nel presente, che appare come l’eterno.

“Lo spirito non è forzato a credere all’esistenza di niente. (Soggettivismo, idealismo assoluto, solipsismo, scetticismo. Si vedano le *Upanishad*, i taoisti e Platone, che usano tutti questa attitudine filosofica a titolo di purificazione). Per questo l’unico organo di contatto con l’esistenza è l’accettazione, l’amore. Per questo bellezza e realtà sono identiche. Per questo la gioia pura e il sentimento di realtà sono identici.

Tutto ciò che è colto con le facoltà naturali è ipotetico. Solo l’amore soprannaturale afferma. In tal modo noi siamo co-creatori.

Noi partecipiamo alla creazione del mondo de-creando noi stessi”. (25)

È infatti l’attaccamento, il desiderio, ad uccidere lo spirito:

“Coloro che assassinano l’atman. Chiunque desideri che ciò che è non sia (Marco Aurelio). Che altro? - Ogni desiderio uccide l’atman”.(26)

“L’attaccamento non è altro che l’insufficienza nel sentimento della realtà”.

“Dal momento in cui si sa che qualcosa è reale, non ci si può più attaccare ad esso”.(27)

Significativamente, il testo appena citato prosegue ripetendo una delle tesi più care alla mistica: quella dell’assoluto nel presente che si mostra distaccandosi anche dal desiderio della salvezza:

“Coloro che desiderano la propria salvezza non credono veramente alla realtà della gioia in Dio”.

“La gioia è il sentimento della realtà.

Più l’opposizione del caso e del bene è sensibile, più la bellezza e la gioia sono profonde.

La tristezza è l’indebolimento del sentimento della realtà. È una cattiva de-creazione, a livello dell’immaginazione”.(28)

“La gioia accresce il sentimento di realtà, il dolore lo diminuisce. Si tratta solo di riconoscere la stessa pienezza di realtà nei dolori e nelle gioie. La sensibilità dice: “Questo non è possibile”. Si deve rispondere: Questo è. Essa dice: “Perché questo?” Si deve rispondere: Perché è; se è, ha una causa”.(29)

“Se in questo mondo non ci fosse sventura, potremmo crederci in paradiso. Orribile possibilità”. (30)

“Il pensiero della morte dà agli eventi della vita il colore dell’eternità. Se ci fosse data quaggiù la vita perenne, guadagnando la perennità la nostra vita perderebbe l’eternità che la illumina per trasparenza.

“Di questo tutto, mediante il distacco, gioisci” [*Isa Upanishad*, 1]. È il distacco a rendere eterne tutte le cose”.(31)

È significativo che la Weil citi qui le *Upanishad*. Infatti, come si è accennato sopra, è stata soprattutto la lettura della letteratura sacra dell’India a portarla a quella comprensione che, alla fine della sua vita, ritrovò anche nella mistica cristiana. Perciò ella pensò a un’unica verità religiosa, che i diversi popoli avevano espresso in vari modi, dal folklore alla mitologia, fino alla più pura delle filosofie – quella platonica – sottolineando ciascuno un aspetto della medesima verità. Pur riconoscendo come vocazione tipica di Israele quella di sostenere l’unicità di Dio, non v’è dubbio che la Weil attribuisca un valore particolare all’induismo, da un lato, e al cristianesimo, dall’altro.

Nel primo, infatti, riconosce la peculiarità di sostenere l’assimilazione tra Dio e l’anima attraverso il distacco; nel secondo il rilievo dato all’umanità di un Dio sofferente, in Cristo, con la comprensione piena del significato della sventura, della sofferenza, dell’infelicità. Nei *Quaderni* scrive infatti:

“In tutte le nazioni dell’antichità vi è come l’ossessione per un aspetto delle cose divine. Israele: Dio unico. India: assimilazione dell’anima a Dio mediante l’unione mistica. Cina: passività, assenza di Dio, azione non-agente. Egitto: salvezza e vita eterna mediante l’assimilazione a un Dio sofferente, morto e resuscitato. Grecia: trascendenza, distanza dal divino e dal soprannaturale, miseria dell’uomo, ricerca di ponti (mediazione).

(La missione d’Israele è stata continuata dai musulmani. L’India e la Cina sono rimaste. Il cristianesimo ha raccolto l’eredità soprattutto dell’Egitto, ma anche della Grecia)”.(32)

Il legame Israele-islamismo, con la comune concezione di un Dio-forza, è ribadito spesso dalla Weil, con una conseguente valutazione negativa di quelle teologie e religioni:

“Nessuno va a Dio creatore e sovrano senza passare per Dio SVUOTATO DELLA SUA DIVINITÀ’. Se si va a Dio direttamente si tratta di Yahweh (o Allah, quello del Corano)”. (33)

Qui la divinità significa appunto le caratteristiche di forza, potenza, che l’idolatria attribuisce a Dio, per potersene servire. Invece:

“Dobbiamo svuotare Dio della sua divinità per amarlo.

Egli si è svuotato della sua divinità diventando uomo, poi della sua umanità diventando cadavere (pane e vino), materia”.(34)

Come la Weil ripete, Dio si offre all’uomo o in quanto potenza o in quanto perfezione: bisogna scegliere. Anzi, proprio per questo motivo, induismo e cristianesimo sono vicini, e lontani da ebraismo (e islamismo):

“Il contatto con la forza, da qualunque parte si venga a contatto (impugnatura o punta della spada), priva per un momento di Dio. Di qui la *Bhagavad Gita*. La *Bhagavad Gita* e il Vangelo si completano.

Così vi è qualcosa di essenzialmente falso nell’Antico Testamento (alcune parti), come pure nella storia di Giovanna d’Arco; quelle voci fanno parte del prestigio. Anche Yahweh”.(35)

Israele, che pure aveva vissuto a lungo accanto agli Egiziani, ha sostituito alla nozione di bene quella di onnipotenza, e ha fatto di Dio uno strumento di potenza nazionale. Purtroppo, il modello di santità elaborato da Israele è passato nella Chiesa, la cui “idolatria sociale” ripete quella giudaica.(36) Sotto questo profilo non c’è dubbio che abbia ragione Lévinas, quando sostiene che la Weil non è ebraica e neppure cristiana, bensì “pagana”, in quanto rifiuta il dogma dell’elezione divina di Israele(37): solo che il paganesimo della Weil significa in realtà la sua classicità, la sua fedeltà alla “fonte greca”, ovvero all’universalità della ragione, all’onestà della verità, nel rifiuto di menzogne colmatrici di vuoti:

“Non si può percepire la presenza di Dio in uomo, ma solo il riflesso di questa luce nel modo in cui egli concepisce la vita terrestre. Così il vero Dio è presente nell’*Iliade* e non nel *Libro di Giosuè*.

L’autore dell’*Iliade* dipinge la vita umana come solo può vederla chi ama Dio. L’autore di *Giosuè*, come solo può vederla chi non ama Dio”.(38)

Ai nostri tempi c’è bisogno di un tipo nuovo di santità, una santità che porti il segno dell’universalità in modo esplicito, come la Weil afferma nell’ultima lettera inviata a padre Perrin, ove ribadisce la decisione di restare fuori dalla Chiesa.(39)

Accanto alle religioni poco sopra citate, sottolineiamo che in questa universalità rientra anche il pensiero buddista, che la Weil ha studiato soprattutto attraverso l’opera di Daisetz Teitaro Suzuki,(40) e quella di Alexandra David-Neel,(41) ove si sottolineano i passi relativi allo sradicamento dell’io. Nel buddismo ella vede un pensiero eracliteo, fondato sul rapporto, per cui le cose non hanno altro essere che il rapporto e “la verità si produce al contatto di due proposizioni, nessuna della quali è vera; è vero il loro rapporto”.(42) Soprattutto, vede nel buddismo il cammino di estinzione del desiderio, che conduce all’annichilimento:

“L'estinzione del desiderio (buddismo), o il distacco, o l' *amor fati*, o il desiderio del bene assoluto, sono sempre la stessa cosa: vuotare il desiderio, la finalità, di ogni contenuto, desiderare a vuoto, desiderare senza augurarsi. Distaccare il nostro desiderio da tutti i beni e attendere. L'esperienza dimostra allora che questa attesa è esaudita. Allora si tocca il bene assoluto”.(43)

Come abbiamo già detto, sono però le *Upanishad* e la *Bhagavad Gita* a risultare più congeniali alla Weil e a fornirle le chiavi di comprensione dell'esperienza spirituale. Proprio con la parola *Upanishad*, e con una lunga citazione riassuntiva, spesso implicita, della *Chandogya* e della *Brhadaranyaka Upanishad*, si apre il suo *Quaderno III*:

“*Upanishad*.

L'atman - che l'anima di un uomo prenda per corpo l'universo intero [...].

L'anima si trasferisce, fuori del proprio corpo, *in un'altra cosa*. Che dunque si trasferisca in tutto l'universo.

Questo non è solamente il suo dovere, ma la sua natura. Dimostrazione: si ama una cosa qualsiasi solamente per se stessi (l' *io* è l'unico valore). Quindi l'*io* non dovrebbe essere finito, esso ha la dimensione del mondo [...]

Identificarsi con l'universo stesso. Tutto ciò che è minore dell'universo è sottomes- so alla sofferenza [essendo parziale e quindi sottomesso alle forze esterne]. Anche se muoio, l'universo continua. Questo non mi consola se sono diverso dall'universo. Ma se l'universo è per la mia anima come un altro corpo, la mia morte cessa di avere per me più importanza di quella di uno sconosciuto. Così pure le mie sofferenze[...]

Ma allora, come si continua ad agire in quanto uomo singolo? Tema della *Gita*”.

“Trovare l'atman “impigliato nelle tenebrose complessità del corpo”.(44)

“La pluralità non è;

Corre di morte in morte,

Chi crede di vedere la pluralità nell'universo”.(45)

“Questo spazio che è all'interno del cuore, qui egli dimora, padrone di tutto, sovrano di tutto, signore di tutto. Egli non cresce con le buone azioni né diminuisce con le cattive”.(46)

“Al di là del bene e del male. Bisogna senz'altro interpretarlo come la formula taoista: *Colui che ha la virtù somma non ha virtù, e perciò egli ha la virtù. Colui che ha una virtù ordinaria ha la virtù, e perciò non ha virtù*”.

“Distaccarsi anche dalla virtù - Perderne coscienza”.

“Supremo bene *negativo*”.

Ancor più delle *Upanishad*, è però la *Gita* ad attrarre la Weil, che si dedicò con passione a tradurla e che la cita innumerevoli volte nei suoi *Quaderni*. Del capolavoro indiano ella studia in particolare la tipologia che noi diremmo psicologica (i tre *guna* : *sattva*, *rajas*, *tamas*), ovvero l'analisi delle diverse componenti dell'anima e dei loro rapporti, sempre per sbrogliare il "grande segreto" della necessità e libertà, ovvero del bene e del male.

Ci limitiamo, per brevità, a riportare qui alcune delle citazioni più esplicite:

"*Gita*. Notare che il *dharma*, dipendendo dalla casta, dunque dalla nascita, dunque dall'incarnazione precedente, dipende da una scelta anteriore. Non è che non si abbia scelta, bensì che, se ci si colloca in un dato momento, non si ha più scelta. Non si può fare diversamente; è vano sognare di fare diversamente; ma è bene elevarsi al di sopra di ciò che si fa".(47)

"Non cercare il bene nell'azione. È questo l'insegnamento della *Gita*".(48)

"*Gita*. Coloro che si sono spinti sino in fondo al male sono liberi dallo smarrimento prodotto dai contrari. Letteralmente vero. Anche prima di essere giunti fino in fondo, quando, dal piano spirituale, si vede che c'è un fondo". (49)

"*Bhagavad Gita* VI, 20. Quando il pensiero (*cit*) si arresta sospeso grazie allo yoga, e l'uomo scopre l'atman, egli trova la sua soddisfazione in sé".(50)

"*Gita*. 'Senza turbamento nella sofferenza, senza attrazione per il piacere' II,56".(51)

"L'albero del mondo, il fico eterno di cui è necessario tagliare le radici con la scure del distacco (*Gita*).

È l'energia vegetativa.

La croce è di legno, ma è fatta con un albero tagliato.

Adamo ha mangiato il frutto dell'albero. (Due uccelli...uno mangia il frutto...)(52)

È necessario tagliare l'albero e il proprio corpo morto deve essere il frutto.

Strappare l'energia vegetativa".(53)

Passo, quest'ultimo, veramente tipico della lettura e dell'indagine weiliana. La *Gita* e il Vangelo sono infatti letti l'uno accanto all'altro, per così dire, nella persuasione che i significati profondi, veri, siano presenti in modo armonico in tutte le grandi religioni.

E così siamo giunti alla conclusione del nostro discorso. Perché la Weil pensò che il cristianesimo, se inteso secondo verità, e non secondo i fraintendimenti e le mistificazioni cui è andato incontro, comprenda in se stesso l'insegnamento spirituale di tutte le grandi tradizioni religiose e filosofiche. C'è una sua pagina, che parte

ancora una volta dal tema cruciale necessità-libertà per approdare al Cristo, veramente riassuntiva:

“La necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona [...] Effettivamente la volontà umana, per quanto un certo sentimento di scelta vi sia irriducibilmente legato, è semplicemente un fenomeno fra tutti quelli che sono sottoposti alla necessità [...] nell'universo, l'uomo non prova la necessità se non, contemporaneamente, come un ostacolo e una condizione di compimento per il suo volere; di conseguenza questa prova non è mai interamente pura dalle illusioni irriducibilmente legate all'esercizio della volontà [...] Il rapporto tra la necessità e l'intelligenza non è il rapporto tra il padrone e lo schiavo. Non è neppure il rapporto inverso, né il rapporto tra due uomini liberi. È il rapporto tra l'oggetto contemplato e lo sguardo. La facoltà che nell'uomo guarda la forza più brutale come si guarda un quadro, chiamandola necessità, quella facoltà non è ciò che nell'uomo appartiene all'altro mondo. Essa è all'intersezione dei due mondi. La facoltà che non appartiene a questo mondo è quella del consenso. L'uomo è libero di consentire o no alla necessità. Questa libertà non è attuale per lui se non quando concepisca la forza come necessità, vale a dire quando la contempra [...] Il consenso alla necessità è puro amore ed anche, in qualche modo, eccesso d'amore. Questo amore non ha per oggetto la necessità in sé, né il mondo visibile di cui essa costituisce la stoffa [...] Neppure per amore degli altri uomini noi consentiamo alla necessità. L'amore degli altri uomini è in certo senso un ostacolo a questo consenso, perché la necessità schiaccia gli altri come noi stessi. È per amore di qualcosa che non è una persona umana, e che tuttavia è qualcosa come una persona. Perché ciò che non è qualcosa come una persona non è oggetto d'amore. Qualunque sia la credenza professata a proposito delle cose religiose, compreso l'ateismo, là dove c'è consenso completo, autentico e incondizionato alla necessità, v'è la pienezza dell'amore di Dio, e in nessun altro luogo. Questo consenso costituisce la partecipazione alla croce del Cristo.

Chiamando Logos quell'essere umano e divino che egli amava sopra tutto e da cui era teneramente amato, san Giovanni ha racchiuso in una parola, fra molti altri pensieri, infinitamente preziosi, tutta la dottrina stoica dell' *amor fati*. Questa parola, Logos, presa dagli stoici greci che l'avevano a loro volta ricevuto da Eraclito, ha diversi significati, ma il principale è questa legge quantitativa di variazione che costituisce la necessità. *Fatum* e *logos* sono d'altronde apparentati semanticamente. Il *fatum* è la necessità, e la necessità è il *logos*, e *logos* è il nome stesso dell'oggetto del nostro più ardente amore. L'amore che san Giovanni portava a colui che era il suo amico e il suo signore, quando stava reclinato sul suo petto durante la Cena, è quell'amore stesso che noi dobbiamo portare alla concatenazione matematica di cause ed effetti che, di tanto in tanto, fa di noi una specie di poltiglia informe. Manifestamente, ciò è folle.

Una delle parole più profonde e più oscure del Cristo rivela questa assurdità. Il rimprovero più amaro che gli uomini facciano a questa necessità, è la sua indiffe-

renza assoluta ai valori morali. Giusti e criminali ricevono ugualmente i benefici del sole e della pioggia; giusti e criminali sono ugualmente colpiti d'insolazione, annegano nelle inondazioni. Precisamente questa indifferenza il Cristo ci invita a considerare come l'espressione stessa della perfezione del nostro Padre celeste (cfr. Mt 5,45). Imitare questa indifferenza è semplicemente consentirvi, è accettare l'esistenza di tutto ciò che esiste, compreso il male, eccettuata soltanto quella porzione di male che noi abbiamo la possibilità e l'obbligo di impedire. Con questa semplice parola il Cristo si è annesso tutto il pensiero stoico, e insieme Eraclito e Platone".(54)

Eraclito, Platone, lo stoicismo - dunque l'eredità classica, la "fonte greca". Ma, come si è visto, nell'essenziale essa coincide con l'insegnamento spirituale dell'India e della Cina. Dunque il cristianesimo, nel suo universalismo mistico, riassume in se stesso il meglio di ogni tradizione religiosa. Questa la "cattolicità", reale e non solo dichiarata, che Simone Weil ritiene necessaria per il futuro dell'umanità, se essa vuole uscire dal miserabile tempo presente.

Note

(1) Simone Weil iniziò lo studio del sanscrito all'inizio del 1941, con l'aiuto di René Daumal, che le prestò una grammatica e il testo della *Bhagavad Gita*. Durante l'estate lesse con Daumal le *Upanishad*. Cfr. Simone Weil, *Quaderni I*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 225, nota 1.

(2) Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Untersuchung zur Wesensdeutung*, Klotz, Gotha 1927. La traduzione francese è del 1951 (Payot, Paris); quella italiana, a cura dello scrivente, è del 1985: *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Casale Monferrato.

(3) Ci riferiamo qui in particolare a Raimon Panikkar, *De la mistica. Experiencia plena de la Vida* (2004) ; tr. it. Jaca Book, Milano 2005, col titolo : *L'esperienza della vita. La mistica*.

(4) Cfr. *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 330.

(5) *Ibidem*.

(6) *Ibid.*, p. 205.

(7) *Ibid.*, p. 198.

(8) *Ibid.*, p. 300.

(9) *Ibid.*, p. 301-302. Il detto citato appartiene allo stoicismo.

(10) *Ibid.*, p. 263.

(11) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 372.

(12) Cfr. *Quaderni II*, cit., p. 324.

(13) *Ibid.*, p. 327.

(14) Cfr. *Quaderni I*, cit., pp. 371-372.

(15) Cfr. *Quaderni II*, cit., pp. 295-296.

- (16) Cfr. *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 180.
- (17) Cfr. S. Weil, *Discesa di Dio*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, ed. it. Borla, Torino 1967, pp. 249-250.
- (18) *Ibid.*, p. 250.
- (19) Cfr. *Quaderni III*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, 1988, p. 182.
- (20) *Ibid.*, p. 53.
- (21) *Ibid.*, p. 154.
- (22) Cfr. *Quaderni II*, cit., p. 281.
- (23) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 373.
- (24) Cfr. *Quaderni II*, p. 301.
- (25) *Ibid.*, p. 262. Questo rapporto co-creazione/de-creazione nella Weil apre una prospettiva di confronto con Eckhart, che, peraltro, ella poco conosceva.
- (26) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 281.
- (27) Cfr. *Quaderni II*, cit., p. 329.
- (28) *Ibid.*, p. 204.
- (29) *Ibid.*, p. 234.
- (30) *Ibid.*, p. 245.
- (31) Cfr. *Quaderni IV*, cit., p. 322.
- (32) Cfr. *Quaderni II*, cit., p. 197.
- (33) *Ibid.*, p. 226.
- (34) *Ibidem*.
- (35) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 233.
- (36) Cfr. *ibid.*, p. 73.
- (37) Cfr. E. Lévinas, *Simone Weil contro la Bibbia*, in "Nuovi Argomenti", n. 15, 1985, pp. 51-56.
- (38) Cfr. *Quaderni IV*, cit., p. 181.
- (39) Cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 62.
- (40) *Essays in Zen Buddhism*, Luzac & Co., London 1933, ampiamente citato nei *Quaderni III*, pp. 53 ss.
- (41) *Mystiques et magiciens du Thibet*, Plon, Paris, 1929, ampiamente citato in *Quaderni II*, pp. 267 ss.
- (42) Cfr. *Quaderni III*, cit., p. 75.
- (43) Cfr. S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 131, Plon, Paris 1948. Quanto il pensiero della Weil sia vicino al buddismo zen, è stato sottolineato da Gaston Kempfner, *La philosophie mystique de Simone Weil*, Nataraj, Falicon 1996.
- (44) Cfr. *Bṛhadaranyaka Upanishad*, IV, 4, 3.
- (45) *Ibid.*, IV, 4, 9.
- (46) *Ibid.*, IV, 4, 22.
- (47) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 274.
- (48) Cfr. *Quaderni II*, cit., p. 235.
- (49) *Ibid.*, p. 261.
- (50) Cfr. *Quaderni I*, cit., p. 192.
- (51) *Ibid.*, p. 323.

(52) La Weil si riferisce qui a un passo della *Mundaka Upanishad*, II, I, 1 che ella cita spesso: “Due uccelli, compagni inseparabilmente uniti, si trovano sullo stesso albero. L’uno mangia il frutto dell’albero, l’altro guarda senza mangiare”. Cfr. ad es. *Quaderni II*, cit., p. 339, nella Appendice, “Traduzione di testi indù”, pp. 335-359.

(53) *Ibid.*, p. 249.

(54) Cfr. S. Weil, *Discesa di Dio*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 234-240. A completamento di quanto qui accennato, rimando al mio saggio *Simone Weil. L’amore implicito di Cristo*, in: *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di Silvano Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; vol. II, Il Novecento, pp. 945-967.

Mistica, politica e dialogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré

Alessandro Cortesi op
cortosal@tin.it

ABSTRACT

In this study the author gives an outline of the theology of the French Dominican theologian Claude Geffré. In his theological research, which has lasted more than forty years, Geffré has developed many aspects of the theme of dialogue: dialogue between faith and modern reason, between faith and human experience, between Christian faith and other religions.

The article investigates the roots of Geffré's theology, which intends dialogue as an essential issue of Christian faith. The relationship between Geffré and the Saulchoir school is especially stressed, particularly with M.-D.Chenu and his conception of the theology of the 'signs of times'. Geffré, who began his 'profession' as a theologian studying and teaching the works of Aquinas, departed from the metaphysical tradition in theology and developed a hermeneutical approach. However, he has always dealt with the question of truth. The hermeneutical theology of Geffré tends to propose a perspective of dialogue between faith and modern reason and is very sensitive to the political dimension of faith. In the new cultural context of the pluralism of religions Geffré has devoted many studies to the question of inter-religious dialogue: he sees in this field the most important challenge for Christian theology in the future. He proposes to arrive at a form of 'inter-religious theology' and to find a way to overcome the separation between the mystical and the political dimension in theology through inter-religious dialogue. His research has in view a spirituality of the 'truly human'.

0. Premessa

In questo studio mi propongo di delineare in qual modo l'opera teologica di Claude Geffré, teologo domenicano, trovi la sua ispirazione di fondo in una ricerca di dialogo tra fede e ragione moderna, tra fede ed esperienza umana, tra fede cristiana e ed altre fedi religiose.

Indicherò le radici della riflessione di Geffré riguardo alla convinzione che guida tutta la sua teologia: il dialogo quale esigenza essenziale della fede cristiana in rapporto con il pensiero critico e come impegno teologico, nella convinzione condivisa con p. Marie-Dominique Chenu, che la fede non è estranea al regime della mente. Sarà evidenziato come la sua indagine si è sempre mossa nel tentativo di cercare il dialogo tra fede ed esperienza umana storica. In tale ricerca sarà affrontata poi la questione del suo allontanamento da un orizzonte metafisico della teologia per approdare all'elaborazione di una teologia ermeneutica che tuttavia non abbandona la riflessione sul tema della verità. L'elaborazione teologica in senso ermeneutico per Geffré ha quale obiettivo la proposta di una via di dialogo tra fede e ragione moderna ed approfondisce la dimensione politica della fede. Di fronte al contesto nuovo del pluralismo delle religioni sarà tratteggiato in qual modo Geffré ha approfondito le questioni relative al dialogo interreligioso individuando in questo ambito la maggiore sfida teologica per il futuro. Cercherò infine di delineare

come nei suoi studi sul dialogo interreligioso egli giunga ad una proposta di superamento della separazione tra dimensione mistica e politica della fede cristiana, proprio in virtù del dialogo tra le religioni ed in vista di una teologia interreligiosa, nella ricerca di una spiritualità dell'umano autentico.

1. *Le radici di una teologia del dialogo*

In occasione dei 90 anni di padre Chenu, nel 1985, Claude Geffré scrisse un lungo articolo dal titolo 'Il realismo dell'incarnazione nella teologia del padre M.-D. Chenu'(1): è questo un saggio che offre alcune chiavi di lettura fondamentali del suo pensiero proprio nel rapporto con l'insegnamento di Chenu. Apre anche una luce fondamentale per comprendere le origini del suo itinerario teologico in cui già sono riscontrabili le radici di una teologia elaborata nel segno del dialogo a molteplici livelli. In questo testo appare innanzitutto chiaramente la continuità della riflessione di Geffré nei confronti del maestro M.-D.Chenu e la sua appartenenza alla corrente di studi e di pensiero che aveva innervato la scuola di teologia dei domenicani francesi a Le Saulchoir dagli inizi del secolo XX.(2)

Geffré parte da una considerazione dell'intuizione-chiave di M.D.Chenu nel suo testo programmatico del 1937, *Una scuola di teologia: Le Saulchoir*,(3) l'idea dello 'statuto storico del cristianesimo', ricordando il fascino che sempre Chenu - nella sua vita di studioso - ebbe per la storia: "Et il n'est pas fortuit que ses recherches historiographiques très fouillées sur la théologie médiévale l'aient conduit à une 'théologie des signes des temps'. Il n'y a pas deux 'Chenu': le Chenu historien et le Chenu théologien. Il n'y a qu'un Chenu et c'est toujours le *théologien de l'incarnation*".(4)

L'affermazione di una unicità di orientamento tra Chenu storico e teologo è fondamentale per intendere come proprio dall'approccio alla teologia di san Tommaso - attuata con lo spirito dello storico e insieme del teologo - si siano sviluppate le principali intuizioni di Chenu in quanto teologo dell'incarnazione. Proprio tale percorso lo condusse alla teologia dei segni dei tempi. Geffré poi nota che per Chenu approfondire la legge dell'incarnazione ha significato approfondire la dimensione teandrica della Parola di Dio, della fede e della chiesa. In particolare riguardo alla teologia: "Prendre au sérieux l'historicité de la théologie, c'est être attentif au théandrisme de la foi qui répond comme un écho au théandrisme de la Parole de Dieu".(5)

Attorno a questa idea centrale si svolge l'utilizzo da parte di Chenu dell'impostazione di fondo della teologia di san Tommaso, e, in secondo luogo, si articola la sua opposizione di fondo ad ogni separazione tra spiritualità e teologia, tra intelligenza e affettività: "Si la théologie est toujours recherche (*cogitatio fidei*), c'est parce que le mouvement de la foi pousse le théologien à dépasser l'inadéquation des propositions pour êtreindre la réalité de Dieu. 'Misère de la foi

qui ne connaît la vérité, même divine, que dans des propositions' (M.-D.Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris Cerf 1985, p.135)".(6)

Crederne e comprendere non sono due movimenti successivi, ma costituiscono un'interazione continua tra le fedi e l'istanza critica dell'intelligenza. L'attenzione alla dimensione teandrica della Parola di Dio che s'incarna in parole umane, conduce Chenu a mettere in guardia da ogni assolutizzazione delle formulazioni in quanto storiche e quindi relative.

"Le christianisme est tradition, parce qu'il vit d'une origine première, à savoir l'événement Jésus Christ, lui-même. Mais il est nécessairement en même temps interprétation créatrice, parce que cette origine ne peut être rédite qu'historiquement".(7)

Geffré sottolinea in tal modo come l'intuizione teologica chiave di Chenu l'abbia condotto a considerare che la Parola di Dio si sviluppa in una storia, o meglio, in una 'economia' che non si è chiusa con il periodo apostolico. Qui stanno le radici della concezione della 'teologia dei segni dei tempi'. Sin dal 1937 Chenu aveva manifestato la sua curiosità verso i 'luoghi teologici in atto nella vita della Chiesa': il lavoro teologico si connota non solo per la caratteristica di essere un'opera di dottori, ma anche per essere innervato della passione di un profeta.(8) L'idea di 'luogo teologico in atto' lo conduce a considerare la vita della chiesa, solidale con la vita dell'umanità quale "pratique signifiante, qui est créatrice de sens nouveaux et d'interprétations nouvelles du fait chrétien".(9)

Mi sembra che questo testo sia rilevante per cogliere la derivazione della teologia di Geffré dalla prospettiva di fondo presente nelle intuizioni chiave di Chenu riassumibili nell'espressione del 'realismo della teologia dell'incarnazione'.(10) Riscontrerei a questo primo livello - il suo rapporto con la teologia di M.-D.Chenu - le radici di una comprensione della teologia in prospettiva dialogica che sarà sviluppata a più livelli nel suo insegnamento e nella sua ricerca. A partire da questa condisione di fondo con l'impostazione del suo maestro, Geffré ha condotto avanti la riflessione, sviluppando soprattutto l'intuizione che lo Spirito santo è all'opera non solamente entro le frontiere della chiesa e nella prassi della chiesa ma anche nella prassi storica dell'umanità.

Rispetto alle posizioni di Chenu, di cui egli è profondamente in sintonia, in Geffré può essere colta una critica ad una visione troppo ottimista della storia e della stessa 'teologia dei segni dei tempi'.(11) In anni più recenti egli notava come i teologi ottimisti della storia, sulla linea di Teilhard de Chardin, tendono a confondere storia della natura e storia delle libertà ed in tal modo a postulare una riconciliazione perfetta dell'uomo con la natura, generando così una identificazione indebita tra dimensione storica ed escatologia. Egli richiama così alla difficoltà di determinare 'segni dei tempi' in cui poter attestare sicuramente la presenza di Dio.

"le Dieu de la théologie contemporaine n'est déjà plus le Dieu de la création continuée et de l'incarnation continuée, cette 'ruse de l'histoire' qui parvient toujours à ses fins par le truchement des libertés humaines. C'est le Dieu caché qui se manifeste de manière inattendue dans la protestation de Job et dans le silence de la

Croix. Dieu est toujours présent dans l'histoire. Mais il n'y a pas de signes de temps où l'on puisse attester sa présence de manière sûre. A la lumière de la Croix du Christ, nous sommes invités à reconnaître sa trace là où on ne l'attendait pas, dans les marges de l'histoire, c'est-à-dire là où la passion des hommes s'identifie à la passion de Dieu”(12)

Pur con questa attitudine di accoglienza critica sono queste intuizioni di fondo - che Geffré mutua alla scuola di Chenu e dalla lettura di san Tommaso - le radici di una teologia del dialogo. L'interpretazione stessa del senso della 'teologia' per san Tommaso genera profonde conseguenze nel percorso teologico di Geffré. La cogitatio fidei non è identificata con l'intelligenza della Scrittura tout-court. Teologia, in questa prospettiva di interpretazione in particolar modo della Ia questione della Summa Theologiae, è intelligenza della Rivelazione non semplicemente come dato - in questo senso Parola di Dio e Scrittura non coincidono - ma si pone come intelligenza della rivelazione quale Parola parlante immediate ex divino lumine.(13) Geffré riprende da Chenu l'idea della non identificazione tra *Doctrina sacra* e *Sacra pagina* in Tommaso, così pure egli legge la trattazione *De Deo uno* della Summa teologica Tommaso come autentica teologia cristiana e non come una proposta di teodicea previa allo studio di Dio rivelato in Gesù Cristo. Ciò implica la funzione ermeneutica nei confronti di questa Parola quale funzione essenziale all'accoglienza della rivelazione stessa. In tale intuizione di fondo è da riscontrare la scaturigine dell'intendere la teologia come ermeneutica, orizzonte centrale nell'opera di Geffré: “Dans ma propre réflexion sur la théologie comprise comme herméneutique, je me plais à définir la théologie comme un nouvel acte d'interprétation de l'événement Jésus Christ sur la base d'une corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale dont témoigne la tradition et notre expérience historique d'aujourd'hui”.(14)

Chenu, nella sua teologia dell'incarnazione, aveva considerato la storia come elemento che entra nella composizione di una intelligenza attuale della fede, presentando anche diverse concezioni della storia:(15) queste idee trovano in Geffré una ripresa ed una continuazione. In questo quadro egli vede inseriti i progetti teologici delle teologie politiche e della liberazione, e su questa intuizione fonda l'attitudine fondamentale a scoprire l'esigenza di dialogo essenziale posto dal movimento stesso della fede. E' infatti processo interno dell'articolarsi dell'atto di fede il mettere in relazione ascolto della Parola di Dio ed esperienza cristiana fondamentale. Da qui consegue anche la determinazione della responsabilità della teologia non solo come ambito riservato ai professionisti ma quale responsabilità del popolo di Dio, soggetto di tale attività interpretativa.

L'appartenenza alla scuola di Saulchoir, l'assunzione critica del pensiero di M.-D.-Chenu, la condivisione di una prospettiva di 'teologia dell'incarnazione' quale prospettiva di fondo del suo pensare teologico, ha condotto Geffré ad essere uno dei protagonisti della comprensione della teologia come ermeneutica e della proposta di assumere “le risque de l'interprétation” come dimensione essenziale della fede cristiana.(16) L'orizzonte del dialogo che innerva la sua riflessione teologica trae la

sua scaturigine da questo ambiente di teologia domenicana di cui il medesimo san Tommaso e M.-D. Chenu, in tempi diversi, sono partecipi.(17)

La sua presenza al suo tempo lo conduce a cogliere uno dei tratti propri della modernità, la caratteristica del porre domande e dell'interrogarsi; Geffré vede la fede non quale elemento estraneo al regime della mente; da qui il compito del teologo nella fatica di operare la difficile sintesi tra fede come risposta, pur se non è questa la migliore espressione per indicare la fede, e l'interrogarsi proprio di un'epoca. Non sarà così la fede la risposta a tutte le domande, ma si proporrà come instauratrice di qualcosa di nuovo.(18)

2. *Un nouvel âge de la théologie*: ermeneutica e dialogo tra fede ed esperienza umana

Del 1972 è la pubblicazione del testo: *Un nouvel âge de la théologie*.(19) Claude Geffré in questo suo scritto va oltre la prospettiva della 'nouvelle théologie' che aveva segnato la vicenda dei suoi maestri Chenu, Congar, e che così profondamente aveva preparato la riflessione del Concilio Vaticano II offrendo un apporto decisivo al dibattito ed alla formulazione dei documenti conciliari.(20) A distanza di qualche anno dalla conclusione del Concilio egli vede una 'nuova età' della teologia proprio nella linea dell'attuazione del dialogo o correlazione tra ascolto della Parola di Dio ed esperienza, auspicato anche dai testi conciliari, in particolare nella costituzione dogmatica *Gaudium et spes* che per la prima volta considera questioni relative alla storicità quali ambiti di attenzione di una assise conciliare.

Egli vede necessario l'impegno ad attuare un dialogo soprattutto con gli 'stati di coscienza' dell'umanità attuale che avverte il disagio o il divorzio tra autorità della fede e autorità della ragione.(21)

Riscontra una crisi della teologia dogmatica,(22) una sua progressiva marginalizzazione, ma in tale situazione la sua lettura cerca di cogliere gli elementi di sfida all'elaborazione teologica: vede l'opportunità per un rinnovamento della teologia dogmatica e per un suo sviluppo nel senso dell'elaborazione di una teologia ermeneutica.(23) "Ce refus d'une théologie 'autoritaire' correspond à la nature de l'hermeneutique biblique qui nous montre que l'Écriture est moins un donné directement inspiré par Dieu qu'un témoignage qui ne livre son sens que ressaisi dans le mouvement d'une tradition historique (...) Or le propos de la révélation chrétienne c'est de ne pas être seulement une affirmation surnaturelle garantie par Dieu, mais d'être révélation indirecte de Dieu dans et par l'histoire".(24)

In questa riflessione entra direttamente nel dibattito tra le teologie della Parola (Barth, Bultmann) e le teologie della storia (Pannenberg, Moltmann) e legge la dialettica interna tra queste grandi correnti teologiche che hanno segnato il secolo XX: come Pannenberg e Moltmann intendevano superare la polemica antiliberalista di Barth e di Bultmann, individua come anche nella teologia cattolica il programma della teologia politica ispirato da J.B. Metz si situava nell'orizzonte di una critica ed

un superamento della teologia trascendentale di K.Rahner.(25) Geffré dimostra la sua preoccupazione di non cadere in una visione di opposizione. Non intende affermare quindi che le teologie della Parola siano sorpassate ed ora sia tempo di sostituirle con la teologia della storia. Piuttosto manifesta il suo interesse per non porre un'opposizione radicale tra i due orientamenti e si colloca decisamente nella linea di ricerca di un dialogo fondamentale tra teologia e cultura contemporanea. Le elaborazioni di una teologia della storia intendono superare l'opposizione tra la fede e il regime d'autonomia della ragione moderna e cercare per questa via di assicurare la credibilità del cristianesimo.(26) La tensione che egli avverte è da un lato la fedeltà alla testimonianza storica di cui non si può disporre ma è da accogliere, dall'altro l'esigenza che la teologia sia contemporanea. La prospettiva del dialogo è declinata in questa fase del suo pensiero come ricerca di incontro e di feconda relazione della fede con la ragione moderna. Un'ermeneutica svolta come teologia cristiana diviene la via per attuare tale intento.

In tale contesto di riflessione Geffré elabora la sua proposta che chiaramente esprime l'istanza profonda di un dialogo: "le seul moyen de répondre à cette double exigence c'est d'articuler une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique de l'existence humaine dans toutes ses dimensions".(27) Come corollario è altresì da notare che contemporaneità per lui non significa adattamento alla mentalità dell'epoca, piuttosto, e ben più radicalmente, è rispondere alla natura stessa della Parola di Dio e della fede, secondo l'intuizione centrale della dimensione teandrica della Parola, della fede e della chiesa: "C'est parce que la Parole de Dieu révélée en Jésus Christ n'est identique ni à la lettre de l'Écriture, ni à la lettre des énoncés dogmatiques qu'il est impossible aujourd'hui de séparer le problème de la reformulation du langage de la foi de sa réinterprétation".(28) Contro la prospettiva di un divorzio inconciliabile tra attitudine della fede e regime di autonomia della ragione moderna Geffré individua l'istanza ermeneutica e la valorizzazione della storia quali elementi interni al pensare teologico stesso nel parlare il linguaggio che l'uomo moderno può intendere: "C'est le fait historique lui-même qui devient le principe herméneutique de la théologie. Ce refus d'une théologie 'autoritaire' et cette volonté de rejoindre l'événement historique au-delà du kérigme correspondent à la fois à la nature de l'herméneutique contemporaine et au statut de la raison dans le présent de notre culture".(29) Sembra che Geffré si ponga in questo testo sulla linea di Pannenberg nella sua visione ermeneutica ed egli sottolinea come sia da rispettare l'alterità de 'l'événement passé' che ci interpella nella sua stessa differenza. Un elemento ritorna insistentemente nella sua ricerca: il partire dal centro cristologico della fede cristiana per ritrovare lì il motivo per una apertura del pensiero e della prassi in senso universale. La prospettiva cristocentrica costituisce la base per un dialogo tra fede e cultura contemporanea, primo grande livello di dialogo presente nel suo percorso teologico. Ma sin da questo momento, a metà degli anni '70 egli individua, accanto ed insieme al contesto dell'agnosticismo e dell'indifferenza, la prospettiva del dialogo con le grandi religioni. "Le oui à Jésus et le non à Dieu qui devient à la mode chez certains chrétiens compromet

l'universalité du christianisme. Il rend encore plus difficile le dialogue avec les grandes religions non-chrétiennes et il décourage tous les agnostiques qui sont à la recherche de Dieu. Contrairement à ce qui s'est écrit parfois, n'est pas Dieu lui-même qui fait difficulté à beaucoup d'hommes-croyants aujourd'hui, c'est le caractère scandaleusement historique du christianisme, le fait que Dieu ait lié son sort à celui d'un juif du Ier siècle. On doit refuser le Dieu-idole de la pensée conceptuelle. Mais substituer Jésus à Dieu, c'est faire de Jésus lui-même une idole".(30) Geffré condivide con Pannenberg l'istanza di elaborare una teologia della storia prendendo come principio ermeneutico la storia universale, la storia stessa, distanziandosi così da Cullmann che poneva una differenza qualitativa tra gli avvenimenti della storia profana e quelli della storia della salvezza, accessibile solamente nella fede. Geffré si dimostra tuttavia assai sensibile a precisare che la storia stessa va considerata in senso escatologico.(31) A tal riguardo egli riprende istanze presenti nell'opera di Moltmann nella sua proposta di una teologia della speranza, la sua insistenza sul tema dell'avvenire, connesso alla originalità del cristianesimo ed il riferimento al Dio delle promesse. Indica così il carattere politico e profetico della teologia che conduce ad una interpretazione delle testimonianze bibliche nel senso di una storia della missione: "la théologie ne peut se contenter de donner une interprétation théorique de l'histoire, elle doit aboutir à une praxis, à une transformation du présent au nom de l'avenir. En effet, si la foi chrétienne est essentiellement foi en la Résurrection comme événement proleptique de la fin de l'histoire, elle est inséparable de l'agir de la mission de l'Eglise comme actualisation de cette anticipation de la fin de l'histoire".(32) a interpretazione delle testimonianze bibliche nel senso di una storia della missione:

In questo senso la teologia diviene scienza della speranza: Geffré in questo passaggio assume le preoccupazioni presenti nella teologia politica, in particolare in J.B.Metz di cui coglie soprattutto il contributo alla deprivatizzazione del messaggio cristiano. Sottolinea come la speranza cristiana ha una dimensione politica - di cui i cristiani sono chiamati realizzare nella misura in cui si dimostrano capaci di provocare nella storia anticipazioni significative dell'avvenire promesso in Cristo;(33) Nel contempo legge tali sollecitazioni nel quadro di un pensiero escatologico rifacendosi all'approfondimento sull'avvenire presentato da Moltmann: L'avvenire aperto alla speranza cristiana è sempre 'déroutant', imprevedibile. (34) E' l'evento della risurrezione con tutte le sue possibilità di avvenire che rende storica e progressiva la realtà umana: "Le temps de l'Eglise n'est pas seulement le temps de la mémoire de l'Événement passé de la Résurrection, c'est bien plutôt le temps de la réalisation progressive des possibilités d'avenir contenues dans la Résurrection; l'anéantissement du néant de la mort et la réconciliation de l'homme avec lui-même avec les autres et avec Dieu. Ainsi la Résurrection engendre une histoire réelle, l'histoire des hommes qui contestent le présent au nom de l'avenir promis".(35)

Con queste premesse e nel contesto culturale degli anni '70, Geffré compie una disamina della teologia politica non vedendola - come certi suoi detrattori - come

teologia politicizzata bensì, ed in particolar modo con riferimento alla proposta di J.B.Metz, quale riflessione di teologia fondamentale, come giustificazione critica della fede cristiana nei confronti del pensiero non credente. Egli riscontra l'istanza di dialogo al cuore del progetto della teologia politica di Metz quale esigenza fondamentale della rivelazione cristiana. La teologia politica assume e fa propria la critica ad una religione separata dalla vita umana concreta e ad un Dio estraneo al divenire del mondo. 'Le réel de Dieu' e 'le réel du monde' non vanno disgiunti: la teologia politica apre orizzonti nuovi di comprensione della fede nel suo essere critica nei confronti di una concezione privatistica della fede stessa, e nel promuovere nuovi rapporti tra religione e società, tra fede escatologica e pratica sociale.

Ancora è riscontrabile come Geffré persegua la linea di un dialogo con uno sguardo alla chiesa che deve divenire nel contesto contemporaneo istituzione di libertà, segno pratico ed efficace della speranza escatologica: la sua funzione si esprime anche nella denuncia di fronte a tutto ciò che si pretende assoluto e deve invece essere sottoposto alla legge della riserva escatologica.(36)

Non condivide perciò le critiche che in quell'epoca iniziavano a sorgere nei confronti delle teologia politiche. Esaminando le proposte di Moltmann e Metz vede l'accusa di politicizzazione rivolta loro come una critica superficiale incapace di resistere ad un esame approfondito. Piuttosto, egli osserva, si tratta di programmi teologici che esigono una maggior concretezza per ispirare una concreta prassi dei cristiani. Il suo punto di visuale permane quello di promuovere un dialogo tra fede e cultura contemporanea, segnata dall'autonomia della ragione moderna. Nonostante la sua grande attenzione a questa linea di teologia politica egli manifesta a questo punto alcune interessanti annotazioni sull'avvenire del cristianesimo e mette in guardia dal ridurre il vangelo unicamente in senso funzionale all'utilità sociale del mondo: "Est-ce qu'il préfigure aussi l'avenir du christianisme? Je ne le pense pas, dans la mesure même où il réduit trop l'Évangile à son utilité sociale pour le monde".(37) Vede peraltro sorgere un nuovo contesto culturale non segnato dal modello dell'uomo prometeico, un mondo forse più attento alla dimensione di gratuità del vangelo.(38)

3. *La teologia ermeneutica e l'approccio alla questione della verità, fondamento del dialogo*

Nel testo *Le christianisme au risque de l'interprétation* Geffré approfondisce la sua riflessione sulla teologia come ermeneutica. Parte dall'asserto che elaborare una teologia come ermeneutica significa prendere sul serio la storicità di ogni verità e parimenti prendere sul serio la storicità dell'uomo come soggetto interpretante.(39) Assumere questa posizione, accogliendo la contestazione propria del sapere storico, conduce ad una teologia con un'attitudine di fondo più modesta ed interrogativa. Riprende l'istanza che aveva indicato nella sua opera *Un nouvel âge de la théologie* e riscontra come problema di fondo della situazione contemporanea sia

il divorzio tra la fede cristiana e i nuovi stati di coscienza dell'umanità, in particolare nei confronti di quel dato ineluttabile della modernità che riguarda l'autonomia della coscienza: sia la teologia 'autoritaria' sia la teologia della Parola di Dio - in senso barthiano - o la teologia della scuola romana, seppur in modi diversi, non corrispondono al regime moderno dello spirito.⁽⁴⁰⁾ L'attitudine del teologo di fronte alla Scrittura non è lo stare davanti ad un dato (*donné*) da intendersi come contenuto di verità di cui appropriarsi, piuttosto già la Scrittura è testimonianza credente che rinvia ad avvenimenti storici: è essa stessa un'interpretazione credente, storica, con caratteri di relatività.

Il teologo, che riceve la Scrittura da una comunità in continuità con la comunità primitiva, ha dinanzi a sé il compito di una lettura credente della Scrittura ed essa sempre, sin dal primo momento, si connota come attività ermeneutica. In tal senso Geffré indica una linea di superamento della separazione tra teologia positiva e teologia speculativa, quella divisione tra '*donné*' et '*construit*' che a suo avviso consacra il divorzio tra ragione e storia. La sua posizione sta piuttosto nella linea di un dialogo e di un incontro tra ragione e storia.⁽⁴¹⁾ Oltre al movimento classico seguito nella dogmatica cattolica di leggere la Scrittura a partire dall'orizzonte costituito dalla tradizione egli vede importante rileggere la Scrittura a partire dal proprio orizzonte storico perché si attui l'appropriazione progressiva della Parola di Dio da parte della chiesa.⁽⁴²⁾ In tal senso l'*intellectus fidei* si pone sempre come comprendere ermeneutico "un mode d'être où la compréhension du passé est inséparable d'une interprétation de soi".⁽⁴³⁾ Compare a tal proposito un'altra armonica del dialogo quale orizzonte del suo pensare teologico: si tratta dell'ambito del dialogo con il testo. Riprendendo suggestioni che gli provengono da Gadamer egli legge il comprendere del teologo dinanzi alla Scrittura non tanto come l'opera di un soggetto davanti ad un oggetto, ma come il compiersi di "une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent".⁽⁴⁴⁾

Questa operazione dialogica ed ermeneutica porta in primo luogo a vincere la distanza culturale che separa dal testo, peraltro tuttavia egli è ben consapevole che non sia da annullarsi la alterità del testo stesso: è questa 'distanza creatrice' il fattore che apre possibilità nuove di senso. In tale linea la teologia è movimento senza fine e comporta il rischio di risposte impreviste. C'è poi un altro livello del dialogo che egli coglie in questo orizzonte, quello della teologia con gli altri saperi. Il sapere della teologia si connota non in contrasto con altri saperi e con approcci scientifici della realtà che non siano saperi totalizzanti. Un particolare ambito di dialogo della teologia è quello con la pratica cristiana, che egli vede emergere come luogo nuovo, luogo di produzione del senso del messaggio cristiano e luogo di verifica del medesimo.⁽⁴⁵⁾

In questo momento del suo itinerario Geffré affronta le critiche rivolte dallo strutturalismo al pensiero ermeneutico cercando di coglierne le conseguenze per un approccio alla Scrittura: individua aspetti che non rendono incompatibile l'approccio strutturalista con il metodo storico critico e vede la possibilità di un in-

contro fecondo tra due metodi diversi, pur affermando che il teologo non può limitarsi ad un approccio linguistico o fenomenologico al testo.⁽⁴⁶⁾ Affronta così l'accusa rivolta al pensiero ermeneutico di essere ancora racchiuso in un quadro metafisico e vede nella grammatologia la critica più radicale al pensiero ermeneutico in teologia. Riscontra tuttavia a questo livello, soprattutto nei confronti della riflessione di Derrida un conflitto irriducibile: “il conviendrait de souligner la portée destructrice pour tout projet théologique d'une pensée de la différence au sens de Derrida. Il s'agit de bien autre chose que d'un conflit de méthode... Il ne s'agit de rien de moins que du problème de la vérité et donc de la compréhension théologique tout court”.⁽⁴⁷⁾

Emerge in questa discussione da un lato l'irriducibile conflitto con la grammatologia, dall'altro la crisi prodotta dall'ermeneutica nel pensiero teologico. Egli vede nella critica alla onto-teologia una critica che non tocca la teologia come ermeneutica, piuttosto l'approccio teologico che proviene dalla onto-teologia occidentale. La situazione della crisi della metafisica in quanto pensiero dell'identità apre, secondo Geffré, una possibilità ad approfondire le modalità proprie del linguaggio come linguaggio originario. In questa analisi, sviluppata nelle pagine di *Le christianisme au risque de l'interprétation*, emerge fortemente la questione centrale del 'fare opera ermeneutica'.⁽⁴⁸⁾ La teologia come ermeneutica rinvia necessariamente ad un approfondimento della questione della verità: Geffré pone così in luce come una pratica teologica ins senso ermeneutico sia correlativa ad una concezione della verità da porre ad esame. L'approccio ermeneutico, da lui scelto per elaborare il suo itinerario teologico, lo conduce quindi ad affrontare il grande tema della verità: “Une telle pratique herméneutique est corrélative d'une conception de la vérité qui ne s'identifie ni avec une plénitude d'être à l'origine, ni avec une figure historique. La vérité est plutôt le signe d'un devenir. Elle est un advenir permanent. C'est le sens même de la vérité biblique comme réalité d'ordre eschatologique”.⁽⁴⁹⁾

Compiere un atto di interpretazione non può tenere separati l'interpretazione del linguaggio della fede e l'interpretazione dell'esistenza cristiana: “La théologie ne repète pas une vérité originelle. Elle 'fait' la vérité au sens johannique. Et dans cette hermeneutique créatrice, la pratique n'est pas seulement le champ d'application d'une vérité chrétienne déjà constituée une fois pour toutes. La pratique signifiante des chrétiens intervient comme un moment constitutif dans l'avènement même de la vérité”.⁽⁵⁰⁾ Anche se la teologia cristiana permane irriducibile ad ogni altra esperienza ermeneutica, tuttavia la teologia cristiana è posta fundamentalmente in una situazione ermeneutica.

L'esigenza di una riflessione sulla verità Geffré è compiuta sin da questo testo e proseguirà a più riprese nella sua ricerca. Punto di partenza è la critica al modello di teologia 'dogmatica': essa è costretta inevitabilmente alla ripetizione, ma in tal modo opera un profondo tradimento rispetto a ciò che la *traditio* stessa esige come atto di trasmissione. A tale approccio Geffré contrappone la teologia in quanto ermeneutica: ponendo in relazione passato e presente, corre il 'rischio' di una in-

terpretazione nuova del cristianesimo “et à une notion plurielle de vérité chrétienne”.(51)

Affronta così le obiezioni che fanno difficoltà all’approccio ermeneutico da lui seguito: “Et certains se demandent sérieusement si la théologie a encore un pouvoir de affirmation et de décision dans l’ordre de la vérité. Est-ce que tout le labeur du théologien ne s’épuise pas dans la manifestation du sens ou mieux des sens multiples des divers langages de la foi?”.(52)

Nell’introdurre questo tema Geffré affronta la questione del passaggio dal metodo della teologia che egli definisce ‘dogmatica’, proprio della Controriforma e che vige quale modello dominante sino al Vaticano II, alla teologia ermeneutica, tema che aveva costituito oggetto della sua riflessione sin dal testo *‘Un nouvel âge de la théologie’*; in particolare egli si sofferma sullo statuto della verità cristiana in una teologia compresa come ermeneutica.

In questa analisi due importanti passaggi della sua riflessione emergono con particolare rilevanza: il primo consiste nell’affermazione che una teologia ermeneutica non si pone tanto nella funzione espositiva ed esplicativa dei dogmi della fede cattolica, piuttosto essa si nutre in una circumincessione incessante tra Scrittura e Tradizione che rimangono i luoghi privilegiati di ogni teologia. Suo scopo è “manifestar la signification toujours actuelle de la Parole de Dieu, que ce soit sous sa forme scripturaire, dogmatique ou théologique en fonction des nouvelles expériences historiques de l’Eglise et de l’homme d’aujourd’hui”.(53)

Il secondo punto fondamentale riguarda la conseguenza del mutamento che Geffré sta indagando: esso comporta un approfondimento dell’originalità del concetto di verità in teologia. Mentre in un quadro di teologia dogmatica l’anima della costruzione teologica non è più la verità di ciò che dev’essere creduto ma la certezza riguardo a ciò che Dio ha comunicato, certezza garantita dall’autorità del magistero,(54) nella teologia ermeneutica si ha una dimensione di pluralità indicata come necessaria: “La théologie de type herméneutique est nécessairement plurielle dans la mesure où elle veut être inséparablement herméneutique de la Parole de Dieu et herméneutique de l’expérience historique des hommes. C’est en fonction de cette circularité entre la lecture croyante des textes fondateurs qui témoignent de l’expérience chrétienne originaire et l’existence chrétienne d’aujourd’hui que peut naître une interprétation nouvelle du message chrétien”.(55)

Il pluralismo letto in quest’ottica risulta quindi espressione della autentica cattolicità ma esso rinvia a ripensare lo statuto della verità cristiana non identificabile con un sapere dogmatico fissato una volta per sempre. Queste pagine si rivelano momenti centrali nella elaborazione teologica di Geffré. Partendo dalla domanda circa il compito della teologia nell’attuale contesto egli indica come suo compito sia una nuova scrittura in confronto incessante con le scritture anteriori e misurata dalla nozione stessa di verità di cui essa è responsabile: la dimensione testimoniale innanzitutto è propria di questa verità; essa poi va intesa nel suo carattere radicalmente storico. Oltre a ciò la verità cristiana è anche l’espressione del consenso ecclesiale. La verità della teologia è quindi dell’ordine della testimonianza, è radical-

mente storica, infine essa è espressione del consenso ecclesiale in quanto opera dello Spirito nei credenti. “La théologie est donc un chemin toujours inachevé vers une vérité plus plénière... Et c’est justement le propre d’une théologie spéculative de transgresser les premiers signifiants du langage de la révélation grâce aux nouveaux signifiants que lui offre un certain état de la culture philosophique et scientifique”.(56)

Prendendo le distanze rispetto ad un concetto di verità intesa come *adaequatio* ed adesione che suppone l’immutabilità dell’oggetto e l’invariabilità anche da parte del soggetto, Geffré sottolinea che “la vérité chrétienne est un advenir permanent livré au risque de l’histoire et de la liberté interprétative de l’Eglise sous la mouvance de l’Esprit”.(57) Se da un lato egli parla di ‘vérité plurielle’ afferma anche come non vi sia una possibilità infinita di interpretazioni: campo ermeneutico è la chiesa come soggetto adeguato della fede.(58) In tale direzione gli parlerà anche di una ermeneutica conciliare che non conduce al gioco infinito delle interpretazioni perché può essere condotta entro alcuni grandi criteri di riferimento: i testi del Nuovo Testamento quale testimonianza dell’esperienza cristiana fondamentale, la testimonianza della tradizione teologica, dogmatica e liturgica, infine il criterio della ricezione attiva da parte dell’insieme della comunità cristiana, il *sensus fidelium*.(59) Giunge in tal modo ad evidenziare l’articolazione di una unità multiforme della fede nel tempo e nello spazio. La teologia compresa come ermeneutica – precisa Geffré – non si pone come a-dogmatica, ma si distanzia e contesta l’uso che nel suo linguaggio è definito ‘dogmatiste’ o autoritario: la teologia come ermeneutica approfondisce l’originalità della verità cristiana nei suoi caratteri di testimonianza e di permanente avvenire nel presente della Chiesa.

Propone quindi una definizione di teologia come “réinterprétation créatrice du message chrétien”.(60) Un’altra espressione che egli utilizza per esprimere l’opera della teologia è quella di ‘connaissance interprétative’: la teologia lavora su di un testo che si connota per essere esso stesso un ‘atto di interpretazione’. Il discorso interpretativo non è successivo ma contemporaneo alla stessa fede, inerente all’esperienza fondante della prima comunità e permanente nelle riletture che si compiono nella storia.(61)

Anche tale approfondimento sulla teologia in quanto ‘réprise créatrice’ è correlativa alla concezione di verità: Geffré accentua il carattere di disvelamento progressivo della verità con i caratteri della testimonianza e la tensione in essa verso la pienezza escatologica: “Il s’agit d’une vérité visée et jamais possédée. Disons que le caractère inépuisable du message chrétien s’enracine dans la distance entre la Parole de Dieu consignée dans l’Ecriture et l’Evangile comme plénitude eschatologique. Il est à la fois mémoire et promesse”.(62)

La trattazione su punti molteplici concernenti la questione della verità ritorna altrove nei suoi studi ed in particolare in *Croire et interpréter*, in cui Geffré, a distanza di anni, ritorna sui temi a lui cari della svolta ermeneutica della teologia.(63)

In un contesto in cui egli sta trattando del pluralismo religioso come paradigma teologico nota che nell’evento stesso del dialogo si può attuare un passaggio ad una

verità più grande di alta e profonda della verità a cui ognuno si rifà nella sua stessa fede. Apre così alla considerazione di una assolutezza della verità che non ha necessariamente i caratteri della esclusività o - per contro - dell'inclusività. L'assolutezza stessa può essere accolta e vissuta nell'apertura all'alterità e al dialogo: è possibile infatti una dedizione assoluta alla verità, considerando però la verità nella sua assolutezza sempre in relazione e non escludente nei confronti della 'verità dell'altro'. Geffrè coglie questa apertura quale caratteristica propria e intrinseca della fede cristiana stessa: il cristianesimo infatti ha come suo fondamento il rivelarsi di Dio che si presenta all'umanità nella storicità della rivelazione e nella storicità dell'umanità di Cristo. Proprio per tale carattere di rivelazione nella storicità esso reca in sé il rinvio ad una verità ancora non posseduta. L'adesione stessa di fede nella sua dinamica interna rinvia al dialogo, ad una ricerca e ad una tensione escatologica dell'esperienza cristiana. Egli così scrive: "Il y a une transformation dans la manière d'être chrétien quand j'ai longuement dialogué avec le bouddhiste et il y a une transformation du bouddhiste quand il a longuement cheminé avec un chrétien. Je pense que cela aboutit à la célébration d'une vérité qui est plus haute et plus profonde que la vérité partielle dont chacun se réclame, même si chacun est persuadé que sa vérité est la vérité envers laquelle il a un engagement inconditionnel. Il faudrait évoquer ici tout le problème, philosophique et théologique, de vérités différentes qui ne sont pas forcément des vérités contradictoires (...) On doit reconnaître que la Révélation chrétienne elle-même est inadéquate par rapport à la plénitude de vérité qui est en Dieu, de même que la vérité de Jésus est inadéquate par rapport à la richesse du Verbe de Dieu. Elle est encore une traduction. Ainsi il faudrait s'habituer à penser l'absolu non pas comme un absolu relatif, ce qui serait absurde, mais comme un absolu relationnel, et non pas comme un absolu d'exclusion ou d'inclusion. Sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme une réalité relative, non pas au sens où relatif s'oppose à l'absolu, mais au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive de toute autre vérité (telle était la position absolutiste de l'Eglise catholique), ni inclusive même de toute autre vérité, mais elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions. C'est ce que le père Breton appelle l'unicité relative du christianisme par opposition à ce que serait une unicité d'excellence et d'intégration."⁽⁶⁴⁾

Le ricadute operative ed esistenziali a cui queste considerazioni conducono, ossia l'invito ad una 'pratica cordiale dell'alterità' si fonda su di un approccio alla questione della verità che Geffrè declina nei termini di 'relazionalità' sottolineando il carattere testimoniale della verità cristiana e la sua essenziale dimensione escatologica.⁽⁶⁵⁾ La radice teologica di una pratica dialogica che si apre alla considerazione delle culture e delle religioni mondiali sta nella inadeguatezza tra la dimensione storica, l'umanità di Cristo, e l'eccedenza del Verbo rispetto a Gesù, come anche nel carattere inadeguato di Dio rispetto a tutte le forme della sua rivelazione storica.

In rapporto a questa concezione della verità l'approccio alla Scrittura diviene non tanto il contatto con un 'dato' ispirato da Dio quanto piuttosto l'entrare in relazione con una testimonianza di cui si è chiamati a decifrare il senso restituendolo in una tradizione vivente.(66)

4. *Il dialogo interreligioso come questione teologica*

Dopo aver insegnato per molti anni all'Institut Catholique di Parigi ed essere stato direttore della prestigiosa collana teologica *Cogitatio fidei* delle *éditions du Cerf* a Parigi, nel 1999 Claude Geffré fu nominato direttore della *Ecole biblique* di Gerusalemme. Questa data e questo spostamento anche geografico - indicato come 'esilio nel cuore della patria' -(67) è significativa di una maturazione della sua riflessione nella direzione di un interrogarsi teologico sulla questione del pluralismo delle religioni e sulla ricerca del fondamento teologico alle prospettive indicate dal Concilio Vaticano II nel decreto *Nostra Aetate*.(68) Si tratta della fase del suo pensiero, in cui matura una riflessione che confluisce in una ampia serie di scritti ed interventi, alcuni dei quali raccolti nel libro di recente pubblicazione che reca il titolo *De Babel à Pentecôte*.(69) "Qui dit pluralité des cultures dit aussi pluralité des religions et il n'est pas interdit de penser que la Pentecôte répond à Babel. Or, la Pentecôte, c'est précisément une espèce de légitimation qui est donnée à la pluralité dans la mesure où la richesse surabondante du mystère de Dieu ne peut être exprimée que par une pluralité des formes religieuses".(70)

Motivo ispiratore di questa fase del suo pensiero è ancora l'istanza di una riflessione teologica in rapporto alle situazioni storiche, cogliendo nell'attuale pluralismo e nel passaggio alla post-modernità una domanda radicale per la fede e la teologia. Si interroga se tale pluralismo di fatto non rinvii ad un pluralismo di diritto o di principio che corrisponderebbe ad un progetto misterioso di Dio: "Ce pluralisme ne peut être la conséquence de l'aveuglement coupable des hommes au long des siècles, encore moins le signe de l'échec de la mission de l'Eglise depuis vingt siècles. Il est sans doute maladroit de parler de pluralisme de droit. Mais il faut au moins reconnaître le mystère du pluralisme religieux".(71)

Penso che in questo passaggio sia importante cogliere come Geffré fondi il suo approccio teologico alla questione del pluralismo religioso quale nuovo paradigma, nella direzione da lui indicata nella riflessione circa la 'verità in relazione' e come questo approccio conduca all'esigenza essenziale del dialogo per la fede cristiana ritrovandone le motivazioni e la spinta dal cuore stesso della fede e a partire dal paradosso dell'Incarnazione. Si può affermare che il punto di partenza della riflessione di Geffré si radichi sempre nel nucleo cristologico della fede cristiana: egli legge la questione del rapporto con le religioni a partire dall'evento Gesù Cristo. In Cristo egli individua il punto di partenza cristocentrico costitutivo. Si domanda quindi qual è il significato del pluralismo religioso in rapporto all'assoluto del cri-

stianesimo come vera religione ed in rapporto a Cristo come unico mediatore tra Dio e l'umanità.(72)

Sviluppa così la tesi fondamentale secondo cui il dialogo interreligioso è intrinsecamente un atto di speranza e di comunione, e deriva la sua motivazione da un fondamento intrinseco alla fede stessa piuttosto che dalla pur lodevole attitudine morale del rispetto per gli altri. Il dialogo, che si allarga a considerare le differenti culture religiose, non è solo atto di rispetto per la libertà altrui, ma più profondamente ascolto e accoglienza delle vie misteriose di Dio, dell'economia della salvezza. In questo senso il dialogo è già una forma della missione.(73) Geffré nella sua riflessione intende andare oltre la teologia del compimento e delle preparazioni evangeliche che sottostava come prospettiva positiva anche ai documenti del Vaticano II. Supera questa considerazione in quanto a suo avviso essa non tiene sufficientemente conto della dimensione escatologica del regno di Dio e tende a non dare ragione della distanza tra il regno e forme storiche di attuazione del cristianesimo e delle sue istituzioni. La sua proposta sta nel considerare anche le altre religioni all'interno di una logica di mediazione della rivelazione, mantenendo il primato della mediazione di Cristo, ma considerandole come mediazioni derivate: "Il ne s'agit pas de voies qui feraient concurrence à la médiation du Christ. Ces religions ne sont salutaires, que pur autant qu'elles participent mystérieusement à la médiation du Christ au sein de l'histoire"(74)

Parlare di complementarità a suo avviso non rispetta l'alterità irriducibile e la differenza delle stesse tradizioni religiose. Caso emblematico è il rapporto tra Chiesa e Israele: "Nous sommes simplement confrontés à la permanence du face-à-face d'Israël et de l'Eglise, qui est d'ailleurs un signe de l'inachèvement du dessein de Dieu".(75)

E' importante non confondere il compimento escatologico nel mistero di Cristo di tutti gli elementi di verità e bontà e il compimento nel cristianesimo come religione storica. Geffré, in sintonia con Dupuis prende le distanze dalle teologie delle religioni di stampo pluralista, tuttavia si discosta dal teologo gesuita nelle vie che segue per richiamare all'importanza del dialogo tra le religioni: rispetto all'approccio trinitario individuato da Dupuis, Geffré predilige la via cristologica.(76) Proprio il riflettere su Cristo in quanto 'universale concreto' - riferendosi all'espressione utilizzata da Niccolò Cusano - lo conduce ad elaborare la tesi che proprio a partire dal mistero dell'incarnazione si apre una via di grande fecondità che orienta al dialogo tra le religioni.(77) Nel paradosso dell'incarnazione non solo si può ritrovare l'affermazione dell'unicità della mediazione di Cristo per la salvezza ma si riscontra anche il limite: Dio trascendente si manifesta in Cristo, immagine del Dio invisibile (Col 2,9), sua icona. Ma Dio si manifesta nell'umanità contingente e particolare. proprio in virtù di tale distinzione geffré mette in guardia dall'identificare elemento cristico e divino in Gesù e l'elemento storico e contingente. Gesù è allora 'icona' del Dio invisibile, e non idolo, l'economia del Verbo incarnato è sacramento di una economia più ampia, quella del Verbo eterno che coincide con la storia religiosa dell'umanità.(78) In queste affermazioni sta la radice di una prospettiva che

rifugge dall'esclusivismo del cristianesimo nei confronti delle altre religioni e della necessità del dialogo, quale chiamata di Dio proprio nella situazione del pluralismo.

In questo ricchissimo testo egli si pone l'impegno di sondare un approfondimento teologico di quanto in *Nostra aetate* (n.2) era stato enunciato senza offrire però un'argomentazione teologica articolata che giustificasse l'attitudine del dialogo con le altre religioni. In fedeltà al Vaticano II Geffré individua l'importanza di sondare tali motivazioni. Si riferisce nella sua ricerca al documento 'Dialogo e annuncio' del 1991: "Concretamente è nella pratica sincera di ciò che è buono nelle loro tradizioni religiose e seguendo le indicazioni della propria coscienza che i membri delle altre religioni rispondono positivamente alla chiamata di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono e non lo confessano come salvatore".(79) Si pone in modo critico nei confronti del 'modello del compimento' secondo il quale nel cristianesimo vi sarebbe il compimento di tutti i valori implicitamente cristiani presenti nelle altre religioni: sono elementi o valori cristici in legame nascosto con con il mistero di Cristo. Egli preferisce parlare di elementi cristici presenti nelle altre tradizioni religiose ma si pone dal punto di vista di considerare la contingenza storica del cristianesimo. Il paradosso dell'incarnazione è la chiave ermeneutica per poter mantenere da un lato l'unicità della mediazione di Cristo e dall'altro il rispetto della pluralità delle verità religiose.(80) Proprio a partire da queste sollecitazioni approfondisce la nozione di verità cristiana, così come già l'aveva presentata in scritti precedenti: "l'expérience du pluralisme religieux nous invite plutôt à retrouver le sens originaire de la vérité chrétienne qui est d'un autre ordre que la vérité la plus communément admise dans notre théologie scolaire. Nous constatons d'ailleurs que la vérité est déjà plurielle à l'intérieur du christianisme et qu'elle contient ses propres principes de relativisation".(81)

Indica così i tratti propri della verità cristiana che egli individua innanzitutto nel fatto che la verità cristiana è dell'ordine della attestazione: "Il s'agit d'une vérité attestée qui ne peut être tenue que dans l'inconditionnalité de la foi"(82) In questo senso la verità cristiana è nell'ordine della testimonianza e della manifestazione. Aniché essere il contrario del falso come in Aristotele, la concezione di verità cristiana implica il rinvio al non-nascosto. Essa stessa non è esclusiva di altre verità di ordine religioso e culturale che sono condivise nella comunità degli uomini.(83) In secondo luogo egli afferma che per i cristiani Cristo è la verità stessa di Dio, tuttavia la pienezza delle ricchezze presenti nel mistero di Cristo è ancora enigmatica e rinvia ad un futuro: gli stessi quattro vangeli rinviano ad una pienezza del vangelo che deve ancora venire. "La vérité est advenue dans le Christ, mais elle nous renvoie à un avenir. ne faut-il pas comprendre la vérité chrétienne comme un advenir permanent qui en fonction des questions nouvelles que pose le devenir de l'homme, du monde et de l'Eglise demeure toujours ouvert à un avenir inédit? 'L'Esprit de vérité vous fera accéder à la vérité tout entière' (Jn 16,3)".(84) In questo senso la verità cristiana è nell'ordine dell'anticipazione e si caratterizza fondamentalmente per la sua tensione escatologica ad un avvenire inedito. Egli infine

sottolinea come la verità cristiana manifestata nel paradosso di Cristo è verità nella condivisione. L'essenza della verità è 'être en partage'. Citando Rosenzweig, Geffré parla così di una verità 'relativa', da intendersi nel senso di 'relazionale', che solamente nell'essere nella condivisione può essere tale: "Dans la mesure où nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu, les mots nous manquent pour suggérer ce que pourrait être une vérité chrétienne relative au sens de relationnelle, c'est-à-dire relative aux autres vérités. Selon le mot de Fr. Rosenzweig dans l'Etoile de la redemption, c'est l'essence de la vérité que d'être en partage: 'Nous savons que c'est l'essence de la vérité que d'être en partage, et qu'une vérité qui n'est en partage à personne ne serait point une vérité; même la vérité entière n'est vérité que parce qu'elle est la part de Dieu'. Ce partage de la vérité ne nous condamne ni au relativisme ni au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère transcendant de la vérité absolue qui coïncide avec le Mystère de Dieu".(85)

Geffré quindi parte dal paradosso dell'incarnazione per ritrovare la dimensione fondamentale del cristianesimo quale religione dell'incarnazione, religione della rivelazione finale e religione del dialogo.(86) Il paradosso dell'incarnazione fonda il carattere dialogico della fede cristiana in quanto fede che non confonde l'universalità del mistero di Cristo con l'universalità della religione cristiana stessa.(87) Presenta perciò la sua tesi della possibilità di un dialogo con le religioni non secondo il modello teocentrico pluralista,(88) ma assumendo un cristocentrismo costitutivo come orizzonte fondamentale e aprendosi ad un pluralismo inclusivo. L'approccio a Cristo come 'universale concreto' conduce a de-assolutizzare la sua particolarità storica ma anche la dimensione storica delle forme della religione che il cristianesimo ha assunto nel tempo.(89) L'unicità di Cristo è unicità relazionale.(90) L'affermazione della pienezza di verità in Cristo non sopprime la parte di verità delle altre religioni.(91) Geffré offre in tal modo una motivazione teologica all'impegno e alla prassi di dialogo tra le religioni, tentando anche di offrire esempi in cui si colgono i 'nodi' teologici, vengono sottolineate le differenze irriducibili, mantenendo nel contempo anche una apertura ad una pienezza di verità che rinvia all'avvenire di Dio.(92)

5. Una mistica dell'umano autentico: tra Atene Gerusalemme e Benares

Due grandi prospettive si incrociano del pensiero di Geffré, la prospettiva di una chiesa profetica capace di testimoniare una responsabilità politica nella realtà del mondo;(93) e il suggerimento di un percorso mistico del cristianesimo chiamato nel contesto del pluralismo ad esprimere il suo carattere proprio di religione dell'alterità. Egli innanzitutto auspica chiesa come comunità confessante dei testimoni del vangelo che sappia presentare una contestazione contro tutto ciò che è inumano. Nello stesso tempo egli vede l'importanza di un percorso mistico del cristianesimo in quanto religione dell'alterità, testimone di un'esperienza fondamentale per cui l'uomo si definisce "per una carenza sia rispetto all'assoluto di Dio, sia

rispetto agli altri”.(94) Ogni volta che la chiesa opera veramente per a causa dell’uomo, opera anche per la causa di Dio; ogni volta che opera per l’umano autentico opera anche per il destino spirituale sovrastorico dell’uomo. “Dalla chiesa non ci si aspetta un programma politico o sociale, ma che sia promotrice di qualcosa di nuovo nelle varie modalità dell’esistenza umana, individuale e collettiva”.(95)

Geffré suggerisce così un percorso mistico capace di far emergere come nell’attuale contesto culturale vi sia una spiritualità della soglia, che forse non osa nominare Dio, ma cerca di scoprirne tracce talvolta paradossali; responsabilità dei cristiani è cogliere come sia all’opera in tanti percorsi umani una trascendenza immanente. Egli vede così aprirsi non solo la dialettica del giudeo e del greco, di Gerusalemme e Atene, ma l’andare verso il ‘terzo uomo’, quello dell’immenso continente asiatico. Sarà proprio l’incontro che si apre tra Gerusalemme Atene e Benares, il percorso che potrebbe portare ad una prospettiva di rinnovo della teologia e apertura ad una comprensione più profonda del cristianesimo stesso proprio nell’ecumenismo interreligioso.(96)

Geffré legge la situazione odierna nel cristianesimo occidentale come una situazione di crisi che si confronta soprattutto nel tentativo di superamento di una prospettiva che ha segnato la storia del cristianesimo fino al Vaticano II, il legame stretto tra fede cristiana e cultura greco-romana. La grande domanda che si è aperta di fronte alla violenza e al male della storia è sulla possibilità stessa di un discorso su Dio dopo Auschwitz.(97) Da qui egli vede lo sviluppo delle teologie della croce che cercano di cogliere l’onnipotenza di Dio come onnipotenza dell’amore: l’amore gratuito testimoniato a Cristo giunge fino alla paradossale debolezza della croce: la croce è manifestazione di vittoria del Logos della croce sul Logos greco della sapienza del mondo (cfr 1Cor 1,18).

Accanto a questa grande provocazione che porta il cristianesimo a comprendersi in modo diverso di fronte all’altro costituito da Israele, non in termini di sostituzione né di compimento c’è un’altra apertura che la situazione storica mondiale pone oggi: l’apertura all’altro non occidentale, il terzo, né giudeo, né greco.(98)

Geffré considera la profonda diversità tra l’esperienza di Dio nell’Occidente cristiano e quella presente nelle religioni orientali distinguendo un Oriente reale da un Oriente mitico. Sono certamente i dogmi della creazione e dell’incarnazione la radice del emergere dell’uomo come soggetto responsabile e facitore di una storia che lui stesso costruisce. Nell’Oriente il divino non incontra l’uomo dall’esterno, ma esso deve essere ricercato come fondamento del proprio essere in una ‘instasi’ piuttosto che in un dinamismo di estasi. La figura del loto che fa riferimento alla passività, orientamento all’interno, ricerca della realtà ultima al di dentro,(99) è centrale nella religiosità orientale. Tuttavia Geffré coglie come vi siano luoghi di incontro tra la mistica del confronto propria della tradizione monoteista e la mistica della infinità propria della tradizione orientale: “Le chrétien adore un Dieu personnel qui s’est révélé en Jésus-Christ. mais grace à l’expérience de l’Orient, il sait

mieux que Dieu a plusieurs noms et que la réalité indicible de Dieu est toujours au-delà des noms que nous pouvons lui donner”.(100)

Viene così individuata una nuova via: di fronte alla sfida del dialogo interreligioso essa può condurre ad un superamento dell'opposizione tra la dimensione mistica e quella politica, opposizione presente, in modi diversi sia nella religiosità orientale sia in quella occidentale. Vede così nella 'emulazione reciproca' - che costituisce la sfida del dialogo a cui le religioni oggi sono chiamate - la possibilità di una nuova complicità: “le christianisme est d'abord une religion de la parole qui insiste sur les conséquences éthiques de cette parole. Il ne sépare jamais la foi et la justice. Mais grâce à une familiarité plus grande avec les religions de l'Orient, il devrait développer davantage le pôle mystique et le pôle sacramentel. Il y va de son identité dans l'avenir s'il est vrai qu'il est autre chose qu'un messianisme temporel à côté de beaucoup d'autres. Il est la révélation du Mystère de Dieu au-delà des limites de cette histoire”.(101)

Rispondendo alle domande dell'intervista con Gwendoline Jarczyk da cui è scaturito il testo *Profession théologien* Geffré indica a tal proposito uno degli ambiti di interesse della sua ricerca teologica la bellezza, indicando alcune importanti precisazioni: “Dire bellezza è un'astrazione, perché la bellezza è sempre una certa luce, una trasfigurazione. Riflettendo su questo, mi trovo davanti al problema del sacro in generale: il vero e unico luogo del sacro è l'uomo o la donna, il volto dell'altro, un volto trasfigurato dall'amore, dalla compassione o dall'eccesso di male subito. Questa è la bellezza crocifissa dello stesso Gesù”.(102) “Sarà un mio limite, ma devo confessare di non essere facilmente abbagliato da belle forme di generosità quando sono accompagnate da un'alienazione nei confronti dell'umano autentico. Il Vangelo ha molto a che vedere con l'umano autentico”.(103) Richiesto di specificare cosa intende per 'umano autentico' egli così si esprimeva: “Il senso di quello che non s'impara e che tuttavia s'impone: a livello di relazioni umane, di giustezza del tono, di gesti che bisogna fare o non fare, come pure a livello di una ragionevolezza che è diversa dalla coerenza razionale. E' ciò che fa appello all'intelligenza del cuore, all'intuizione. L'umano autentico è la possibilità di scoprire il valore anche solo di un sorriso o di cose apparentemente insignificanti della vita quotidiana, ma che hanno sempre un certo spessore di umanità. Per dirlo in modo più teorico: l'umano autentico è ciò che va nel senso della nostra verità profonda, nel senso della coincidenza tra la nostra capacità e ciò che facciamo”.(104)

La sua prospettiva si precisa nell'esprimere il suo scetticismo verso forme di rinuncia assoluta: una religiosità dell'umano autentico implica certamente una privazione, una rinuncia.(105) La legge della rinuncia deve armonizzarsi con una fedeltà a se stessi e con la percezione che non si fa esperienza di Dio in modo assoluto, ma solo in modo relativo, come un bene tra altri beni.

Geffré indica una teologia interreligiosa che, mantenendo le identità, sia in grado di cogliere la fecondità di un interpellarsi reciproco e si apra a scoprire che cosa ci può essere al di là del dialogo: tale percorso costituisce una via per la ricerca dell'umano autentico. “Certamente questo implica un certo cambiamento nella

comprensione del cristianesimo; cambiamento che riguarda pure questa o quella grande religione che entra in dialogo con il cristianesimo”.(106)

L’orizzonte di superamento di una opposizione tra mistico e politico si connota come approfondimento della valenze presenti in queste due grandi componenti delle diverse tradizioni religiose, da attuare nel dialogo. E’ movimento che esige apertura alla novità al di là e oltre il dialogo con le grandi religioni ed in particolare con le religioni orientali. Questa prospettiva di approfondimento teologico costituisce un ripensamento dell’esperienza storica del cristianesimo stesso: a ciò invita la riflessione di Geffré in questo inizio del XXI secolo. Il dialogo costituisce il luogo in cui si può attuare una metamorfosi reciproca: se si considera le religioni come sistemi chiusi sarebbe temerario pensare ad una doppia appartenenza. Ma se la religione è esperienza interiore e consegna totale di sé al mistero più grande di noi “alors il est possible d’affirmer une continuité entre mon expérience chrétienne et mon expérience spirituelle antérieure... Et dans la perspective d’un dialogue intra-religieux, on doit parler d’une métamorphose réciproque”.(107)

Facendo riferimento alla parabola del seminatore Geffré suggerisce di cogliere come il vangelo può esprimere ancora figure inedite nell’incontro con terreni nuovi e diversi.(108)

Ritrovarei in queste linee di pensiero le tracce di una ricerca che Geffré ha condotto nel corso della sua lunga esperienza teologica, in fedeltà alle intuizioni iniziali all’origine della sua vocazione, condivise con M.De Certeau conosciuto nei suoi anni giovanili: “la volonté d’aller au frontière, vers l’inconnu, l’étranger, et le désir bien arrêté de ne pas faire une carrière ecclésiastique”. (109)

Il dialogo quale attitudine fondamentale della fede cristiana, oggi da vivere come dialogo interreligioso, la dimensione mistica di una teologia come ricerca di Dio, colui di cui sappiamo meglio ciò che non è di ciò che Egli è, di cui ignoriamo l’essenza intima, e l’attenzione al rapporto tra fede ed esperienza storica, alla prassi e alla dimensione politica, costituiscono percorsi nei quali la proposta teologica di Geffré ha aperto strade nuove e le sue intuizioni costituiscono contributi eccezionali di una ricerca di fede e di pensiero da proseguire.

Note

(1) C.Geffré, *Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu*, “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 69 (1985) 389-399. Cfr. C.Geffré, *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, “Laval théologique et philosophique” 62(2006) pp.7-21 (= *Profession théologien*, 2006), in part. p.9: “Je n’ai jamais été l’élève du Père Chenu qui avait connu l’exil dès 1942. Mais c’est lui qui m’a marqué le plus profondément du point de vue de ma conception de la théologie à partir de son discours-programme contenu dans son petit livre *Une Ecole de théologie: Le Saulchoir*. Et surtout quand je suis de-

venu moi-même régent des études, j'ai toujours entretenu une amicale complicité avec lui."

(2) Cfr. R.Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia Querimiana 1993, pp.212-214. Sul progetto comune di Le Saulchoir cfr. Y.Congar, *Journal d'un théologien, 1946-1956*, ed. E.Fouilloux, Paris Cerf 2001, pp.59-60: "Il s'agissait donc de restituer à la théologie sa dimension historique et sa dimension de connaissance religieuse vivante".

(3) M.-D.Chenu, *Une Ecole de théologie: le Saulchoir*, avec des études de G.Alberigo, E.Fouilloux, J.Ladrière, J.-P.Jossua, Paris Cerf 1985; M.-D.Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, intr. G.Alberigo, tr. N.F.Reviglio, revisione G.Pariani - G.L.Potestà, Casale M. Marietti 1982.

(4) Geffré, *Le réalisme*, p.389.

(5) *Ibid.* p. 390.

(6) *Ibid.* p. 391.

(7) *Ibid.* p. 394.

(8) *Ibid.* p. 396.

(9) *Ibid.* p.397. Tale idea di luogo teologico in atto conduce a superare la separazione, presente nella considerazione dei 'loci theologici' di Melchior Cano, tra la teologia positiva e la teologia speculativa: la storia non è solamente un luogo teologico, ma dimensione consustanziale all'atto teologico stesso. Cfr. Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.13.

(10) Cfr. A. Oliva, *Quelques éléments de la doctrine théologie selon Thomas d'Aquin*, in *What is 'Theology' in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (8th-15th Centuries) as reflected in Their Selfunderstanding*. International Conference at Warszawa, June 23-26, 2004, organized by the International Society for the Study of Medieval Theology and the Institute of Philosophy of the Polish Academy of Sciences in cooperation with the Thomas-Institute of Warszawa, edited by R. Berndt and M. Olszewski together with H. Anzulewicz, M. Paluch and R. Stammberger, (Archa Verbi. Subsidia 1), Münster (in stampa). Cfr. A.Oliva, *La teologia di M.D.Chenu*, in *Dio dell'umanità, umanità di Dio, Atti del III° Congresso teologico Espaces*, Pistoia 27 sett.- 1 ott. 2006, Firenze Nerbini (in stampa).

(11) Una discussione al riguardo è condotta in C.Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, (Cogitatio fidei 120), Paris Cerf 1983, 190-206.

(12) C.Geffré, *Théologie de l'Incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu*, in *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Age et Modernité*, Paris Cerf 1997, pp. 131-153. Cfr. Geffré, *Le christianisme...*, pp.196-201.

(13) Su questo C.Geffré, *La théologie comme science*, introduction et notes de la Question 1 de la *Somme théologique*, trad. fr., t.1, Paris Cerf 1984, pp.145-164.

(14) Geffré, *Le réalisme...*, p. 396. In tale direzione egli vede in Tommaso da un lato una appartenenza alla metafisica, ma dall'altro anche un germe di superamento della metafisica stessa, che si pone in contrasto con la possibilità di ridurre Dio all'Essere assoluto del pensiero metafisico e di una falsa oggettivazione di Dio stesso: cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, p.12.

- (15) J.P.Jossua, *Fin de la chrétienté ou nouvel chrétienté selon M.-D.Chenu*, in “Cristianesimo nella storia” (2005) pp.769-779.
- (16) Cfr. C.Geffré, *L’herméneutique chrétienne*, in *L’Etat des religions dans le monde*, M.Clévenot (ed.) Paris La Découverte - Cerf 1987, pp. 449-456. Id. *L’entrée de l’herméneutique en théologie*, in *Les cent ans de la faculté de théologie*, (J.Doré dir.) Paris Beauchesne 1992, pp. 245-271. *Les enjeux actuels de l’herméneutique chrétienne*, “Revue de l’Institut catholique de Paris” 55, 1955, pp. 131-148. *L’herméneutique comme nouveau paradigme de la théologie*, in *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik in europäischen Kontext*, H.J. Adriaanse, R.Enskat (ed.) Leuven Peeters 1999, 189-201.
- (17) Cfr. C.Geffré, *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle*, Paris, Albin Michel 1999. C.Geffré (a colloquio con Gwendoline Jarczyk), tr. it. *Professione teologo. Quale cristianesimo per il XXI secolo*, Cinisello B. san Paolo 2001, p.57: “ Chenu... diceva: il cristianesimo è un regime d’incarnazione della Parola di Dio in parole umane, un regime d’incarnazione della fede nella realtà della mente; la fede non sopprime mai il regime della mente, poiché non può essere capita che secondo quel regime. Questo quasi-assioma ha fatto da guida alla mia vita intellettuale, come pure alla mia vita teologica. (...) Non basta elaborare un vocabolario o un linguaggio più adatti, bisogna fare opera creativa nell’atto stesso dell’interpretazione”. Egli fa poi riferimento all’opera di D.Tracy che parla di immaginazione analogica: non si tratta di una equivalenza che si fermi ad un adeguamento qualsiasi, ma è la prospettiva di una analogia tra linguaggio antico e le esigenze di un linguaggio nuovo che ha il suo soggetto nell’uomo come lettore e interprete (cfr. D.Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; Id., *Dialogue with the Other. The interreligious Dialogue*, Michigan 1990).
- (18) Cfr. *Profession théologien*, p.153. Geffré indica il suo debito a H.Bouillard nell’elaborazione di queste posizioni (cfr. H.Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, “Recherches actuelles, II, Paris, Beauchesne, 1972). Tuttavia ha una riserva critica sull’impostazione troppo antropocentrica che rischia di essere riduttiva del mistero di Dio, delle posizioni di Bouillard e di Rahner (cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit., p.14). Cfr. anche C.Geffré, *L’entrée de l’herméneutique en théologie*, in J.Doré (dir.), *Les cent ans de la faculté de théologie*, Paris Beauchesne 1992, pp.245-271.
- (19) C.Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, (Cogitatio fidei 68) Paris Cerf 1972, (tr. it. *Una nuova epoca della teologia*, Assisi Cittadella 1973). Cfr. C.Geffré, *La théologie au sortir de la modernité*, in Id., *Christianisme et modernité*, Colloque du centre Thomas More, Paris Cerf, 1990, 189-209.
- (20) In particolare per Congar cfr. W.Henn, *Yves Congar al Vaticano II*, “Communio” ed. ital 142(1995)59. N.Hausman, *Le Père Congar au Concile Vatican II*, “Nouvelle Revue Theologique 120(1998)267-281. J.Famerée, *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d’Yves Congar*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 61(1995).

- (21) C.Geffré, *Le Christianisme*, pp.215-216. Cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.13: “La grande leçon que j’ai toujours retenue dans mon propre travail théologique, c’est qu’il est possible de réconcilier la vérité et l’histoire sans tomber dans le relativisme”.
- (22) Spesso egli usa l’espressione ‘théologie dogmatiste’ piuttosto che ‘théologie dogmatique’ per indicare il modello teologico che si oppone alla prospettiva di una teologia ermeneutica.
- (23) C.Geffré, *Un nouvel âge*, p. 43. Cfr. anche Id., *La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie dogmatique*, in F.Kaplan - J.-L.Vieillard-Baron (edd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris Cerf 1989, pp. 465-483.
- (24) *Ibid.* p. 56.
- (25) *Ibid.* p.83.
- (26) *Ibid.* p. 55.
- (27) *Ibid.* p.61; cfr anche pp.29.84-85. Per quanto riguarda l’assunzione di un paradigma ermeneutico in rapporto alla lettura della Scrittura e della tradizione cfr. C.Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, “Transversalités” (Revue de l’Institut Catholique de Paris) 80, oct-déc 2001, pp.189-202.
- (28) *Ibid.* p. 60.
- (29) *Ibid.* p.86.
- (30) *Ibid.* p. 93
- (31) *Ibid.* p. 96: “l’histoire est révélation de Dieu parce que la fin de l’histoire est anticipée dans le destin de Jésus de Nazareth et plus particulièrement dans l’événement de la Résurrection. Dans la Résurrection du Christ come prolepse de la fin de l’histoire, nous avons la clé de l’histoire universelle”. Cfr. *Profession teologo*, pp.141-142.
- (32) *Ibid.* p. 101.
- (33) *Ibid.* pp. 110-111.
- (34) *Ibid.* pp. 104-112. Nell’accogliere le sollecitazioni di J.B.Metz e di J.Moltmann, Geffré, che in quegli anni insegnava teologia fondamentale all’Institut Catholique di Parigi sulla cattedra che era stata di H.Bouillard, maturò la convinzione che la questione di fondo della teologia fondamentale non risiedeva più soltanto nel tema del rapporto tra fede e ragione, quanto piuttosto in quello del rapporto tra teoria e prassi (cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p. 14).
- (35) *Ibid.* p. 109.
- (36) *Ibid.* p. 116.
- (37) *Ibid.* p. 121.
- (38) *Ibid.* p. 121: “un nouveau monde culturel qui n’est plus sous le signe de Prométhée. et, secrètement, les hommes de ce monde attendent plutôt qu’on leur manifeste la gratuité propre de l’Evangile”.
- (39) Cfr. C.Geffré, *Le Christianisme ...*, p. 20.
- (40) *Ibid.* p. 24.
- (41) *Ibid.* pp. 25-26.

(42) Cfr. *ibid.* p. 33-34: la teologia è qui presentata come inseparabilmente ermeneutica della Parola di Dio ed ermeneutica della esistenza umana; il teologo non solo deve cercare il senso in sé degli enunciati ma deve enuclearne il senso per oggi. Cfr. C.Geffré, *Révélation et expérience historique des hommes*, “Laval théologique et philosophiques 46 (1990), pp. 3-16. Da rilevare la annotazione di Geffré: benché non ci sia la parola ermeneutica nella riflessione teologica di Chenu, l'impostazione di fondo del suo pensiero fosse di tipo ermeneutico (cfr. C.Geffré, *Professione teologo*, cit. p.49).

(43) *Ibid.* p. 27.

(44) *Ibid.* p. 28.

(45) *Ibid.* p. 29.

(46) Cfr. *ibid.* pp. 47-49. Indica in Paul Ricoeur un autore che accoglie dallo strutturalismo l'istanza di rinuncia a raggiungere il voler dire dell'autore (istanza propria dell'ermeneutica romantica) per mantenersi all'oggettività del testo. Tuttavia Ricoeur cerca di superare il dilemma tra distanza/prossimità o appartenenza - per mezzo dell'idea del 'mondo del testo - e resiste così alla decostruzione operata dallo strutturalismo non rinunciando alla comprensione ermeneutica “c'esta à dire, finalement, à la recherche de la vérité. mais pour lui, c'est le texte comme oeuvre qui va médiatiser la vérité à comprendre” (*ibid.* p.51) Non si tratta di rendersi contemporanei alle intenzioni dell'autore, ma comprendere è appropriarsi di una 'proposition de monde'. Il riferimento va alle opere di Ricoeur in particolare *Exegesis*, cit. a p.53) e *L'herméneutique de l'idée de révélation*” cit a p. 54) “le discours consiste en ceci que quelqu'un di quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. Sur quelque chose: voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours” (P.Ricoeur, *Nommer Dieu*, 493 cit. a p. 55). Cfr anche P.Ricoeur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Du texte à l'action*, Paris, Du Seuil 1986.

(47) *Ibid.* 46.

(48) *Ibid.* pp. 56-63.

(49) *Ibid.* p.61.

(50) *Ibid.* pp.62-63.

(51) *Ibid.* p. 65.

(52) *Ibid.* p.66.

(53) *Ibid.* pp. 71-72.

(54) *Ibid.* p. 74.

(55) *Ibid.* p.75. Cfr. anche C.Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris Cerf 2001, p. 35: “la difficulté majeure à laquelle une herméneutique théologique et une herméneutique biblique sont affrontées... le problème du rapport entre la vérité et l'histoire”.

(56) *Ibid.* p. 83.

(57) *Ibid.* p.87.

(58) *Ibid.* p. 88.

(59) cfr. C.Geffré, *Profession théologien*, 2006, cit. p.17

(60) *Ibid.* pp. 93-94: a tal proposito egli critica alcune concezioni della teologia tra cui in particolare il modello che vede la teologia come prolungamento del magistero, o il modello secondo cui la teologia si caratterizza come tematizzazione del vissuto di una comunità particolare con il rischio quindi di divenire ideologia.

(61) *Ibid.* p.94: “La théologie n’est pas seulement une réflexion ultérieure sur la foi et son contenu: elle intervient dans le contenu même de la foi. Cela doit nous aider à démystifier l’idée d’un contenu de foi qui serait un invariant sous-jacent à des traductions théologiques multiples et variables. La révélation et la foi (y compris le dogme) sont aussi radicalement historiques que la théologie”

(62) *Ibid.* p. 99.

(63) C.Geffré, *Croire et interpréter*, cit.. Cfr. anche C.Geffré, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in CERIT (Centre d’études et de recherches interdisciplinaires en théologie, Strasbourg, ed.) *La théologie à l’épreuve de la vérité*, Paris Cerf 1984, pp.281-291.

(64) *Ibid.* pp. 103-104.

(65) E’ interessante cogliere come l’insistenza sulla dimensione escatologica e sulla riserva escatologica che Geffré richiama nell’agire cristiano veda anche il richiamo sul suo fondamento che sta nella memoria della passione di Cristo: non è per lui sufficiente parlare di riserva escatologica come elemento della funzione critica della Chiesa nella società senza fondarla nella memoria della passione di Cristo: “De plus, la mémoire chrétienne de la Passion a un caractère anticipatoire. Elle est la préfiguration d’un avenir qui sera celui des souffrants, des gens sans espoir, des opprimés et des inutiles” (C.Geffré, *Le christianisme*, cit., p. 196).

(66) Cfr. *Le christianisme*, p. 116.

(67) C.Geffré, *Professione teologo*, cit., p.9)

(68) Egli confessa che all’origine della sua vocazione religiosa fu una prima idea di vivere come missionario in Africa ed il fascino della figura di Charles De Foucauld: “C’est à lui que je dois ma vocation: à la foi la quête mystique de Dieu au sein du désert et la proximité auprès des pauvres” (C. Geffré, *Profession théologien*, 2006, p.8).

(69) C.Geffré, *De Babel à Pentecôte*, (Cogitatio fidei 247) Paris Cerf 2006.

(70) C.Geffré, *Croire et interpréter*, cit. p. 96. In questo testo si richiama il discorso di Giovanni Paolo il 22 dicembre 1986 sullo spirito dell’incontro di Assisi dell’ottobre 1986 in cui il Papa affermava che se le differenze religiose non sono necessariamente riduttrici del disegno di Dio, tuttavia esse sono meno importanti dell’unicità di questo stesso disegno e la molteplicità delle forme religiose non è in contrasto con l’unicità del disegno di Dio mirante a fare alleanza con l’umanità e a salvarla. Compito della teologia è quello di pensare la pluralità delle vie verso Dio senza compromettere il privilegio della religione cristiana.

(71) C.Geffré, *Profession théologien* (2006), p.19.

(72) C.Geffré, *Croire et interpréter*, p. 100.

(73) *Ibid.* p.127.

(74) *Ibid.* p. 129.

- (75) *Ibid.* p. 130.
- (76) Per le sue osservazioni a Dupuis in cui esprime la grande ammirazione per la sua opera che farà epoca cfr. C.Geffré, *Professione teologo*, cit. pp.162-166.
- (77) Cfr. C.Geffré, *Croire et interpréter* p. 116-123. Si tratta di un'intuizione presente sin nelle fasi precedenti del suo pensiero, in contesti culturali diversi: "En face de la critique athée d'un Dieu au-delà du monde et de la critique de la religion come aliénation de l'homme, il faut chercher à concilier la réalité de Dieu et la réalité de l'homme en essayant de penser le Christ comme universel concret" (C.Geffré, *Le christianisme*, p. 163).
- (78) *Ibid.* p.118.
- (79) Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del vangelo di Gesù Cristo*, 19.5.1991, n.29.
- (80) *De Babel*, p. 125.
- (81) *Ibid.* p. 126.
- (82) *Ibid.* p. 126.
- (83) Cfr. anche C.Geffré, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, in *Communion et réunion, Mélanges J.-M. R. Tillard, G.R.Evans-M.Gougues* (edd.), Louvain Peeters 1995, pp. 309-321.
- (84) C.Geffré, *De Babel*, p. 128.
- (85) *Ibid.* p.130. Cfr. *Professione teologo*, pp.124-126.
- (86) *Ibid.* pp. 69.85.92-93.99. L'espressione 'religione della rivelazione finale' - espressione che reca in sé l'idea che unico assoluto è la rivelazione finale con la venuta del regno - è una ripresa delle tesi di Paul Tillich a cui Geffré si rifà per approfondire proprio la dimensione dell'ecumenismo interreligioso (*Ibid.* pp. 81-106).
- (87) *Ibid.* p. 54.
- (88) Cfr. *ibid.* p. 83.
- (89) *Ibid.* 69: "Aucune manifestation historique de Dieu, même l'événement de Jésus de Nazareth ne peut être absolutisée". Cfr *ibid* 99
- (90) *Ibid.* p.31.38.
- (91) *Ibid.* p. 31.
- (92) C.Geffré, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, in *De Babel*, pp.167-186.
- (93) Cfr. *Professione teologo*, p. 200; pp.198-199.
- (94) *Ibid.* p. 207.
- (95) *Ibid.* p.199.
- (96) A tal proposito si può notare il passaggio da una teologia del dialogo alla ricerca in direzione di una teologia interreligiosa: C.Geffré, *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*, in D.Kendall, G.O'Collins (edd.), *In Many and Diverse Ways. In honour of Jacques Dupuis*, New York, Orbis Books 2003, pp.45-59.
- (97) *De Babel*, p.306.

(98) *Ibid.* p. 308.

(99) Cfr. D.Gira, *Le Lotus et la croix*, Paris Bayard 2005.

(100) *De Babel*, p. 313.

(101) *Ibid.* p. 316.

(102) *Professione teologo*, p.225.

(103) *Ibid.* p.231.

(104) *Ibid.* p.232.

(105) C.Geffré, *Droit au bonheur et radicalisme évangélique*, in *Le Bonheur*, Beauchesne Paris 1996, pp.223-241.

(106) *Professione teologo*, p.224.

(107) *De Babel*, p. 340.

(108) *Ibid.* p.341. Cfr. C.Geffré, *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, "Concilium" 41(2005)163-178, in part. p.176: "Il mistero di Cristo trascende la religione cristiana, anche se essa è la religione della rivelazione ultima. Possiamo pensare che i valori positivi di ogni tradizione religiosa troveranno il loro compimento nel mistero di Cristo in un al di là della storia e che tale compimento rispetterà la loro originalità che può provenire dallo Spirito stesso di Dio che spira dove vuole".

(109) *Professione teologo*, p.8.

On exchange, monetary credit transactions, barter, time preference, interest rates, and productivity (1)

William Barnett II & Walter Block
wbarnett@loyno.edu
wblock@loyno.edu
Loyola University, New Orleans
College of Business Administration

ABSTRACT

We attempt in this paper to tie together several basic insights of praxeology, and several that are not at all that basic. These include the following: that gains from exchange are subjective; that this applies to profits and interest; that credit transactions can occur under barter; that interest arises from time preference even under a pure time preference theory of interest; and that productivity can, under disequilibrium conditions, affect the various rates of interest.

1. *Introduction*

It is a common place of economics that all parties to a voluntary exchange expect⁽²⁾ to be made better off or gain thereby.⁽³⁾ Such gains are always subjective. A voluntarily exchanges X with B for Y. That A(B) values Y(X) more than X(Y) is obvious. It is equally true that the gain from exchange for A(B) is the difference between the greater value he places on Y(X) compared to the lesser value he places on X(Y). But as these values are subjective to the individuals involved, they are not measurable or, a fortiori, commensurable. That is, both A and B expect to gain from the exchange, but there is no way to measure these gains, even by the parties themselves. For example, suppose B offers A the choice between Y or Z for X. A would be willing to trade X for either Y or Z, but in actuality chooses Y. Then in A's mind the gain he received from exchanging X for Y was expected to be greater than the gain he thought he would have received had he exchanged the X for Z. However, there is no valid way for A to say that his expected gain from trading for Y is n times greater than, or greater by an amount, m, than his expected gain from trading for Z. And, this is so because his values are subjective and, therefore, non-quantifiable; and, there can be no n times anything, or greater by m than, without quantification. All gains from exchange are, then, necessarily subjective and non-quantifiable (Rothbard, 1997, pp. 225-227). In cases of monetary exchange, these gains may be referred to as buyers' and sellers' gains (from exchange).

However, such gains may cast an (admittedly-necessarily imperfect) image in the objective world. The literature refers to the images in the objective realm of buyers' and sellers' gains as consumers' and producers' surplus, respectively. They are "measured" in monetary terms, and are equal in those terms to the area under the demand curve and above the actual market price, and to the area above the supply curve and below the actual market price. It is interesting to note that in the cases of these two types of exchanges, specific names have been assigned to the producers' surplus; to wit, in sales⁽⁴⁾ by businesses, the producers' gains are known as profits, and in credit transactions involving the loan of money at one point in time in return for the promise of (re)payment of money at some future date, the creditors' gains are known as interest.

In this paper we address several implications of exchange. Section 2 is devoted to an examination of monetary credit transactions. Section 3 addresses credit transactions under barter, section 4 analyses the objectivity of interest rates, section 5 deals with different types of interest rates, and section 6 looks at the relationship between productivity and interest rates. We conclude in section 7.

2. Monetary credit transactions

Let us consider the phenomena of monetary credit transactions in a little more depth. Credit transactions are exchanges that are different from other transactions in that the latter take the form of X, now, for Y, now, whereas the former take the form of \$X, now, for \$Y, later. However, in that all parties expect to gain therefrom, credit transactions are no different from other exchanges. In fact, for Mises (1966, 194), every action is an exchange in the sense of an attempt to exchange a less desired situation for a more desired one. Trades between or among individuals are but a subset of the totality of commercial interactions that also includes every action by every individual that is not an exchange with one or more other individuals. Therefore, all expected and actual gains from exchange arise from time preference.⁽⁵⁾

It is no exaggeration to claim that all macroeconomic issues must pass what is in effect a microeconomic litmus test. This is a necessary condition if macroeconomics is ever to attain a microeconomic foundation. If gains ex ante are a necessary concomitant of microeconomic purchases such as \$1 for a newspaper, then this must be equally true in the macroeconomic sphere. For example, it is a logical contradiction for borrowing and lending not to adhere to these principles. And a similar analysis holds for the ex post situation of exchange, whether at a point in time (microeconomics) or over time (macroeconomics). Phelps (1970) and

Aghion (2003) may be credited with attempting this integration, but it is our contention that only the Austrians have succeeded in it.

Says Rothbard (1981) in this regard of Mises (1912): “Whereas general ‘micro’ theory was founded in analysis of individual action, and constructed market phenomena from these building blocks of individual choice, monetary theory was still ‘holistic,’ dealing in aggregates far removed from real choice. Hence, the total separation of the micro and macro spheres. While all other economic phenomena were explained as emerging from individual action, the supply of money was taken as a given external to the market, and supply was thought to impinge mechanistically on an abstraction called ‘the price level.’ Gone was the analysis of individual choice that illuminated the ‘micro’ area. The two spheres were analyzed totally separately, and on very different foundations. This book performed the mighty feat of integrating monetary with micro theory, of building monetary theory upon the individualistic foundations of general economic analysis.”(6)

Similarly, monetary phenomena must pass the “barter” test. That is, before a phenomenon may be said to be monetary, we must first determine if it could exist in a barter economy. If it could, it is not a monetary phenomenon. If not, then money is of the essence, and it is a monetary phenomenon. For example, Friedman (http://www.britannica.com/nobel/macro/5004_32.html) has famously stated: “It follows that [price] inflation is always and everywhere a monetary phenomenon, in the sense that it cannot occur without a more rapid increase in the quantity of money than in output. There are, of course, many possible reasons for monetary growth—gold discoveries, the manner in which government spending is financed, and even the manner in which private spending is financed.”

One need not agree with Friedman’s entire statement to accept that price “inflation is always and everywhere a monetary phenomenon.” This is easy to understand. Price inflation requires that prices in general rise, but this is impossible in a barter economy. Let there be n goods, A_i , $i = 1, \dots, n$. Then, because there is no money, there can be no money prices, only barter-exchange ratios. Consider an exchange chosen at random, between, say A_j and A_k . Let the current exchange ratio between them be nA_j for one A_k ; then the barter price of one A_k is nA_j : i.e., nA_j/A_k , and the barter price of one A_j is $(1/n)A_k$. Let the barter-exchange ratio change to $(n+\Delta n)A_j$ for one A_k , $\Delta n > 0$. Then the barter price of one A_k is nA_j : i.e., $(n+\Delta n)A_j/A_k$, and the barter price of one A_j is $(1/(n+m))A_k$. And, the increase in the barter price of A_k is $(\Delta n/n)\%$ and the decrease in barter price of A_j is $(-\Delta n/(n+\Delta n))\%$. In other words, in barter exchange, for every barter price increase there is necessarily an offsetting barter price decrease and, therefore, there cannot, as a matter of mathematical necessity, be a general rise in barter prices.

3. Credit transactions under barter

There can be credit transactions under barter as well as in a monetary economy.(7) Therefore, there are creditors' gains from exchange in barter economies.(8) However, save in the case where X today is lent in return for the promise of more (or even less) X at some time in the future, there is no interest and, a fortiori, no interest rate. That is, because interest is the objective image of the creditors' gain, and in the case where X today is lent in return for Y at some time in the future, because X and Y are incommensurable, there can be no measure of the objective gain.(9)

In credit transactions involving money, now, for money, later, the interest is objective and measurable, and interest rates can be calculated. The past master in Austrian economics in terms of tracing out how the merely subjective can engender objective prices is undoubtedly Menger (1950). His analysis is in terms of consumer/producer goods such as horses and bushels of wheat, but, given our determination to apply the same insights to macro as to microeconomics, there is no reason not to extrapolate this to borrowing and lending, and interest rates.

4. Objective interest rates

In credit transactions involving money now for money later, the interest is objective and measurable, and interest rates can be calculated. For example, \$100 now, for \$110 one year from today. The interest is measurable $\$110$ (principal and interest) - $\$100$ (principal) = $\$10$ (interest). And, it is objective in that everyone who is numerate will agree on the matter.(10) Similarly with the interest rate, calculated as $\$10$ (per year)/ $\$100 = 10\%$ (per annum).

5. Types of interest rates

Consider the rate of interest. Mises (1996, 524-550) distinguishes the originary from the market rate of interest, both of which exist in the evenly rotating economy (ERE) and in the real world. Originary interest depends solely on present preference and the originary rate of interest depends solely on time preference,(11) whereas the market rate of interest depends not only on time preference, but also on returns to the lender qua entrepreneur for the risks of default and of price

changes. Because, in the ERE, there are no risks of default or of inflation or deflation: “There prevails in the whole system only one rate of interest. The rate of interest on loans coincides with the rate of ordinary interest as manifested in the ratio of prices of present and of future goods” (Mises, 1996, 538).

However, this is only a first approximation of the truth. Insofar as the market rates of interest are concerned, whether in the ERE or the real world, the quantum of interest and the rate of interest must also take into account the expenses involved in acquiring the other resources (i.e., other than the money lent), of the creditor, qua entrepreneur; e.g., for a bank, the services of loan officers, desks, office space, etc.(12) Additionally, a measure of profit for the creditor qua entrepreneur must be included, though this element is relevant only in the real world and not in the ERE, as of course no profits could exist in the latter.

Moreover, there is no reason to think that “market rates” should include, in addition to ordinary interest, only returns to the lender qua entrepreneur for risk bearing and a measure of profit. Why should they not incorporate, also, returns to the lender qua entrepreneur from these other sources; e.g., specifically, for his contributions to the realization of gains from *increases* in productivity? Of course this element, also, is irrelevant in the ERE, as there would be no changes in productivity. Furthermore, it should be noted that with regard to profits, the other objective image of a gain from exchange that has been assigned its own name, according to Greaves (1990, 40) Mises recognizes uncertainty re future consumer demand, changes in productivity,(13) the time consuming nature of production, and differences in entrepreneurial foresight.

6. *Productivity and interest rates*

As with all other gains, the phenomenon of creditors’ returns arises from exchange. As interest is but the objective image of creditors’ gains from exchange, interest also and necessarily arises because of time preference; that is, without time preference there would be no credit transactions and therefore, no creditors’ gains from exchange or interest.

In the non-ERE situation, one of the factors that can affect the quantum of interest and interest rate of a specific credit transaction is *an increase*(14) *in* productivity. For example, imagine an entrepreneur willing to offer $r\%$ for funds to acquire a set of resources, R , to produce X . He then foresees an opportunity to acquire a set of resources, S , to produce Y , where he expects the use of S to produce Y to be more profitable than the use of R to produce X . In that case he would be willing to offer $s\%$ ($>r\%$) in order to acquire the resources, R , thereby bidding up the “price of

credit;” i.e., the interest rate. Of course, he would also have to offer a higher prices⁽¹⁵⁾ for the resources in S, in order to bid them away from their current uses. That is, the gains from the increased productivity would be manifested by increased prices for the resources *and* a higher interest rate.

However, we stress that this latter would be a transitory phenomenon. As other entrepreneurs attempted to earn greater profits by competing to acquire resources of the type in S, or suitable substitutes, and produce Y, or substitutes therefor, more and more of the gains from the increased productivity would end up redounding to the benefit of the resource owners, in the form of higher prices paid for them, and to the benefit of the purchasers of Y. At the same time, profits would decrease below the level initially earned by the entrepreneur who first perceived and acted on the S/Y opportunity. Consequently, he would not be willing to pay as high an interest rate as he had previously, and, consequently, the interest rate would decrease.

Assuming no change in the other relevant data, preeminently time preference rates, competition over time would bid up the prices of the resources in S, and down the price of Y, so that the entire benefits from the increased productivity were received by the relevant resource owners and purchasers of the good. With all of the gains thus absorbed, there would be none left for the entrepreneur in the form of “above normal” profits, nor any to be paid by the entrepreneur to lenders in the form of higher interest rates. So as profits would fall back to “normal” so also would interest rates fall back to their prior levels. Therefore, as noted above, the effects of productivity increases on interest rates are transitory, lasting only during the adjustment period. Once the market is fully adjusted to such changes the effects on interest rates are eliminated.⁽¹⁶⁾

We see, then, that with an unchanged rate of time preference,⁽¹⁷⁾ an entrepreneur would be willing to offer a higher rate of interest to borrow funds to acquire resources for invest in a project expected to be more productive than one expected to be less productive, until competition bids away the profit opportunity at which time he is no longer willing to pay the higher rate of interest.

Therefore, though time preference is, and productivity is not, essential to, i.e., a necessary condition for, the existence of interest (Bohm Bawerk, 1959, 73-120, 290-308; Mises, 1998, 524-532; Rothbard, 2004, 297-301, 313-332) nevertheless changes in productivity can and do affect market rates of interest.

In sum, the originary rate of interest is a pure time preference phenomenon. Therefore, the theory of interest is a pure time preference theory. Bohm Bawerk, 1959, 73-120, 290-308; Mises, 1998, 524-532; Rothbard, 2004, 297-301, 313-332). However, market rates of interest, whether in the ERE or in the real world are affected by other factors. These include changes in productivity and the expenses

incurred in acquiring collaborating factors necessary to the functioning of the credit business. They affect market interest rates in the ERE as well as the real world, whereas others, risks of default and of (unanticipated) inflation or deflation, and entrepreneurial profits are non-existent in the ERE, but are relevant in the real world.

7. Conclusion

If macroeconomics is to be placed on a microeconomic basis, praxeology must be employed. If so, then the ex ante and ex post analysis commonly applied to spot markets (necessary gains to both parties in the former case) must also be employed in exchanges at different times, namely, borrowing and lending. The pure time preference theory of interest is of course a staple of Austrian economics. However, in non-ERE conditions, e.g., the real world, it is no violation of praxeology to say that other influences impact the rate of interest; certainly, productivity changes can be one of these phenomena.

Appendix

Mises (1996, 483-484) describes the phenomenon known as time preference as: “Satisfaction of a want in the nearer future is, other things being equal, preferred to that in the farther distant future;” and, “The very act of gratifying a desire implies that gratification at the present instant is preferred to that at a later instant.” That is, time preference is the preference for the satisfaction of a *specific* want sooner rather than later, ceteris paribus, or, alternatively stated, time preference is the preference for gratification of a *specific* desire presently rather than later, ceteris paribus. Because it is concerned with specific wants or desires, ceteris paribus, it takes the form of: $A_0 > A_1$, where A, regardless of subscript, stands for the satisfaction of the exact same specific want or the gratification of the exact same specific desire, and the subscript refers to the point in time of such satisfaction or gratification, where 1 is later in time than 0, and $>$ means “is preferred to.”

References

*On exchange, monetary credit transactions, barter,
time preference, interest rates, and productivity*

Aghion, Philippe, Roman Frydman, Joseph Stiglitz, Michael Woodford, eds. 2003. *Knowledge, Information, and Expectations in Modern Macroeconomics: In Honor of Edmund S. Phelps*. Princeton: Princeton University Press

Barnett, William II and Walter Block. Unpublished. "Ethics Primes Economics: Fatal Lemon Mistakes"

Bohm-Bawerk, Eugen. 1959 [1884]. *Capital and Interest*, South Holland, IL: Libertarian Press, George D. Hunke and Hans F. Sennholz, trans., see particularly Part I, Chapter XII, "Exploitation Theory of Socialism-Communism." http://www.mises.org/store/product1.asp?SID=2&Product_ID=19

Hayek, F.A. 1945. "Time-Preference and Productivity: A Reconsideration." *Economica*. Vol. 12, No. 45, February, pp. 22-25

Menger, Carl. 1950. *Principles of Economics*, editors and translators, James Dingwall and Bert F. Hoselitz, Glencoe, IL: Free Press

Mises, Ludwig von. 1957. *Theory and History*, New Haven: Yale University Press; <http://www.mises.org/th/chapter7.asp>

Mises, Ludwig von. 1981[1912]. *The Theory of Money and Credit*, Indianapolis: LibertyPress/LibertyClassics

Mises, Ludwig von. [1949] 1998. *Human Action*, Scholars' Edition. Auburn: Mises Institute. <http://www.mises.org/humanaction/chap17sec5.asp>

Phelps, E.S., A.A. Alchian, C. C. Holt, et. al., eds. 1970. *Microeconomic Foundations of Employment and Inflation Theory*, New York: Norton

Rothbard, Murray N. 1981. "Forward: to Mises' Theory of Money and Credit." Indianapolis: LibertyFund Edition; <http://www.mises.org/Rothbardintros/ThofM&C.asp>

Rothbard, Murray N. 1997 [1956]. "Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics." reprinted in "The Logic of Action" Vol. I. Lyme, NH: Edward Elgar. pp. 225-227; <http://www.mises.org/rothbard/toward.pdf>

Rothbard, Murray N. 2004. *Man, Economy, and State with Power and the Market*. Scholar's Edition. Auburn: The Mises Institute.
<http://www.mises.org/rothbard/mespm.pdf>

Notes

- (1) The authors thank Lew Rockwell, Steve Berger and the Mises Institute for financial support in the aftermath of Hurricane Katrina.
- (2) Whether either or both parties' retrospective evaluation of the exchange will yield a gain will only be known after it has occurred. Moreover, the ex post evaluation of either or both parties may change, and that more than once, and this is particularly likely to happen if the exchange involves durable assets, and the more durable they are the higher is the probability of this occurring. See Barnett and Block, unpublished.
- (3) What is less commonly accepted, though equally true, is that all parties to an involuntary; i.e., coerced, exchange also expect to be made better off thereby. For example, if A threatens to kill B unless B hands over his money to A, which he would not do were there no threat, and B complies, then it is not only A who is made better off by the coerced exchange, but B also is better off according to his, B's, own evaluation of the exchange, else B would not hand over his money. That is, praxeologically speaking, all action consists in preferring (demonstrably through action) X to Y, or vice versa. B, in this case prefers to acquiesce to A's demand; i.e., give up his money in the hope that A will not kill him, then to not hand over his money with the fear that A will carry out his threat and kill B. There are two reasons it is a common place to say that the coerced party is made worse off by a coerced exchange: 1) because the coerced party, himself, thinks so, else he would not have to be coerced; and, 2) because we as a society do not think that the coercing party has the moral or legal right, in contradistinction to the physical power, to confront the other party with the proffered choice. Thus, A has every right to "force" B to choose between the options: give me your money and you will receive, say, Z (which Z A has every right to exchange for B's money) or you will not receive Z. (Note, B is forced to make a choice once A makes the offer.) On the other hand A has no right at all to force B to choose between the options: your money or your life.
- (4) The very use of the term "sales" necessarily implies that the sale is an exchange of goods for money, and not a trade of goods for goods.

(5) Because the term “time preference” is ambiguous, we shall use two terms: “narrow time preference” and “broad time preference.” The difference is explained in the appendix.

(6) See also Hayek, 1945.

(7) Economies are usually classified as barter or monetary. Seemingly, there are three types of economies, at least conceptually: pure barter, pure monetary, and mixed. A pure barter economy is one in which there is *no* indirect exchange, save because of error. That is, all transactions take the form of X for Y, with no intention on the part of either party to then further exchange what was received for anything else. Of course, it might well be that after the initial trade conditions change in such a way that one or both of the parties decides to further exchange that which was received initially. At the opposite end of the spectrum, a pure monetary economy is one in which every exchange is indirect. That is, every exchange takes the form for X for M (the monetary good), or vice versa, M for X. Finally, a “mixed” economy is one in which some exchanges are direct and some indirect. In reality, save for the absolutely most primitive, probably all actual economies are mixed. In such cases, the decision whether to refer to a particular economy as barter or monetary is subjective and depends, undoubtedly, upon the relative share of each type. However, these three alternatives can be reduced, conceptually, to just two: barter and monetary exchange, with the real world mixed system merely an amalgamation of these two more basic categories.

(8) Creditors’ gain is used instead of buyers’ or sellers’ gains because in a barter economy the terms buyers and sellers are ambiguous. In a monetary economy, if one wished to refer to gains of the creditor in terms of buyers’ or sellers’ gains, the term buyers’ gain is the appropriate one, as the creditor is the one who can be said to have purchased, either in the initial sale or in a resale by a prior owner, a promise from the borrower for by paying for it with money, now.

(9) The one conceptual exception to this, which is totally irrelevant to reality, is the case of an ERE with n -goods, in which all $n(n-1)/2$ relative prices are fixed, in which case even though every transaction be indirect, any good may be used as a numéraire, thereby making commensurable that which in reality is not.

(10) We are dealing here with nominal values. Real interest and real interest rates; i.e., inflation adjusted interest and interest rates, are another matter, whether ex ante or ex post. In the former ex ante, case, they are subjective because they depend upon expectations of inflation, and these are subjective for two reasons: 1) the goods that are relevant to the seller of an IOU are virtually certain to differ from those relevant to the buyer of an IOU; and, 2) even if, *mirabile dictu*, they have exactly the same stock of goods, including human capital, and allocate their resources identically, unless they also have indistinguishable expectations

regarding the courses the various prices of these goods and those they intend to demand, their expectations of inflation, and thus their expectations as to the amount of interest and the interest rate involved with any specific IOU, will differ. In the latter ex post, case, the first of these factors, the difference in pertinent goods, also plays its role. However, as expectations are not relevant, the second factor, differing expectations, plays no part. There is, nevertheless, a (different) second factor: unless each party has exactly the same historical data re the relevant prices and computes historical inflation the same way, they will disagree as to the historical rate of inflation re the relevant goods.

(11) In addition to time preference, the other condition necessary for interest – that the credit transaction be in terms of commensurables – would necessarily be met in the ERE as no objective exchange ratio would ever undergo alteration; e.g., there is no risk either of default or of inflation/deflation. Because of the very nature of the ERE, whatever amount of interest pertained to any point in time or time period would pertain at every other point in time or time period of equal duration.

(12) We are indebted to Michael Saliba for this important point concerning the expenses of the creditor.

(13) “The ceaseless changes in the demand for and supply of the various human and physical factors of production, which constantly create new opportunities *for better adjusting production to anticipated future consume wants*” (Greaves, 1990, 40, emphasis added).

(14) What about a *decrease* in productivity? The same analysis would hold, mutatis mutandis, again given the absence of ERE conditions.

(15) This discussion could be in terms of higher rental rates for the services of the resources instead of higher prices for their outright purchase, or some combination thereof. However, it would make no difference as higher rental rates would result in higher prices, and vice versa.

(16) Of course, in the real world productivity is continuously changing so that the market is never fully adjusted, with consequent effects on interest rates.

(17) It could be argued that becoming aware of the opportunity to use S to produce Y decreased the entrepreneurs’ future orientedness; however, to do so would be to trivialize the concept of time preference and, in the process define away the possibility of productivity affecting the rate of time preference.

Macintyre's Tensions: between anti-liberal foundationalism and anti-foundationalist liberalism

Fabrizio Trifiró
trifirof@tcd.ie
University of Dublin
Trinity College

ABSTRACT

This paper argues through a close reading of Alasdair Macintyre's works on justice and rationality that his reflections on the matter, despite their initial anti-liberal and foundationalist intent, have led him to endorse something close to an anti-foundationalist liberal position like that emerging from the works of neo-pragmatists philosophers such Richard Rorty, Hilary Putnam and John Rawls.

This is a position that regards rationality as internal to traditions, without taking this as a reason for thinking that we are irrationally trapped within the boundaries traced by the norms and standards of *our own* traditions. Instead, it regards us as able to transcend those boundaries through a conversational and fallibilistic use of reason, which makes us ready to revise our conceptual and evaluative horizons through open confrontation with *other* traditions.

In order to illustrate this contention, the paper will have to disentangle the irresolvable and overlapping tensions between foundationalist and anti-foundationalist inclinations, and between anti-liberal and liberal ones, that deeply permeate his thought.

0. Introduction

In this paper I shall show how the reflections on rationality and justice that Alasdair Macintyre has been presenting over the last twenty years or so since the publication of *After Virtue* have eventually led him, despite their initial anti-liberal and foundationalist intent, to endorse something close to an anti-foundationalist liberal position like that emerging from the works of neo-pragmatists philosophers such Richard Rorty, Hilary Putnam and John Rawls. This position regards rationality as internal to traditions, without taking this as a reason for thinking that we are irrationally trapped within the boundaries traced by the norms and standards of *our own* traditions. Instead, it regards us as able to transcend those boundaries through a conversational and fallibilistic use of reason, which makes us ready to revise our conceptual and evaluative horizons through open confrontation with *other* traditions. That is to say, a position that regards liberal reasonableness, centred on a commitment to what Rawls calls 'the principle of reciprocity', as the virtue enabling us to overcome the possible defects and limitations of ethnocentric rationality.

I take it that Macintyre would still regard himself as being neither an anti-foundationalist without reserve, nor especially a liberal; in fact the principal targets of his investigations into rationality and justice still seem to be anti-foundationalism

and liberalism. Yet this should not prevent us from seeing anti-foundational liberalism as the ultimate outcome of his reflections, because not only do these fail to match his foundationalist and anti-liberal expectations but, moreover, they are imbued throughout their development, and especially more recently, with more or less explicit anti-foundationalist and liberal elements. Indeed, irresolvable and overlapping tensions between foundationalist and anti-foundationalist inclinations, and between anti-liberal and liberal ones, turn out to deeply permeate his thought. The best way to proceed to prove my contention is to focus on Macintyre's attempt to overcome what he takes to be the relativist predicament, trying to disentangle the import of what he actually says rationality to consist of from what he believes his conception of rationality would enable us to account for. We will see in fact that although Macintyre's idea of the pitfalls of the relativist predicament, and thus of an adequate conception of rationality, points towards a metaphysical and conservative framework of thought, his positive account of the character of rational enquiry, despite of what he might think, converges substantially with Rawls, Rorty and Putnam's ethnocentrism and their allegiance to a liberal conception of rationality as reasonableness, as readiness to listen to others regarded as free and equal persons, and willingness to propose and abide by fair terms of cooperation. Yet, before looking at his most recent reflections on relativism and truth it is expedient to begin by showing the weakness of the main contentions and arguments advanced in *After Virtue*, the work in which Macintyre's anti-liberal anti-anti-foundationalist stance has been first systematically presented and where it is most manifest.

1. *After Virtue: a conservative solution to the failure of foundationalism*

After Virtue starts with the following thought experiment:

Imagine that the natural sciences were to suffer the effects of a catastrophe. A series of environmental disasters are blamed by the general public on the scientists. Widespread riots occur, laboratories are burnt down, physicists are lynched, books and instruments are destroyed. Finally a Know-Nothing political movement takes power and successfully abolishes science teaching and universities, imprisoning and executing the remaining scientists. Later still there is a reaction against this destructive movement and enlightened people seek to revive science, although they have largely forgotten what it was. But all that they possess are fragments... Nonetheless all these fragments are reembodyed in a set of practices which go under the name of the revived names of physics, chemistry and biology... Nobody, or almost nobody, realizes that what they are doing is not natural science in a proper sense at all... In such a culture men would use expressions such as 'neutrino', 'mass', 'specific gravity...but many of the beliefs presupposed by the use of these expressions would have been lost and there would appear to be an element of arbitrariness and even of choice in their application which would appear very

surprising to us. What would appear to be rival and competing premises for which no further argument could be given would abound. Subjectivist theories of science would appear and would be criticized by those who held that the notion of truth embodied in what they took to be science was incompatible with subjectivism.(1)

The main contention of the book is that 'in the actual world in which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world.'(2) Symptoms of this moral disorder in the contemporary Western world would be two contrasting characteristics of our moral and political debates. The first is their 'interminability', due to 'the conceptual incommensurability of the rival arguments', which makes any such debate 'a matter of pure assertion and counter-assertion', 'a clash of antagonist wills', and any commitment to a particular position a matter of 'disquieting private arbitrariness.' The second, contrasting, characteristic is that, despite their incommensurability, these arguments 'purport to be impersonal arguments', they use expressions which 'purport to appeal to objective standards', thus suggesting 'that the practice of moral argument in our culture expresses at least an inspiration to be or become rational in this area of our lives.'(3) This latter characteristic, according to Macintyre, would point to the existence of a past world in which moral and political debate was rationally settable and terminable. The former would show instead that in the contemporary world 'all grasp of any objective and impersonal criteria has been lost.'(4)

Macintyre's principal intent in *After Virtue* is to trace the history of this 'moral decline', to individuate the equivalent catastrophic event of his thought experiment that in the real world has disrupted and caused the loss of unity and objectivity of moral and political discourse and has brought about all those anti-foundationalist conceptions, like emotivism (the particular target of his criticisms(5)), that make incommensurability and rational interminability characteristics of all normative discourse, whose eliminability cannot be *a priori* guaranteed. His conviction is that this is a history that developed through three main distinct stages:

a first at which evaluative and more especially moral theory and practice embody genuine objective and impersonal standards which provide rational justification for particular policies, actions and judgments, and which themselves in turn are susceptible of rational justification; a second stage at which there are unsuccessful attempts to maintain the objectivity and impersonality of moral judgments, but during which the project of providing rational justifications by means of and for the standards continuously breaks down; and a third stage at which theories of an emotivist kind secure wide implicit acceptance because a general implicit recognition in practice that claims to objectivity and impersonality cannot be made good.(6)

These then are the main claims to establishing which the reflections contained in *After Virtue* are devoted: there was a time and a culture in which moral theory and practice were regulated by rationally justified objective and impersonal standards of rationality; something happened in the course of human history that caused the disappearance of the necessary social and conceptual preconditions for the knowledge of those standards and thus of moral truth, and consequently caused the rise of anti-foundationalist theories and practices; that disappearance and the consequent appearance of those relativist theories and practices represents “a grave cultural loss.”

It is my conviction that Macintyre’s arguments fail in all three respects. The principal reason is that those arguments stand on a metaphysical conception of moral objectivity of which he never shows the viability. In particular, Macintyre fails to show the objectivity of the moral discourse of the lost culture in a sense of ‘objectivity’ which is not available to anti-foundationalists to appeal to, and which thus could justify his contention that an emotivist culture, like the one he believes the liberal one to be, would be in a state of grave moral disorder in comparison with certain pre-Enlightenment cultures. I therefore think that, if Macintyre wishes to make his contention good, he should not resort to epistemological arguments, but rather to moral and political ones. I think, that is, that the only way to take his opposition to the moral discourse of contemporary Western culture seriously is to read behind his epistemologically couched considerations a moral and political opposition to liberal culture. But, as we shall see, it is exactly when we try to get hold of the content of his moral and political stance that the tensions in Macintyre’s thought come to the fore and reach irremediable intensity. In order to illustrate this let us start by seeing what, according to Macintyre, are the key episodes in social history which provoked the loss of the conceptual and social preconditions for the objectivity and impersonality of moral judgements, and thus brought about contemporary anti-foundationalist theories and practices.

These he believes to be ‘episodes in the history of philosophy.’ It has been the breakdown of the eighteenth-century empiricist and rationalist foundationalist attempts at grounding morality - either on passions (like Hume) or on reason (like Kant) - which had been perceived first by Kierkegaard, and then most perspicuously by Nietzsche, that, according to Macintyre, ‘provided the historical background of our emotivist culture.’⁽⁷⁾ The crucial point for Macintyre is that those attempts at grounding morality failed, not because of the inability of their promoters to reach the right conception of human nature and formulate sound arguments, but because they were ‘*bound* to fail.’ Macintyre believes that all those eighteenth-century philosophers deprived themselves of the necessary precondition for their success, as ‘they all rejected *any* teleological view of human nature, *any* view of man as having an essence which defines his *true* end.’ It is this elimination of any notion of ‘man-as-he-could-be-if-he-realized-his-*telos*’ - ‘joint effect of the secular rejection of both Protestant and Catholic theology and the scientific and

philosophical rejection of Aristotelianism'(8) - that is the catastrophic event that would have provoked the disappearance and forgetfulness of the preconditions for moral objectivity, and consequently the degeneration of contemporary moral thought and practices.

According to Macintyre, in fact, objectivity in ethics is possible only within the Aristotelian and theological teleological scheme of moral reasoning and practice based on a functional conception of a human being as having an essential purpose, function or *telos*, and on the consequent contrast between 'man-as-he-happens-to-be' and 'man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature.' This is because 'the whole point of ethics - both as a theoretical and practical discipline - is to enable man to pass from his present state to his *true* ends'(9), and because it is only once we know what these *true* ends are, what the *essential* purpose of human beings is, that 'evaluative statements can be called true or false in precisely the way in which all other factual statements can be so called.'(10) For to call *x* good is simply to say 'that it is the kind of *x* which someone would choose who wanted an *x* for the purpose for which *x*'s are *characteristically* wanted'(11), and knowing the *essential* purpose of human beings we would know what they are *characteristically* wanted for, and thus when an evaluative statement would be true, in exactly the same way that we would know when a factual statement is.

The eighteenth-century philosophers' project of finding a rational basis for their moral beliefs and practices therefore *had* to fail, because, by abandoning *any* functional conception of human nature and *any* account of human *telos*, they opened an unbridgeable gap between moral injunctions and human nature, thereby depriving themselves of the only justificatory ground for moral rules and precepts.(12) That gap is the same one that modern philosophers themselves started, beginning with Hume, to observe separating factual from normative statements. The conviction that there is no deriving 'ought' conclusions from 'is' premises became indeed characteristic of their (and then our) moral philosophies, thus constituting for Macintyre 'an epitaph to their entire project.'(13)

I do agree that the recognition of the 'is-ought' divide was the ultimate fatal blow inflicted on Enlightenment foundationalism. But there is a crucial question which Macintyre remains constantly blind to: Did not the recognition of that divide show the bankruptcy of Aristotelian and theological teleology too? From a different angle: Were not those eighteenth-century foundationalist attempts, of which Macintyre so accurately shows the unavoidable failure, the last desperate attempts to save the conviction in, and the practices of, moral objectivity after the bankruptcy of Aristotelian and theological teleology?

In order to appreciate why we should answer these questions in the affirmative, and thus why Macintyre's main contention that the Enlightenment's loss of the precondition of moral objectivity is a grave cultural and moral loss does not stand up to close scrutiny, we need to stress a crucial, and by now familiar, distinction which Macintyre regularly ignores. The distinction we need to have clear is that

between an externalist way of understanding the Humean “no ‘ought’ from ‘is’ thesis” and an internalist way. The former way of intending it is the sense in which anti-foundationalists believe that thesis to be true and in which it constitutes the epitaph to foundationalism. In this sense the thesis reads as claiming that no normative judgements can be derived from *metaphysical* facts; that is, that there is no metaphysical grounding for normativity. Read in this way the Humean thesis constitutes an epitaph to Aristotelian and theological teleology too, since those kinds of teleology were metaphysical ones. Yet, what we need to consider is that anti-foundationalism is only against *foundational* teleology and not against teleology *per se*. Anti-foundationalists do not deny that we can derive normative judgements from factual statements, that ‘we can call evaluative statements true or false in precisely the way in which all other factual statements can be so called’, once we speak from within a particular ethnocentric conception of the human nature and human *telos*. When read in this internalist/ethnocentric way anti-foundationalists believe the no ‘ought’ from ‘is’ thesis to be false. In fact, as Rorty and Putnam have showed us, anti-foundationalism does not need to abandon any notion of ‘truth’ but only metaphysical (externalist) ones. So, equally it does not need to abandon any notion of ‘human nature’ and of ‘human *telos*’, but can instead retain them with clear conscience once they are intended as referring to a particular ethnocentric conception of ‘the function of human beings’ as opposed to a metaphysical one. Once such a particular conception ‘of the purpose for which *x*’s (human beings) are *characteristically* wanted’ is in place, of course, we can confidently call true or false our moral judgements, for we possess a criterion of moral truth; but this objectivity of the moral discourse remains ethnocentric, because the purpose we think of as being characteristic of human beings is not *metaphysically* characteristic of them, but only expresses what we think, from our ungrounded set of always revisable values and beliefs, a life worth living consist of.

The point I want to make, then, is that in order for Macintyre’s argument for the loss of moral objectivity in an anti-foundationalist culture to work he has to be referring to a metaphysical sense of objectivity, and therefore to a metaphysical sense of teleology, as this is the only sense of teleology that could support metaphysical objectivity and that could not be accounted for by an anti-foundationalist culture.⁽¹⁴⁾ Yet, this sense of objectivity is exactly the same one that the eighteenth-century empiricist and rationalist philosophers attempted, but failed to restore in their moral beliefs and practices after they recognised the failure of the Aristotelian and theological attempts to guarantee it.

Of course, Macintyre does not believe in the bankruptcy of Aristotelian and theological metaphysical teleology, nor does he believe in the impossibility of metaphysical objectivity. But he never argues for these convictions. He never gives an example of *really* true Aristotelian or theological teleology, the only Aristotelian and theological teleology that could guarantee to a culture a moral order based on metaphysically objective and impersonal standards. He never even shows us how to

arrive at a *true* Aristotelian or theological teleology could ever be possible; indeed he never shows us how metaphysical objectivity, and thus metaphysical theology in general, is possible. His only argument for the possibility of metaphysical objectivity consists in the mere statement of the reference of our moral claims to objective and impersonal standards (what Macintyre regards as the second characteristic of contemporary moral discourse). Though, as Rorty and Putnam again have shown us, the objectivity and impersonality of our normative standards does not need to point beyond the whole of our beliefs and values, beyond practice *tout court*, but only beyond our *actual* beliefs, values and practices; and, therefore, does not need to speak for metaphysical objectivity, the one Macintyre must stick to if he wants to make good his case for the moral degeneration of contemporary culture.⁽¹⁵⁾ Besides, it would not even work for Macintyre to specify that when he is saying that people refer to impersonal and objective standards he is meaning that they *intend* to refer to metaphysically impersonal and objective standards, that is, it will not do to say that our moral discourse is still couched in foundational terms. (This is actually what Macintyre seems to be claiming - and indeed it is what he should be claiming if he wants to make his contention against anti-foundationalism good - unaware that he is contradicting in this way his central claim that contemporary culture is an emotivist one). This specification does not work either because of the consideration, crucial for the working of our normative notions, that to think that *x* is the case does not entail that it is really the case that *x* and, *a fortiori*, that *to think* that there is a metaphysical truth does not entail that there *is really* such a kind of truth. Though, this circular entailment is the only argument that Macintyre in *After Virtue* puts forward for metaphysical truth; and the same circularity, of course, we find in his assertion of the possibility of Aristotelian and theological metaphysical teleology. He just assumes it without offering any argument; and from this unjustified assumption he then goes on to accuse modern and contemporary philosophers of obscurantism for having abolished teleological thought, when what they actually did was simply to recognise the unviability of Aristotelian and theological attempts at grounding moral discourse.

His overall argument seems then to boil down to the reasoning that, since only the *objective* truth of a certain conception of the human *telos* would guarantee the *true* objectivity of our moral claims, we should think in teleological terms if we do not want to condemn our moral discourses and lives to the nightmarish relativist situation of his thought-experiment; which is plainly a *non-sequitur* as, it not only overlooks the difference between foundational and anti-foundational teleology, but, in particular, takes for granted the possibility of realising the former, and thus the conviction that anti-foundationalism condemns us to a 'disquieting arbitrariness', to a disquieting relativism. Because of this metaphysical persuasion I believe that Macintyre fails to consider the idea that the abandonment of Aristotelian and theological teleological conceptions of the good came about exactly for the same reason that urged Nietzsche to abandon any foundationalist attempt altogether,

namely, that any attempt to ground our theories and practices on metaphysics had proved to go nowhere and thus to be only hypocritical attempts to eternalise, and sometimes justify the imposition of, one's own contingent practices. That is, Macintyre fails to realise that his notion of '*telos*' belongs to the same family of 'moral fictions' to which he relegates all the central notions of Enlightenment foundationalism, like those of 'rights' and 'utility', since like those notions it 'purports to provide us with an objective and impersonal criterion but it does not.'⁽¹⁶⁾ If we come to realise this we may then confidently say, with Macintyre himself, that 'Nietzsche's negative proposal to raze to the ground the [foundationalist] structures of inherited moral belief and argument...has a certain plausibility', *because*, 'the initial rejection of the moral tradition to which Aristotle's teaching about the virtues is central' *did not, pace* Macintyre, turn out 'to be misconceived and mistaken.'⁽¹⁷⁾

Of course, once again, Macintyre does not believe the Nietzschean rejection of metaphysical thought to be plausible. However, we are now in a position to see how the reasons for his anti-anti-foundationalist conviction must lie in the fact that he thinks that the plausibility of anti-foundationalism would be a 'terrible'⁽¹⁸⁾ and 'disquieting'⁽¹⁹⁾ prospect, and not in an argument showing the correctness of foundationalism. It is, thus, by looking at the reasons behind these distressed remarks that we can come to a better understanding of the main motivations for his overall argument against the moral discourse of post-Enlightenment societies.

One of these reasons is the familiar and typical foundationalist belief that by dropping metaphysical thought we deprive our judgements of their normative authority. This is the belief behind his conviction that only a metaphysical teleological scheme of thought could guarantee objectivity and impersonality to our moral and evaluative judgements. This conviction takes us to the irresolvable conflict between foundationalism and anti-foundationalism; and Macintyre never offers us an argument for the plausibility of foundationalist objectivity. It was actually by digging behind his foundationalist persuasion that we came to see how it stands on the belief of the *undesirability* of anti-foundationalism.

What then are the ultimate reasons for thinking anti-foundationalism is a 'terrible' and 'disquieting' scenario? These are, although embedded in metaphysical and epistemological considerations and convictions, moral and political reasons. Indeed, very interestingly, they re-propose both the main reason behind post-Nietzscheans and neo-Kantians criticisms of anti-foundational liberalism and the main reason behind Michael Sandel and Charles Taylor's communitarians opposition to liberalism. That is, Macintyre shares both the metaphysical assumption, common to post-Nietzscheans anti-liberal anti-foundationalists such as Michael Foucault and Jean-François Lyotard and Jacques Derrida, and neo-Kantians liberal foundationalist such as Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas and Alan Gewirth, that ethnocentrism jeopardises the realisation of the liberal project,

thereby condemning us to a situation of oppressive social relations, and the conservative communitarian stance common to Sandel and Taylor.

That the arguments of *After Virtue* stand on the former belief (which will keep a central position still in his later reflections) is made clear when Macintyre expresses his conviction that 'the key to the social content of emotivism' is 'the fact that emotivism entails the obliteration of any genuine distinction between manipulative and non-manipulative social relations.'⁽²⁰⁾ His conviction here is that the prospect of an anti-foundationalist culture is a disquieting one because such a culture would not be able to abide by Kant's liberal precept to treat each other as ends and not as means to one's own ends. Yet, we should ask: what does to treat someone as an end really mean? Macintyre himself gives us no possible better answer:

To treat someone else as an end is to offer them what I take to be good reasons for acting in one way rather than another, but to leave it to them to evaluate those reasons. It is to be unwilling to influence another except by reasons which that other he or she judges to be good.⁽²¹⁾

But then, why should the anti-foundationalist not be able to offer people what she considers the best reasons supporting her beliefs and courses of action? And, in particular, why should she not be able to leave people free to be 'their own judges'? Indeed there is no reason why anti-foundationalists should not. No reason why the absence of a neutral standard of rationality should prevent one from respecting someone's freedom, inducing her instead "to seek to make him or her an instrument of my purposes by adducing whatever influences or considerations will in fact be effective on this or that occasion."⁽²²⁾

Macintyre here thinks, as he has written in a later paper, that "the argument against the tyrant and the argument against relativized predicates of truth and justification require the same premises"⁽²³⁾, thus showing that he shares with post-Nietzschean and neo-Kantian critics of anti-foundational liberalism the assumption that a proper defence of freedom and equality depends on the realization of foundationalism.⁽²⁴⁾ Yet Rorty and Putnam have shown at length that there is nothing preventing anti-foundationalists to be liberals, that they are not impeded in overcoming a situation of *deaf* assertion and counter-assertion where all that matters is to succeed in imposing one's own will over others, that they can indeed overcome such a situation through the exercise of the virtue of reasonableness, that the only impediments to liberal behaviour and the only threats to liberal institutions are moral and political and not epistemological ones, that tyrants cannot be defeated by rational argument at all because they hold different moral premises, and that the only defences we may ever possess against them are all those possible concrete moral, political and practical initiatives of resistance we may find necessary and available to endorse on different concrete occasions. Plato, *pace* Macintyre, was once again *wrong*:⁽²⁵⁾ foundational philosophy is of no help to the defence

and improvement of our practices, and consequently anti-foundationalism is not an impediment or menace to them.(26)

Indeed, it is foundationalism to represent a much more serious impediment and a threat to the respect of freedom and equality, as it tends far too easily to hide conservative and authoritarian conceptions and practices of the worthwhile life under its rhetoric of truth. And just such a conservative and authoritarian political stance - which seems to stand in blatant contradiction to the previous foundationalist intent of defending the liberal injunction of treating the others as ends in themselves - is the other motivation behind Macintyre's teleological criticisms of anti-foundationalism, and behind his conviction that the realisation of an anti-foundationalist culture is a *terrible* and *disquieting* prospect.

This political stance is given clear expression throughout the book, but it is particularly manifest in the belief that liberalism is the social counterpart of anti-foundationalism - a belief that, as I have just noted, seems to be the opposite of the assumption behind his seemingly liberal fear that an anti-foundationalist culture is doomed to manipulative social relations, i.e. that a fuller respect of freedom and equality depends on the realisation of foundationalism. Macintyre believes in fact that "the democratization of moral agency", the fact that "it is in the self and not in the social roles or practices that moral agency has to be located"(27) is a direct consequence of the anti-foundationalist conviction that "the self lacks any rational criteria", which may result in the further conviction that "everything may be criticized from whatever standpoint the self has adopted, including the self's choice of standpoint to adopt"(28), and thus in the idea that "it is in this capacity of the self to evade any necessary identification with any particular contingent state of affairs that...[must be] seen the essence of moral agency."(29) It is this democratisation, which liberals see as precondition for the full respect of freedom and equality, the aspect of anti-foundationalism that Macintyre disapproves and fears as terrible and disquieting.

Thus, he is distressed that anti-foundationalist autonomy from any *necessary* identification with any particular state of affairs

is celebrated historically for the most part not as loss, but as self-congratulatory gain, as the emergence of the individual freed on the one hand from the social bonds of those constraining hierarchies which the modern world rejected at its birth and on the other hand from what modernity has taken to be the superstitions of teleology.(30)

He is concerned that,

What I have described in terms of a loss of traditional structure and content was seen by the most articulate of their [emotivists'] philosophical spokesmen as the achievement by the self of its proper autonomy. The self had been liberated from

all those outmoded forms of social organization which had imprisoned it simultaneously within a belief in a theistic and teleological world order and within those hierarchical structures which attempted to legitimate themselves as part of such a world order.(31)

Macintyre is distressed by this liberation from metaphysical authorities and their social embodiment because he regards as terrible and disquieting the fact that “the peculiarly modern self, the emotivist self, in acquiring sovereignty in its own realm lost its traditional boundaries provided by a social identity and a view of human life as ordered to a given end.”(32) He is preoccupied then because he holds the communitarian metaphysical belief that we possess a *true* nature and that there are *true* goals for our lives, which we should be true to, set for us once for all by the inherited practices and conceptions of the society that we happen to inhabit. This is the reason why he praises traditional metaphysical teleological societies: because in these societies individuals are aware that “[they are] someone’s son or daughter, someone else’s cousin or uncle; [that they are] a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; [that they] belong to this clan, that tribe, this nation”(33); because in these societies individuals understand that

these are not characteristics that belong to human beings accidentally, to be stripped away in order to discover ‘the real me’. *They are part of my substance, defining partially at least and sometimes wholly my obligations and my duties.* Individuals inherit a particular space within an interlocking set of social relationships; lacking that space, they are nobody, or at best a stranger or an outcast.(34)

Macintyre is then worried by the criticisms of metaphysical thought because he is still attached to the foundationalist conviction that if we drop foundational teleology we lose the possibility of appealing to any *telos* at all, thus depriving our life of any point, of any goal worth living for; we lose our inherited conception of ourselves and our place in society, thus breaking into pieces our identity.

However just as anti-foundationalism does not corrode normativity but only internalise the source of normative authority from the God’s eye point of view to particular ethnocentric sets of values and beliefs, it also does not withdraw sense from the evaluative activity of projecting and prioritising the ends and goals of our life, nor does it corrode our personal and social identity. Anti-foundationalists are against *metaphysical* teleology, not against teleology *per se*. From the anti-foundationalist standpoint we can still place the ends of our lives in hierarchical order, we can still posit overarching goals for our lives, and we can still hold views of our personal and social identity with clear conscience. What anti-foundationalists deny is that those hierarchies, those ultimate goals, and those identities, are carved once and for all for us in a *noumenal* reality beyond possible revision. For anti-

foundationalists, realising that there is no limit antecedently given to us which we should absolutely abide by is liberating indeed, as this means for them that we are now free to change that ordering and prioritising of ends, and thus the shape of our self and our (private and public) life, as we regard most appropriate ‘by reasons which *we* judge to be good.’ That is, for anti-foundationalists anti-foundationalism enables us to be ‘our own judges’, exactly as Macintyre praises Kant for wishing human beings to be; it enables us to respect more fully the equality and freedom of our human fellows. It would seem, then, that if Macintyre wishes to stick to Kant’s liberal injunction he should embrace an anti-foundationalist conception after all.

However, a straightforward reading of Macintyre’s overall argument opens itself to us, which could make us see how the two political motivations behind Macintyre’s contention of the moral degeneration of post-Enlightenment culture – the defence of both Kant’s liberal injunction and the communitarian conservative relationship between individual and society –, instead of contradicting each other and standing on opposite assumptions, would square perfectly with each other. We may, in fact, read Macintyre as thinking that the fuller realisation of freedom and equality, and thus of a society free from oppressive behaviour and arbitrary abuses of power, is possible only from within a traditional theistic and Aristotelian foundationalist conception of morality, and that contemporary liberalism would instead betray those values because it presupposes an anti-foundationalist conception of rationality. We may, that is, read Macintyre as thinking that there is a difference between a *genuine* liberalism, which stands on teleological metaphysical grounds, and a fake one, standing on relativist ones.

This is presumably the correct reading of Macintyre’s argument. Though, this *genuine* liberalism would ultimately dissolve into familiar conservative and authoritarian communitarian politics. In fact, the praise of Aristotelian and theistic cultures, once divested of its metaphysical motivation, which we have seen Macintyre never succeeds in arguing for, ultimately boils down to the praise of the moral, political and social conditions that the metaphysical teleology of those cultures enables to realise. These are conditions of moral, political and social stability, the conditions of a society where everyone knows her place in it and in the world, and thus where there is no uncertainty about what everyone’s duties and rights are and about what actions are required to perform these duties and rights(35); a society where there are no situations of conflict which cannot be rationally settled by reference to well defined authoritative standards, and thus where normative judgements are called true or false in the same way as factual statements are. They are the conditions of a society where the voice of these (allegedly metaphysical) objective and impersonal standards, of the ends that would confer a *true* sense to our human life and a *true* content to our identity, are not “interpreted and misinterpreted in terms of the pluralism which *threatens* to submerge us all”(36), as “all too easily” happens instead in contemporary liberal societies which “lack of any clear consensus” about evaluative, moral and political

matters.(37) And these, whatever their actual content might be, are undoubtedly conservative and authoritarian conditions.

Hence, from an anti-foundationalist standpoint, the resort to teleology turns out to be a conservative solution to the failure of foundationalism to come up with a neutral framework of rationality that could guarantee the existence of a correct resolution to the disagreements between different moral and conceptual traditions. Consequently, the key episodes in the history of the alleged degeneration of Western moral discourse that Macintyre traces for us turn out to be, not philosophical and conceptual episodes, but rather moral, political and social ones. They ultimately amount to the disappearance of the kind of closed, conservative and authoritarian societies we have just described, plausibly as the result of the encounter and clash of different conflicting and incommensurable closed cultures and traditions of the same kind; exactly those episodes that eventually made Enlightenment philosophers realise that if they wanted to show the superiority of one such culture over the others they had to resort to arguments which did not presuppose the validity of one theological or Aristotelian metaphysics amongst others.

Yet again, this reading of Macintyre as a conservative foundationalist, which for the most part of the book seems to be the most appropriate, does not fit with all that Macintyre says. This reading ultimately crumbles when Macintyre moves on to consider the limitations of Aristotelian teleology (and, I take it, theological teleology too) which he thinks need to be overcome in order to give an adequate account of moral discourse. In fact, at this point Macintyre mentions just those two characteristics of Aristotelianism (as well as of theology) that make it a foundationalist anti-liberal position: that is, its metaphysical biology and the absence of an appreciation of conflict as a key source of learning and as a milieu for the exercise of virtues.(38)

This goes against any anti-liberal foundationalist reading, for once we drop the metaphysical back up from Aristotelian and theistic teleology, and once we recognise the importance of conflict and critical reflection within ourselves and our societies for our societies' and our own cultural enhancement, and thus we recognise that we are not trapped within the boundaries of our initial communitarian conceptual and moral horizons - as Macintyre in an exemplary way does by noticing that "the fact that the self has to find its moral identity in and through its membership in communities...does not entail that the self has to accept the moral limitations of the particularity of those forms of community"(39) - then we have transformed a foundationalist and conservative communitarian position into the anti-foundationalist liberal one that we have depicted in the previous chapters. Namely, a position that regards our identity and our conceptions of the good as initially shaped by the community in which we grow up, but, nonetheless, as always susceptible to all the revisions that we may consider appropriate by our personal contingent points of view and by the contingent points of view of a

community dedicated to full respect for the freedom and equality of its members; and that, yet, does not regard this contingency as a menace either for normativity or for liberalism.

We thus find ourselves facing again the irremediable tension between a liberal and an anti-liberal outlook, to which now it is added that between foundationalism and anti-foundationalism. The latter tension indeed becomes more and more intense and occupies a more central place in Macintyre's reflections following *After Virtue*, now particularly focused on the issue of relativism. It is in this attempt to resolve this latter tension that Macintyre is eventually pushed more and more towards an anti-foundationalist liberal position. It is to consider this attempt that I shall now turn.

2. Whose Justice? Which Rationality?: Reasonableness as a liberal solution to the failure of foundationalism

Macintyre is led to focus his attention on the issue of relativism because he comes to realise, as he writes in the postscript to the second edition of *After Virtue*, that nothing he said in his teleological account of morality “goes any way to show that a situation could not arise in which it proved possible to discover no rational way to settle the disagreement between two different moral and epistemological traditions, so that positive grounds for a relativistic thesis would emerge.”⁽⁴⁰⁾ That is, Macintyre comes to acknowledge what we have previously noted, that he never advanced arguments in support of his belief in the possibility of metaphysical teleology and metaphysical objectivity, and thus in support of his belief in the epistemological confusion of an anti-foundationalist culture as it is manifested in the characteristic interminability of contemporary public moral debate between rival arguments. It is in order to offer such an argument against this anti-foundationalist predicament of rational incommensurability that he turns his attention to the issue of relativism, as he identifies that predicament with that of relativism.

Yet, we will see that his attempt is bound to fail from the outset because of an irremediable tension within his thought. This tension is the result of an increasing anti-metaphysical awareness on Macintyre's part. We know he has always rejected the Enlightenment foundationalist attempts. Though, in *After Virtue* he was still confident in his opposition to the post-Nietzschean rejection of *all* foundational philosophy on the assumption of the possibility of metaphysical teleology. Now this confidence seems to have definitely crumbled. Macintyre seems to have realised that to abandon the metaphysical biology behind Aristotelian (and theistic) teleology means to abandon metaphysical thought altogether; to be left with an anti-foundationalist (internist) conception of teleology like the one I have depicted

above. That is, Macintyre finally seems to have taken on board the pragmatist lesson shared by Rorty and Putnam, that, if within a particular teleological conception evaluative judgements can be called true and false exactly like factual statements can be so called, there cannot be metaphysical arguments which will guarantee the truth of a particular teleological conception over the others. However, although holding this anti-foundationalist conviction, he still maintains an opposition to the predicament of the incommensurability of rival practices and traditions and of the interminability of the debate between such incommensurable practices and traditions, which he identifies with relativism. This opposition causes the irremediable tension by which Macintyre's later thought is torn. Macintyre, in fact, aims to find a way out from the relativist predicament while keeping hold of an anti-foundationalist perspective, without realising that that predicament is the unavoidable consequence of that perspective. Macintyre, that is, tries to find a balance between anti-foundationalism and anti-relativism, without realising that the relativism he has in mind is not the corrosive 'anything-goes' one against which Rorty and Putnam argue, but innocuously is anti-foundationalism itself. He thus finds himself torn between anti-foundationalism and anti-anti-foundationalism. And, as we will see, it is in trying to resolve this tension that, despite what he thinks, he is eventually led to embrace anti-foundational liberalism, as he comes to realise that the only way to resolve the impasse within reason, the impasse between different traditions and practices of rationality, remaining within an anti-foundationalist standpoint, is to abandon epistemology for ethics, to embrace a full blooded anti-foundationalism and replace foundational rationality for liberal reasonableness; although, of course, he does not quite put things like that.

We can take as the starting point for our clarification the way in which in *Whose Justice? Which Rationality?* Macintyre presents the tension between anti-foundationalism and anti-relativism, to the solution of which most part of that book was dedicated. In the introductory chapter we are presented with the following question:

Is there some mode of understanding which could find no place in the Enlightenment's vision of the world by means of which the conceptual and theoretical resources can be provided for reuniting conviction concerning such matters as justice on the one hand and rational enquiry and justification on the other?(41)

The Enlightenment's vision is the familiar foundationalist one which aimed "to provide for debate in public realm standards and methods of rational justification by which alternative courses of action in every sphere of life could be adjudged just or unjust, rational or irrational, enlightened or unenlightened,...[which aimed] to appeal to principles undeniable by any rational person and therefore independent of all those social and cultural particularities which the Enlightenment thinkers took

to be the mere accidental clothing of reason in particular times and places.”(42) The idea was ‘to displace authority and tradition with reason’. Though, Macintyre remarks, the increasing inability to agree as to what reason commanded, “as to what precisely those principles were which would be found undeniable by all rational persons”, contributed to the increasing lack of trust towards the possibility to attain the Enlightenment’s ‘ideal of rational justification.’ This failure of the Enlightenment foundationalist project brought about “the inability within our culture to unite conviction and rational justification.”(43) “We thus inhabit in a culture”, concludes Macintyre, “in which an inability to arrive at agreed rationally justifiable conclusions on the nature of justice and practical rationality coexists with appeals by contending social groups to sets of rival and conflicting convictions unsupported by rational justification.”(44) Questions concerning justice and rationality have thus become a matter “not for rational enquiry, but rather for the assertion and counterassertion of alternative and incompatible sets of premises.”(45)

This is the same state of confusion that in *After Virtue* Macintyre attributes to contemporary liberal moral debate; and he still believes in the association between anti-foundationalism -he would say relativism- and liberalism. He still believes that “a liberal order is one in which...debate is necessarily barren...and nonrational persuasion displaces rational argument”, “since no overall theory of human good is to be regarded as justified.”(46) But, now, he has a different idea of the ways and resources that can enable us to restore moral order, “to rationally resolve the difference between rival and incompatible traditions”(47), and “substituting, for a politics in which the exercise of power is unmediated by rationality, a politics in which the exercise of power is both mediated and tempered by appeal to standards of rational justification independent of the particularism of the contending parties.”(48) These resources, as before, we need to recover from the obscurantism of the Enlightenment reaction against tradition. But now, instead of consisting of a return to conservative metaphysical teleology, they lie in

a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies for the defects of their predecessors within the history of that same tradition.(49)

I do think that this conception of rationality really represents that alternative mode of understanding capable of resolving the post-Enlightenment tension between tradition and reason, between anti-foundationalism and anti-relativism, without falling back on the metaphysical and conservative aspects of the classical Aristotelian and theological teleological scheme. But I also think that Macintyre has not succeeded in eliminating completely these aspects from his thought. These

aspects still retain a place in his thought in what Macintyre hopes to get from his tradition-embodied conception of rationality. That is, I think there is a discrepancy, of which Macintyre is unaware, between what his conception of rationality amounts to and what is implied by his idea of the relativist predicament that that conception is supposed to enable us to resolve. In particular, I do not think that his tradition-embodied conception of rationality is the conception of rationality needed for what Macintyre intends as the *rational* resolution of the difference between rival and incompatible traditions and for a politics in which the exercise of power is both mediated and tempered by appeal to *neutral* standards of *rational* justification. I think that Macintyre, without realising it, would like to have a metaphysical (and conservative) notion of rationality and truth after all, while all he actually says about rationality does not point beyond an anti-foundationalist liberal conception.

In order to illustrate my contention, and thus to evaluate Macintyre's project of overcoming the impasse within reason, we need to see exactly what is involved in both his description of the "tradition-constituted and tradition-constitutive" rationality and in the sense of rationality needed in order to resolve the situation of assertion and counterassertion which Macintyre feels must be resolved, and thinks his tradition-embodied rationality can resolve, and see if they match.

Let us start from the latter point. What does Macintyre intend for "rationality" when he speaks of "*rational* resolution of difference", of "*rational* mediation of power", and of "reuniting conviction and *rational* enquiry and justification"? What does he mean for "*rational* justification"? What does he think an adequate account of rationality should account for? What does Macintyre think the relativist predicament to be overcome consists of?

He regards his tradition-embodied conception of rationality to give the resources for overcoming just those situations of impasse between conflicting traditions facing each other through the assertion and counterassertion of their rival standpoints that an anti-foundationalist account of rationality such as Rorty's and Putnam's regards as a possible outcome of any confrontation between different traditions. Thus, although Macintyre acknowledges "the *de facto* ineliminability of fundamental disagreement between persons of different standpoints all of whom appear equally capable of rational judgement"⁽⁵⁰⁾, he is also keen to specify that from this fact

it does not follow, as we might suppose if we did concede the last word to relativism, that we are thereby condemned to or imprisoned within our own particular standpoint, able to controvert that of others only by appealing to standards which already presuppose the standpoint of our own prejudice.⁽⁵¹⁾

It does not follow "that all fundamental rational justification can only be internal to, and relative to the standards of, each particular standpoint"⁽⁵²⁾, that "each standpoint is locked into its own mode of rational justification and into the conceptual scheme to which that mode gives expression."⁽⁵³⁾ "On fundamental

matters”, he says, “the existence of continuing disagreements should not lead us to suppose that there are not adequate resources available for the rational resolution of such disagreements.”(54)

It is true that these passages, *by themselves*, are not enough to present a different conception of rationality from the anti-foundationalist one as presented by Rorty and Putnam, as this also acknowledges that when we encounter people with whom it does not seem possible to reach a point of agreement we are not necessarily relegated to an encounter of *deaf* assertion and counterassertion; that situations of radical disagreement do not prevent us from trying to listen better to the others, to understand or even to learn from them, and eventually end up with a point of agreement even different from our initial starting points. However, while anti-foundationalists think that these considerations convey nothing more than a conception of rationality as a moral attitude we may, or may not, choose to have before situations of disagreement, the attitude recommended by liberals of trying for a *de facto* resolution of disagreement respecting each others freedom and equality, Macintyre seems to be willing to give us something more, a *de jure* guarantee of a possible resolution to fundamental disagreements ‘that is not internal to, and relative to the standards of one’s own particular standpoint.’(55)

This is made apparent, for example, when in *Whose Justice? Which Rationality?* he moves on to explain the sense in which “the relativist challenge rests upon a denial that rational debate between and rational choice among rival traditions is possible.”(56) There he asserts that this denial amounts to the conclusion that

if the only available standards of rationality are those made available by and within traditions, then no issue between contending traditions is rationally decidable. To assert or to conclude this rather than that can be rational relative to the standards of some particular tradition but not rational *as such*. There can be no rationality *as such*.(57)

Passages like this sound like a direct critic of any position like Putnam’s and Rorty’s that internalises the normative vocabulary of the different particular concrete traditions; and, accordingly, it sounds like a critic of any anti-metaphysical position. For, if a resolution or moderation of a disagreement between incompatible standpoints needs to be independent from what the particular conflicting standpoints regard as a rational resolution and a rational moderation by the standards of rationality internal to themselves, in order to be legitimately considered as rational, as Macintyre seems to be asserting, then the concept of rationality becomes barely distinguishable from that pointed out to us by metaphysics and the Enlightenment’s aversion towards tradition.

We find this same metaphysical intent when Macintyre, as he did in *After Virtue*, points out to the relativist that “the protagonists of those standpoints which generate large and systematic disagreements...are never themselves relativist”(58), since

“their claims are of a kind which require unqualified justification...they are claims to *truth*.”(59) This time, though, Macintyre tries to explain exactly what is involved in making truth claims, and how this would go against the relativist predicament of the interminability of fundamental disagreements. Making a claim to truth for Macintyre involves two things. First, “it commits those who uphold it to a non-relativist conception of rational justification, to a belief that there must be somehow or other adequate standards of rational justification, which are not the standards internal to this or that standpoint, but are the standards of rational justification *as such*. Secondly, just because this is so, making a claim to truth opens up the possibility that the claim may fail”(60), and this would go directly against the relativist, as she (the relativist) (allegedly) believes that

just because the standards to which the partisans of each [standpoint] appeal are to a significant degree internal to each standpoint, any possibility of something that could be recognised as a refutation of one's standpoint by that of another is precluded... But when one notices that the claim made by each contending party is a claim to truth, this inference is put in question.(61)

Here, once again, positions of the sort of Putnam's internalism and Rorty's ethnocentrism, which hold a conception of rational justification for which there are not standards of rational justification *as such* but only standards internal to this or that standpoint, and thus hold that there cannot be a non-prejudicial confrontation between fundamentally different standpoints, are identified with relativism. It is true that just as these positions do not entail that ‘we are trapped in solipsistic hells’, ‘trapped within our monad or our language’(62), they also do not close up the possibility that the claims to truth made on the basis of those standards internal to our tradition may fail, and that something could be recognised as a refutation of our standpoint. In fact, the debate that has involved Rorty and Putnam in the last twenty years or so I believe has shown us that it is possible to advance an anti-foundationalism that accepts and regards as extremely important the idea of reforms of our thoughts and practices, and that this acceptance is closely related to the recognition of the ideal, transcending, character of truth, and of normativity in general. But it also has shown us that this transcendence does not point towards a notion of truth *as such*, independent of any standpoint. From their anti-foundationalist perspective the transcendence of truth is equivalent to its irreducibility, a characteristic shared with all normative notions, and expressed by the cautionary use we make of such notions when we say, for instance, that a belief is wholly justified but not true. But this irreducibility and this cautionary use does not point beyond *all* justification, *all* traditions of justification. Even if “truth is independent of justification here and now, [it is] not independent of *all* justification”(63) maintained Putnam. And, similarly, for Rorty “the entire force of the cautionary use of ‘true’ is just to point out that we can never exclude the

possibility that some better audience might exist, or come to exist, to whom a belief that is justifiable to us would not be justifiable”(64); “that somebody may come up with a better idea...that there is always room for improved belief, since new evidence, or new hypotheses, or a whole new vocabulary, may come along.”(65)

Though, Macintyre seems instead to mean the independence of truth from justification in a metaphysical sense. Thus, for example, his contention against Putnam’s theory of truth as idealisation of rational justification is that, from his internalist position according to which each contending tradition in fundamental disagreement has internal to itself its own mode of rational justification, “what constitutes an idealisation of rational justification will also be specific and idiosyncratic to the standpoint of that particular tradition”(66), and that, therefore, Putnam’s idealisation cannot guarantee a resolution of fundamental disagreement, but would propose again such disagreement within itself. Putnam’s ‘idealisation of rational justification’ would not be an adequate account of rationality because it “has never been given an adequate content”, a content that would tell us when we have reached that ultimate perspective-free terminus of enquiry.

However, Putnam never intended to give us such a metaphysical content; he just wanted to account for the possibility of normative authority once denied the project of placing that authority on metaphysical grounds outside all traditions. As Rorty noticed from his ethnocentric perspective, “idealized rational acceptability” can mean nothing else other than “rational acceptability to an ideal community”, and “given that no such community is going to have a God’s-Eye view, this ideal community cannot be anything more than *us* at our best.” And this means that, although truth is not reducible to the standards of rationality of any single tradition, there is no possibility of so detaching truth from rational justification so as to be able to use “true” transcending the particularisms of ‘*any* merely local standpoints’. For pragmatists this transcendence would deprive the notion of truth of the context for its application. For Macintyre, instead, the opposite is true: “where there is no possibility of thus transcending such limitations, there is no application for the notion of truth.”(67)

Where Macintyre’s metaphysical interpretation of truth’s independence from rational justification within a tradition is made most manifest is in the description of the conception of truth that he thinks is needed in order “to block the inference from the fact about fundamental disagreement to the relativist’s conclusion.” This is, in fact, the Aristotelian conception of truth as *adaequatio intellectus ad rem*, interpreted in a way which is very much reminiscent of the conception of truth presupposed by Williams’ ‘absolute conception of the world’, and Nagel’s ‘view from nowhere.’(68) “It is towards this condition of enquiry (*adaequatio intellectus ad rem*)”, says Macintyre in fact,

that the mind moves in its enquiries, its *telos* provided by its conception of the achievement of just such a relation of adequacy to *what is*. A mind which has

achieved such a relationship will have overcome those limitations of perspective and of cognitive resources which previously restricted it to judgements as to *what seems to be the case* here and now under the limitations of some particular local set of circumstances.(69)

The metaphysical reading of truth's transcendence is made explicit when, after having recognised that "what impressed the relativist's attention, [the *de facto* ineliminability of fundamental disagreement] is important", Macintyre gives the following formulation of our initial problem of finding a resolution to the post-enlightenment tension between anti-foundationalism and anti-relativism:

Is it possible to bring into coherent relationship, and, if so, how, a recognition that all rational justification of particular moral standpoints is internal to those standpoints, and an elucidation of the claim to truth universally or almost universally advanced -implicitly or explicitly- by the protagonists of each of those standpoints, a claim which involves appeal to rational justification *as such*, that is, to some mode of justification which transcends the limitations of particular standpoints?(70)

By continuously referring to rationality *as such* we can confidently say that, while the anti-foundationalists, not excluding the *de facto* possibility of reaching a solution for fundamental disagreements, deny any *a priori* guarantee for the possibility of such a solution, Macintyre seems to be willing to furnish the basis for just such an *a priori* guarantee, and thus to identify with its denial the relativist predicament. That is, the conception of rationality which Macintyre refers to when he tells us what we need to defend our thought and practices against relativism - namely, the *rational* resolution of disagreements, the *rational* mediation of the politics of power and the reunion of conviction and *rational* justification- seems to be exactly that of a neutral framework of thought independent of the contingency and particularisms of the local traditions we inhabit, which very much reminds us of the Enlightenment's vision of rationality whose high expectations leads to the sort of relativism that is really to be feared. This is the radical relativism of the 'anything goes' kind and not the internalisation of normativity to our practices of justification operated by Rorty and Putnam, which indeed only can save us from corrosive scepticism once the metaphysical framework of thought has been abandoned.

Yet, this very same conception of rationality and framework of thought is the one that in *Whose Justice? Which Rationality?* Macintyre claims to have been denying throughout the book. Thus, he says, for example, that the conclusion of his discussion of rationality embodied in tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry is that "it is an illusion to suppose that there is some neutral standing ground, some locus for rationality as such, which can afford rational resources

sufficient for enquiry independent of all traditions”(71); that “we have learned that we cannot ask and answer those questions [questions about justice and rationality] from a standpoint external to all tradition, that the resources of adequate rationality are made available to us only in and through traditions.”(72) He also claims, contradicting his previous identification of liberalism with anti-foundationalism, that the failure of the project of liberalism,

the fact that liberalism does not provide a neutral-tradition-independent ground from which a verdict may be passed upon the rival claims of conflicting traditions in respect of practical rationality and justice, but turns itself to be just one more such tradition...provides the strongest reason that we can actually have for asserting that there is no such neutral ground that there is no place for appeals to a practical-rationality-as-such or a justice-as-such to which all rational persons would by their very rationality be compelled to give their allegiance. There is instead only the practical-rationality-of-this-or-that-tradition and the justice-of-this-or-that-tradition.(73)

Besides, although he believes that “implicit in the rationality of [our] enquiry there is indeed a conception of a final truth, that is to say, a relationship of the mind to its objects which would be wholly adequate in respect of the capacities of that mind”, he acknowledges that

any conception of that state as one in which the mind could by its own powers know itself as thus adequately informed is ruled out; The Absolute Knowledge of the Hegelian system is from this tradition-constituted standpoint a chimaera. No one at any stage can ever rule out the future possibility of their present beliefs and judgements being shown to be inadequate in a variety of ways.(74)

This last passage is in open contradiction to his metaphysical reading of the transcendence of truth. In fact it makes of this transcendence as much a criterionless idealisation as that in the terms of which Putnam and Rorty construe the irreducibility typical of all normative notions, thus acknowledging that it never makes us step outside the contingency of traditions towards a point of view from which we could settle *de jure* all kind of disagreement.

In order to release this tension between a foundationalist reaction to the anti-foundationalist impasse within reason - which Macintyre *identifies* with relativism and liberalism - and an allegiance to anti-foundationalism itself - which at other times he instead *opposes* to liberalism - it is necessary to consider the exact nature of the resources that his tradition-embodied conception of rationality offers us as a means for overcoming the relativist predicament, and to distinguish what those resources entail from what he regards as the requirement for any adequate account of rationality. We will thus be able to appreciate the real import of his defence of

tradition-embodied rationality, that is, a defence of a self-critical, fallibilistic, and conversable attitude open to the suggestions and insights of other conflicting traditions as key for the reform and enhancement of our intellectual and practical traditions.

Macintyre presents to us the resources that he believes his tradition-embodied conception rationality offers us against relativism by considering a particular kind of occurrence which he thinks is ignored by relativists, that of "epistemological crisis." This is that kind of critical situation that a particular tradition, with its own distinctive theses and arguments, but also problems and difficulties in terms of whose resolution its progress should be measured by, might encounter in the course of its development; a situation in which that tradition "appears by its own standards, to have degenerated"(75), and "by its own standards of progress, to have ceased to make progress"(76), so that, "at a certain point in the history of such attempts to deal with such problems it can become plain that they are not only persistent, but intractable, and irremediably so."(77) "Characteristically at this stage contradictions appear that cannot be resolved within the particular tradition's own conceptual framework."(78) "All attempts to deploy the imaginative and inventive resources which the adherents of the tradition can provide may flounder."(79) "And what the adherents of such a tradition may have to learn is that they lack the resources to explain its own failing condition."(80)

For Macintyre a solution to these situations of epistemological crisis requires,

the invention or discovery of new concepts and the framing of some new types of theory which meet three highly exacting requirements: First, this in some ways radically new and conceptually enriched scheme...must furnish a resolution to the problems which had previously proved intractable. Second, it must also provide an explanation of just what it was that rendered the tradition, before it had acquired these new resources, sterile or incoherent or both. And third, these first two tasks must be carried out in a way which exhibits continuity of the new conceptual and theoretical structures with the shared belief in terms of which the tradition of enquiry had been defined up to this point.(81)

And an important role in the overcoming of these crises he regards to be played by the other, previously conflicting, traditions.

For the adherents of a tradition which is now in this state of fundamental and radical crisis may at this point encounter in a new way the claims of some particular rival tradition... When they have understood the beliefs of the alien tradition, they may find themselves compelled to recognise that within this other tradition it is possible to construct from the concepts and theories peculiar to it what they were unable to provide from their own conceptual and theoretical resources, a cogent and illuminating explanation -cogent and illuminating, that is, *by their own*

standards- of why their own intellectual tradition had been unable to solve its problems.(82)

Macintyre's main contention is that the dynamic of the occurrence and resolution of epistemological crises proves that "a tradition can be rationally discredited by and in the light of appeal to *its very own* standards of rationality"(83), and that this would show that relativism flounders, because the fact that a tradition can vindicate its rational superiority over its rivals "is the possibility which the relativist challenge has failed to envisage."(84)

Yet, we should ask: is it true that relativism, as conceived of by Macintyre -as the thesis that we can apply the normative vocabulary only within a particular tradition-, fails to envisage the possibility that the resolution of epistemological crisis show us, i.e. that a tradition can vindicate its rational superiority over its rivals?

The only way in which such relativism - which coincides with anti-foundationalism- would not be able to show the rational superiority of one tradition over another is in the foundational sense of 'rational superiority' that refers to an *a priori* neutral framework of rationality. But, does the argument from epistemological crises point to this framework and thus refute the kind of internalisation of truth and rationality within the different contingent tradition operated by Rorty and Putnam? Or does it not rather only point out that 'we can never exclude the possibility that some better *us* might exist', as Rorty would say, 'since new evidence, or new hypotheses, or a whole new vocabulary, may come along'?

It seems to me that Macintyre's argument shows only the latter internalist sense in which there can be rational progress and improvement. In fact, what it shows is only that a tradition can be rationally discredited by appealing to *its very own* standards of rationality, and replaced by a rival tradition shown to be rationally superior by those same standards. Since the standards by which a tradition resolves its epistemological crises are *its own* ones, showing that a tradition can resolve such a crisis by appealing to the resources of another tradition does not show that we can resolve the problem posed by fundamental disagreements about the very standards of rationality. What has been shown is simply what Rorty and Putnam acknowledge, namely, that the latter tradition scores better than the former, that the latter tradition represents a better version of the former, and *better* in terms of the standards of the former tradition.

The resolution of an epistemological crisis seems, thus, to be just a solution, even if a radical one, to the problems internal to a tradition afforded from within *that same* tradition. For, if the standards of rationality by which we judge the resolution of an epistemological crisis occurring within our own tradition (whether the resolution comes from an already existing different tradition or from a new one created by our imagination) are those belonging to our own very tradition, then, there cannot be a radical discontinuity between different successive stages of our tradition. This was after all what the third requirement for a resolution of an epistemological crisis

recommended to us -i.e. continuity with the belief of the tradition. This does not mean that a tradition which has gone through several epistemological crises in the course of its history might not end up, by a continuous process of slight replacement of its fundamental standards and beliefs similar to that of Neurath's seamen fixing their boat afloat, holding a system of values, beliefs, and standards of rationality, entirely different from that which it started out with. But, even so, we would always be placed within some tradition or other with its local standard of rationality.

Besides, we would not have escaped from contingency even if the standards by which a tradition admits its inferiority to another rival tradition were not its own standards, but those of the rival or of a further different tradition. In fact we would just have a situation in which a change of mind is brought about "through the exercise of philosophical and moral imagination" (85), as Macintyre himself says replying to the question "how is it possible that someone whose moral beliefs and practices are both informed and limited by the concepts and standards of her or his own particular point of view could have acquired the ability to understand her or his own standpoint from some external and rival vantage point?" (86) And imagination is not exactly what is needed to guarantee the availability of a neutral framework of rationality *as such*. It involves narrative redescription and not rational argumentation.

Hence, the consideration of epistemological crises does not move us a step away from ethnocentrism. It does not offer an argument for the possibility of arriving at a *de jure* resolution of all possible disagreements between conflicting traditions. The only neutral ground we may ever find is a ground of contingent agreement, of agreement within a particular tradition; and what Macintyre's account of tradition-embodied rationality and his discussion of epistemological crises ultimately shows us -despite what Macintyre may think- are exactly those resources available to us for trying to reach this *contingent* neutral ground, this *de facto* agreement. And these, now we are able to see, are not epistemological resources but moral, political, and imaginative ones. They are those attitudes of conversability, of readiness to fairly consider matters from other points of views and to put in question our own standpoint -for the full exercise of which a good dose of imagination can be essential- typical of a fallibilistic, democratic and pluralist tradition.

It is by appealing to these attitudes that Macintyre ultimately argues against both "those post-Nietzschean theories according to which rational argument, enquiry, and practice always express some interest of power and are indeed the masks worn by some will to power" (87), and those contemporary anti-relativist theories which share the Enlightenment's "plainly self-interested belief that whenever we succeed in discovering the rationality of other and alien cultures and traditions, by making their behaviour intelligible and by understanding their languages, what we will also discover is that in essentials they are just like us...thereby making more plausible those theories which identify every form of rationality with some form of

contending power.”(88) “What can liberate rationality from this identification”, he claims, is precisely an acknowledgement, *only possible from within a certain kind of tradition*, that rationality requires a *readiness* on our part to accept, and indeed to welcome a possible future defeat of the forms of theory and practice in which it has up till now been taken to be embodied within our own tradition, at the hands of some alien and perhaps as yet largely unintelligible tradition of thought and practice.(89)

Thus, at the end of his polemic against anti-foundationalism and liberalism, Macintyre seems to have finally come to converge on the same anti-foundationalist liberal position shared by Rorty and Putnam. This is the position according to which that that can enable us to overcome the limitations and defects of ethnocentrism - e.g. the possible situation of *deaf*, conservative and authoritarian assertion and counter-assertion of our conceptions and practices - can only be a self-critical, open-minded, imaginative and tolerant ethnocentrism, an ethnocentric endorsement of a conception of rationality as reasonableness, as imaginative, fallibilistic and tolerant openness towards our fellow human beings regarded as free and equal persons.

However, Macintyre’s inveterate resistance to abandoning a foundationalist approach to rationality makes him still inclined to think that there is something more that we can and should do in order to overcome the ethnocentric predicament and defend ourselves against its possible illiberal consequences. He still appears to think that the endorsement of liberal reasonableness is, and should be, subordinated to a correct analysis of the concept of rationality. It is rationality, “*qua* rationality”(90), in fact, that he thinks *requires* a readiness on our part to be fallibilistic and liberal. He still tends to think, that is, as the supporters of the Enlightenment’s foundational project do, that practical, political and moral issues are subordinated to epistemological ones, and that therefore the defence of those fallibilistic and liberal attitudes should depend, not on a primary pragmatic, political and moral choice, but on an adequate analysis of truth and rationality, an analysis that would urge us to do what Macintyre himself regards at other times impossible, that is to transcend all the particularisms of the contingent local traditions we inhabit and to endorse the liberal practice of undistorted communication as the best means to reach that impartial standpoint. That he thinks so is shown by his endorsement of the Platonic conviction that “the argument against the tyrant and the argument against relativized predicates of truth and justification require the same premises”, that “it is only in those forms of human relationship in which it is possible to appeal to impersonal standards of judgement, neutral between competing claims that the possibility opens up of unmasking and dethroning arbitrary exercise of power, tyrannical power within communities and imperialist power between communities.”(91)

Notes

- (1) A. Macintyre: *After Virtue (AV)*, (London: Duckworth, 1981), pp.1-2.
- (2) *Ibid.*, p.2.
- (3) *Ibid.*, pp.8-9.
- (4) *Ibid.*, p.18.
- (5) I will usually refer to anti-foundationalism where Macintyre refers to emotivism, as I regard the latter to be a particular instance of the former. Emotivists, believing that all moral and evaluative judgements are just expressions of contingent preference, share the central tenet of the anti-foundationalist conception of normativity as always internal to an ungrounded set of ultimate values and beliefs.
- (6) *Ibid.*, pp.18-19.
- (7) *Ibid.*, p.39.
- (8) This and the above quote: *Ibid.*, p.54. The emphases are mine
- (9) *Ibid.* The emphasis is mine.
- (10) *Ibid.*, p.59.
- (11) *Ibid.* The emphasis is mine.
- (12) *Ibid.*, p.55.
- (13) *Ibid.*, p.56.
- (14) That Macintyre conceives of teleology in a metaphysical sense can be seen very clearly in the following remark made in a paper subsequent to *After Virtue*: "This contemporary universe of discourse [the anti-foundationalist one, in the light of which 'the firstness of first principles has been relativized to social contexts and individual purposes' and 'the range of such purposes is taken to be indefinitely various'] thus has no place within it for any conception of *fixed* ends, of ends to be *discovered* rather than decided upon, and that is to say that it has no place for the type of *telos* or *finis* which provides the activity of a particular kind of being with a goal to which it must order its purposes of fail to achieve its own specific perfection in its activity." 'First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophy', in *The MacIntyre Reader (MyR)*, K.Knight ed. (Oxford: Polity Press, 1998), p.173.
- (15) See Putnam's description of the two key ideas of his idealization theory of truth in 'Two Philosophical Perspectives', in *Reason, Truth and History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) p.56, and Rorty's formulation of the cautionary use of 'true' in 'Is Truth a Goal of Inquiry?', in *Truth and Progress*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p.22
- (16) *Ibid.*: *AV*, p.70. "A central characteristic of moral fictions which comes clearly into view when we juxtapose the concept of utility to that of rights is now identifiable: they purport to provide us with an objective and impersonal criterion but they do not."
- (17) *Ibid.*, p.257.

(18) Ibid.

(19) Ibid., p.8.

(20) Ibid., p.23.

(21) Ibid., pp.23-24.

(22) Ibid., p.24.

(23) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, (RIC) M.Krausz, ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989), p.192.

(24) See Ibid. p.191. "I am claiming that it is only in those forms of human relationship in which it is possible to appeal to impersonal standards of judgments, neutral between competing claims and affording the best type of rational justification both relevant and available, that the possibility opens up of unmasking and dethroning arbitrary exercises of power, tyrannical power within communities and imperialist power between communities." And we have seen that for Macintyre impersonality and neutrality must be intended in a metaphysical sense. This, we will see, will remain true also for the later Macintyre, despite his abundant and plain anti-metaphysical remarks.

(25) Ibid., p.192.

(26) I would like here to add a consideration about the three moral characters that Macintyre regards as typical of an emotivist culture and as an example of how in such a culture there is no escape from manipulative forms of social relationship, that is, The Aesthete, The Manager and The Therapist. I believe that these characters are neither typical of a post-modern culture, nor examples of manipulative social relationships. 'Rich men committed to the aesthetic pursuit of their own enjoyment' have always existed in every culture, even metaphysical ones, and if there is a greater abundance of them in post-Enlightenment cultures is only because, through increasing economical growth and democratization of Western societies in the last three centuries or so, more people have been able to dedicate their lives to their own enjoyment. Yet, to possess the means and possibility of enjoying oneself and escaping the boredom of a life not completely absorbed by the need to work in order to obtain the necessary means for survival, does not necessarily mean that one will try to do so "by contriving behaviour in others that will be responsive to their wishes, that will feed their sated appetites." That is, to be rich and have free time, and to wish to dedicate one's own private life to aesthetical enjoyment, does not need to be incompatible with liberal ethics, an ethics of treating other human beings as ends in themselves. Exactly the same considerations apply to the figures of the Manager and the Therapist. In every culture there have been 'specialists', in any area of culture, hiding behind the prestige and rhetoric of 'effectiveness', of expertise, of being the depositaries of knowledge (the crude reality of which is 'successful power'), the expression of particular, often self-interested, stances on different issues of public concern. Actually, it has been more likely to be that the more a particular culture has thought a special *aura* of prestige

to be attached to 'knowledge'; and foundationalist cultures are the ones more likely to think so. Besides, one of these social categories of depositaries of knowledge has traditionally been that of the Priest, the expert of the souls, the predecessor figure of the Therapist. Yet, just as there is nothing impossible, despite the rarity of the circumstance, about the idea of priests who regard the freedom and equality of every human being as fundamental values and who act coherently with this belief, so managers and therapists too, despite their typical tendency to subordinate people to prefixed anti-liberal ends, can, without contradiction, abide by liberal principles of justice. It is therefore false to say both that aesthetic, managerial and therapeutic forms of behaviour are typical of a foundational culture and that they exemplify manipulative forms of behaviour. Concerning the former contention we may further observe that, after all, Macintyre himself admits that the emotivist self "cannot simply or unconditionally identified with any particular moral attitude or point of view (including that of those characters which [allegedly] embody emotivism)", which concedes our point that anti-foundationalism cannot unconditionally be identified with anti-liberal characters. Concerning the latter contention we should notice that, if those social characters in history do exemplify manipulative forms of behaviour, it is only because of the historical circumstance that the endorsement of and the commitment to liberal values and forms of social behaviour by both the basic structures of our societies and a substantial number of their members, is a very recent achievement, and of course still very far from full completion.

(27) A. Macintyre: *AV*, p.32.

(28) *Ibid.*, p.31.

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*, p.34.

(31) *Ibid.*, p.60.

(32) *Ibid.*, p.34.

(33) *Ibid.*, p.220.

(34) *Ibid.*, pp.33-34 The emphasis is mine.

(35) *Ibid.*, p.122.

(36) *Ibid.*, p.226. The emphasis is mine.

(37) *Ibid.*

(38) *Ibid.*, pp.162-163.

(39) *Ibid.*, p.221.

(40) *Ibid.*, p.276.

(41) A. Macintyre: *Whose Justice? Which Rationality?* (*WJ?WR?*), (London: Duckworth, 1988), p.7.

(42) *Ibid.*, p.6.

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*, pp.5-6.

(45) *Ibid.*

- (46) Ibid., p.343.
- (47) Ibid., p.9.
- (48) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *RIC*, p.191.
- (49) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.7.
- (50) A. Macintyre: 'Moral Relativism, Truth and Justification', in *MyR*, p.205.
- (51) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *RIC*, p.199.
- (52) A. Macintyre: 'Moral Relativism...', in *MyR*, p.202.
- (53) Ibid., p.216.
- (54) Ibid., p.220.
- (55) Despite the fact that in the postscript to the second edition of *After Virtue* he says that his position "entails that there are no successful *a priori* arguments which will guarantee in advance that such a situation [of rationally interminable disagreement] could not occur." *AV*, p.277.
- (56) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.352.
- (57) Ibid. The emphasis is mine.
- (58) A. Macintyre: 'Moral Relativism...', in *MyR*, p.204.
- (59) Ibid.
- (60) Ibid. The emphasis is mine.
- (61) Ibid., 205.
- (62) H. Putnam: 'Values, Facts and Cognition', in *Realism, Truth and History*, p.216, R. Rorty: 'On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz', in *Objectivism, Relativism and Truth*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) p.204.
- (63) H. Putnam: 'Two Philosophical Perspectives', in *Realism, Truth, and History*, p.55.
- (64) R. Rorty: 'Is Truth a Goal of Enquiry?', in *Truth and Progress*, p.22.
- (65) R. Rorty: 'Solidarity or Objectivity?', in *Objectivity, Relativism and Truth*, p.23.
- (66) A. Macintyre: 'Moral Relativism...', in *MyR*, p.206.
- (67) Ibid., p.207. "Claims to truth are claims to have transcended the limitations of any merely local standpoint." Ibid., p.214.
- (68) B. Williams: *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, (Brighton: Harvester Press, 1978); T. Nagel: *The View from Nowhere*, (Oxford, Oxford University Press, 1986)
- (69) A. Macintyre: 'Moral Relativism...', in *MyR*, p.214.
- (70) Ibid., p.205. The emphasis is *not* mine.
- (71) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.367.
- (72) Ibid., p.369.
- (73) Ibid., p.346.
- (74) Ibid., pp. 360-361.
- (75) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *RIC* p.200.
- (76) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.361.
- (77) A. Macintyre: 'Moral Relativism...' in *MyR*, p. 218.

- (78) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *RIC* p.200.
- (79) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.364.
- (80) A. Macintyre: 'Relativism, Power, and Philosophy', in *RIC* p.200.
- (81) A. Macintyre: *WJ?WR?*, p.362.
- (82) Ibid., p.364. The emphasis is mine.
- (83) Ibid., p.366. The emphasis is mine
- (84) Ibid., p.365.
- (85) A. Macintyre: 'Moral Relativism...', in *MyR*, p.219.
- (86) Ibid.
- (87) A. Macintyre: 'Relativism, Power and Philosophy', in *RIC*, p.201.
- (88) Ibid. The polemic against contemporary anti-relativist theories is here directly against Davidson's criticism of conceptual relativism and against those ethnocentric and internalist solutions to relativism, like Rorty's and Putnam's, in which Davidson's 'charitable' arguments plays a central role. Thus Macintyre says: "The danger of contemporary anti-relativism is that it suggests that what is in fact a contingent social condition whose limitation it is important for us to overcome is in fact a necessary condition of rational social existence. For anti-relativism pictures us first as necessarily inhabiting our own conceptual scheme, our own *Weltanschauung*, and second as necessarily acquiring whatever understanding we may process of the conceptual schemes and *Weltanschauungen* of others by a process of translation so conceived that any intelligible rendering of the concepts and beliefs of the others must represent them as in all central respects similar to our own." 'Relativism, Power and Philosophy', p.197. This can be considered a correct characterization of the anti-foundationalist approach I have delineated. Yet, Macintyre's accusation that this kind of anti-relativism is nothing but ethnocentric imperialism does not hold, because, as Macintyre rightly observed, Davidson never traced the limits between the beliefs we can and those we cannot put in question without compromising our capacity for understanding, and thus our capacity for understanding the others. Exactly because Davidson never traced those limits his argument does not put any precise limit to the extent to which we can step into others people's shoes and give an intelligible rendering of their concepts and beliefs without representing them as basically similar to our own. Davidson's -intentional or unintentional- silence on this crucial matter allows his argument to be used in the way Putnam and Rorty use it. They resort to it in order to reassure us of our contact with the external world and of the normative force of our thought once we have dropped any metaphysical standpoint, by claiming that we cannot even make sense of the thought that the whole of our beliefs could be wrong, without at the same time having to fall back into deaf and blind conservatism and imperialism and thus to exclude the recognition of diversity. In fact, the extent to which the common ground we must presuppose as being shared with other people in order to recognise them as intelligible and rational human beings and to prevent the loss of a common world, and thus the extent of our capacity to understand diversity, is

not given any determined limit by the anti-relativist epistemological argument itself, but is left to the deficiency or ingenuity of our imagination and to our good will of trying to understand others and their different ways of dealing with the world. These are also the resources we have seen that Macintyre himself believes we can ever have at our disposal for overcoming epistemological crisis. As we have already said, ethnocentrism is neither conservatism nor imperialism; it is not a moral or political position at all. It simply says that, since there is no metaphysical order of things we should be true to, the correct moral stance to endorse is left to our own considered reflection.

(89) Ibid., pp.201-202. The emphasis is mine.

(90) Ibid., p.201.

(91) Ibid., pp.191-192.

L'etica e la riflessione. Una risposta a Marrone e Magni

Piergiorgio Donatelli

piergiorgio.donatelli@uniroma1.it

Dipartimento di Studi filosofici ed epistemologici

Università di Roma "La Sapienza"

Ringrazio molto Pierpaolo Marrone e Sergio Filippo Magni per i loro commenti al testo presentato a Roma in occasione dei Dialoghi di etica e pubblicato in seguito su *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. VIII, n. 1, 2006. Quel testo è diventato poi una parte della mia introduzione al volume di Cora Diamond, *L'immaginazione e la vita morale* (Roma, Carocci, 2006).

Voglio riprendere alcune delle loro osservazioni. Il commento di Marrone si articola attorno a vari punti, ma proverei a segnalarne uno come centrale e a esprimerlo in questo modo. Egli trova nel mio modo di presentare Diamond, e di suggerire quindi un certo approccio in etica a partire, tra gli altri, da questa autrice, una preoccupazione intorno al ruolo della riflessione in etica. Marrone scrive così: «il fenomeno morale è realmente onnipervasivo per il semplice fatto che noi interagiamo con gli altri e siamo immersi nelle relazioni con il mondo [...]». Egli riprende qui un'idea che avevo cercato di suggerire e cioè che vi sono mosse morali che facciamo con il linguaggio, i sentimenti, i gesti perché c'è qualcosa come il pensiero morale del quale queste sono delle mosse. Cioè c'è un'area di problemi che sono percepiti come morali. Ci sono scrupoli, atteggiamenti, percezioni, sentimenti, attività che creano lo spazio della morale. Ad esempio, il fatto che siamo persone distinte, che c'è qualcosa come guardarsi negli occhi, qualcosa come gli atteggiamenti che esprimiamo con il tono della voce, che le cose che ci capitano possono colpirci in modi diversi, che la sofferenza, la vulnerabilità e la stessa morte ci toccano come esse fanno. Che abbiamo fatto varie cose di fatti naturali che ci capitano, come nascere e morire, ammalarsi e guarire, ad esempio con il senso di felicità e di celebrazione verso un nuovo essere umano o con il senso di solennità e di gravità della morte. In questo senso il fenomeno morale è onnipervasivo, perché si estende lungo questo arco indefinito di relazioni che stabiliamo con gli esseri umani e le cose.

Ma se è un fenomeno onnipervasivo non sembra possibile individuare un punto di vista esterno dal quale osservare la morale come un oggetto appropriato di studio. Marrone suggerisce che da questa idea di onnipervasività possiamo trarre due conseguenze: o «la strada dell'antiteoria», che non sviluppa ma che allude, mi sembra, al rifiuto di qualsiasi spiegazione in etica, o la strada di accettare la «sfida per la spiegazione» che viene lanciata dall'idea di onnipervasività dell'etica (1). Un modo di porre questa sfida è di riconoscere, come scrive in modo suggestivo, che «il fatto della ragione, come lo chiamava Kant, non è la ragione senza per questo essere l'irrazionale». Con questa espressione Marrone allude alla possibilità di ricostruire l'articolazione concettuale della morale non già in luoghi speciali e fondativi ma

nell'intera vita in cui sono immerse e si muovono le nostre parole e i nostri pensieri.

In questa luce egli può anche affermare che «esiste una performatività morale, di cui quelli che consideriamo concetti morali sono delle abbreviazioni utili per la riflessione». Anche questo modo di porre la questione mi sembra molto incisivo. In effetti, una volta che abbiamo recuperato l'intera vita della morale (come egli scrive «l'intreccio di passioni, affetti, emozioni, filtrate talvolta da una tradizione e più spesso dalla nostra storia evolutiva»), possiamo vedere quei momenti speciali, dove ci sembra che si addensi l'intera forza normativa, come delle abbreviazioni di espressioni più lunghe che chiamano in causa più elementi del contesto. Ma qui, credo, vi è anche la possibilità di dare una risposta all'obiezione che, arrivato a questo punto, Marrone propone nella parte conclusiva del suo testo. Egli si chiede se il richiamo al contesto più ampio non ci impedisca di vedere ciò che è caratteristico e che si staglia nel contesto o che è riconoscibile in contesti anche molto diversi. Questo, in effetti, vorremmo dire ad esempio dei doveri alti e irrinunciabili come quelli legati al rispetto più essenziale delle esistenze individuali degli esseri umani.

Ho detto che l'immagine dell'abbreviazione ci può essere di aiuto. In effetti quell'immagine può essere spinta in due direzioni. Marrone la usa appropriatamente per commentare l'idea di Diamond e mia che i momenti in cui ci sembra che sia come raccolta l'intera forza normativa della morale – ad esempio ciò che ci fa concludere con ragione che questa cosa va fatta, che vi è una tale ingiustizia o malvagità – sono espressione di un contesto più ampio, per cui potremmo leggere quei momenti come abbreviazioni di una varietà più vasta di aspetti. Ma possiamo leggere l'immagine dell'abbreviazione anche nella direzione opposta, e riconoscere che noi riusciamo non solo a richiamare il contesto più ampio ma anche passare dal contesto ad abbreviazioni che ci consentono di chiarirlo e illuminarlo in questo modo.

Questa, in effetti, sembra essere la lezione che Wittgenstein dà nelle sezioni 19 e 20 delle *Ricerche filosofiche* (2), quando discute il significato del comando «Lastra!» nel gioco linguistico dei costruttori. Egli si chiede se l'espressione «Lastra!» sia una forma ellittica della proposizione «Portami una lastra». Nelle sezioni di apertura Wittgenstein è interessato a smontare l'impressione che vi siano momenti fondativi che reggono su loro stessi l'intera capacità del linguaggio di significare cose. In questa luce, egli rovescia una tale aspettativa e mostra che non è tanto la relazione di denominazione, ad esempio, come questa appare nel famoso passo di Agostino con cui si aprono le *Ricerche*, a consentirci di avere significati, ma la relazione di denominazione è di volta in volta varie cose diverse proprio perché ha in ciascun caso un posto preciso in un certo contesto (come una scena di istruzione, come un comando dato tra lavoratori, e così via) (3). In questo ambito, Wittgenstein si occupa delle forme ellittiche e mostra che sia «Lastra!» sia «Portami una lastra» sono espressioni fondamentali. Il significato dell'ordine «Lastra!» dipende da un contesto così come dipende da un contesto l'espressione «Portami una lastra». Ma delucidare cosa significhi un tale contesto significa anche riuscire a vedere le

due espressioni come intercambiabili, significa vedere il significato di «Lastra!» alla luce di quello di «Portami una lastra» e viceversa. Come Wittgenstein scrive nella sezione 20 possiamo anche dire che «il nostro linguaggio contiene la possibilità di queste altre proposizioni», a patto però di non andare a cercare la possibilità da qualche altra parte che non sia il fatto che il nostro uso, il nostro padroneggiare quel tipo di comando, ci consente di vedere l'espressione «Lastra» in contrasto con l'altra «Portami una lastra» e con altre ancora. Perciò egli conclude: «La proposizione è "ellittica", non perché ometta qualcosa che intendiamo quando la pronunciamo, ma perché è abbreviata - rispetto a un determinato modello della nostra grammatica».

Ora, quindi, anche in etica possiamo riconoscere che la delucidazione del contesto richiede sia la possibilità di leggere il modo in cui la forza delle ragioni si addensa in alcuni principi centrali, in contrasto con espressioni lunghe che articolano questi principi, sia di vedere anche il contrario e cioè la possibilità di raccogliere in principi e considerazioni generali una estensione ampia della vita morale. In quest'ultimo tipo di lavoro riflessivo cerchiamo espressioni che diano forma e chiarezza alla vita morale. Il punto in questione, quindi, non è quello di negare il posto di principi o di considerazioni generali in etica ma di riconoscere cosa le renda quello che sono. In questa prospettiva, non si tratta di respingere il tipo di considerazioni che sono state messe al centro dalle teorie filosofiche, come l'utilitarismo e il kantismo, ma di vedere come lo hanno fatto. Diamond condivide con Bernard Williams (un altro autore che si è posto in modo analogo la questione del ruolo della riflessione in etica) l'idea che le teorie distorcono il pensiero morale. Lo fanno perché vedono solo alcuni momenti del pensiero morale, ad esempio l'utilitarismo vede l'idea di interessi e della loro promozione e il kantismo vede l'importanza di agire alla luce di principi e cosa significhi rispettarci reciprocamente proprio in quanto siamo esseri capaci di onorare principi. Ma non fa parte dell'impresa delle teorie vedere le considerazioni generali come abbreviazioni, e cioè vederle in contrasto con articolazioni concettuali più lunghe.

Invece, i grandi disaccordi morali e i cambiamenti forti a cui assistiamo, ad esempio nei temi della vita personale e della bioetica, hanno a che fare proprio con trasformazioni che possiamo vedere al contempo come considerazioni di interessi e di giustizia, considerazioni che utilitaristi e kantiani metterebbero al centro, ma anche come cambiamenti che possiamo riconoscere solo nell'articolazione lunga, non in quella abbreviata. Congegni normativi come l'appello agli interessi o all'autonomia hanno un posto all'inizio della vita, nella diagnosi preimpianto, nelle nuove tecniche di riproduzione assistita, e così via, perché sono abbreviazioni di articolazioni lunghe in cui compaiono nuove possibilità di scelta, nuovi modi di pensare a come nascere, cioè nuove articolazioni concettuali. Se non vediamo questi congegni normativi alla luce delle articolazioni lunghe essi possono apparire artificiali, ma sono invece formule vive se li riconosciamo come l'espressione di questi nuovi orizzonti concettuali, cioè nuovi concetti di nascita, di procreazione, di sessualità. Riusciamo a riconoscere fino in fondo il concetto di autonomia della donna nelle scelte di inizio vita se vediamo l'abbreviazione «autonomia» sullo sfondo

dell'articolazione lunga in cui la procreazione ci appare come l'espressione intima e creativa di sé della donna anziché, come è stato tradizionalmente, l'accudire rispettoso e muto di un processo più alto di lei. Nel pensiero morale non stabiliamo solo la fondatezza delle ragioni morali, come se si muovessero in uno spazio dominato solo da quelle che ho chiamato (con Marrone) abbreviazioni (autonomia, diritti, interessi, e contro di loro i diritti del feto e così via), ma trasformiamo lo spazio dove si muovono tali ragioni. Ad esempio, nella riflessione sull'inizio della vita trasformiamo il concetto di procreazione, di fare i bambini. Se non prestiamo attenzione all'articolazione lunga non vediamo queste trasformazioni e quindi perdiamo anche il punto e il significato delle considerazioni abbreviate, importanti e irrinunciabili, con cui difendiamo principi e valutazioni generali.

Marrone suggeriva in conclusione del suo intervento un possibile accostamento tra questa linea di pensiero e un'idea particolaristica della morale. Quello che ho fatto è stato quindi di provare a rendere un po' meno attraente un tale accostamento.

Ho cercato di suggerire che se pensiamo che le uniche mosse siano quelle che stabiliscono le teorie potremmo non renderci conto di altre trasformazioni, di altri passaggi critici, che appartengono al pensiero morale. Vi è qui un'analogia tra la limitazione che le teorie filosofiche possono imporre e la limitazione che altre concezioni ristrette della morale possono creare. Cioè potremmo pensare che la rappresentazione che del pensiero morale fanno le teorie può apparire moralistica così come ci può sembrare moralistica una concezione sostantiva, non filosofica, che insista che tutta la vita morale si deve esprimere per forza in quel modo, ad esempio attraverso il concetto di fare tutto per dovere (per riprendere un caso tipico di limitazione moralistica). Il tema del moralismo è un modo di ritradurre il problema della cecità verso quelle che ho chiamato le articolazioni lunghe (in contrasto con le abbreviazioni). Quello del moralismo è di nuovo un tema importante per autori come Diamond e Williams, ma mi consente anche di fare una considerazione sull'ispirazione che muove i quesiti nel commento di Magni.

Magni chiude il suo intervento esortando a rimanere fedeli a una nozione di analisi e di metaetica che ci ha lasciato «aspetti buoni», che consistono nel resistere a «ogni tentazione retorica e speculativa». Cioè Magni mette in collegamento la metaetica che fu elaborata per alcuni decenni nel secolo scorso - caratterizzata dal non cognitivismo e da una dichiarazione di neutralità rispetto al livello sostantivo del pensiero morale - con aspirazioni «buone»: possiamo desumere dalle sue espressioni che egli intende quelle liberali, rispettose verso la scienza e le conquiste dell'illuminismo. Sono ben lontano dal volere criticare cose così vaste e importanti come quelle che ho appena inserito in questo breve elenco. Ma in questo modo Magni non ha forse voluto mostrare un intreccio (perlomeno nelle intenzioni) tra una cosa apparentemente neutrale e lontana dalle vischiosità delle posizioni sostantive e dai concetti storici come la metaetica di quegli anni e aspirazioni che si collocano proprio sul piano sostantivo come quelle liberali? Non c'è niente di male nell'intrecciare una certa analisi dei concetti a precise posizioni sostantive perché la si ritiene congeniale a sostenerle; ma Diamond e Williams direbbero che è moralistico pretendere di conservare ciononostante la propria neutralità. C'è qualcosa di

moralistico, cioè, nel nascondere ciò che ci attrae in quello stile della metaetica (così come è moralistico nascondere dietro il concetto di dovere o di giudizio morale la varietà di interessi che nutriamo verso la vita). Ma il commento di Magni contiene molte altre suggestioni che non proverò a seguire.

Note

(1) Tralascio di discutere qui una differenza che ci separa sulla nozione di spiegazione, che dovrebbe invece essere portata alla luce.

(2) Torino, Einaudi, 1983.

(3) Nella mia relazione mi soffermavo su questi temi. Si veda ora P. Donatelli, *Concetti, sentimenti e immaginazione*, in C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, cit., pp. 15-19.