L'unità dei saperi

Per una sintesi interdisciplinare tra teologia, filosofia e diritto

(Ai Docenti della Pontificia Università Lateranense, 19 Febbraio 2018)

di
Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

Nella Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche (8 Dicembre 2017) Papa Francesco presenta l'esigenza che la pluralità dei saperi sia ricondotta all'unità a partire dalla sorgente trascendente e dall'intenzionalità profonda di ciascuno di essi: "Si tratta di offrire, attraverso i diversi percorsi proposti dagli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dall'evento della Rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: 'In Lui – scrive l'apostolo Paolo –, sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza' (Col 2,3). Questo principio teologico e antropologico, esistenziale ed epistemico riveste un peculiare significato ed è chiamato a esibire tutta la sua efficacia non solo all'interno del sistema degli studi ecclesiastici, garantendogli coesione insieme a flessibilità, organicità insieme a dinamicità; ma anche in rapporto al frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico, delle convinzioni e delle opzioni culturali" (4, c). L'urgenza di ricondurre la pluralità dei saperi all'unità è dunque ritenuta dal Vescovo di Roma più che mai viva e attuale per il nostro tempo così frammentato.

Il tema dell'unità dei saperi, peraltro, ritorna costantemente nella storia del pensiero della fede: così, ad esempio, esso fu vivamente presente nella riflessione di San Tommaso d'Aquino, per il quale "la vera radice e il vero fondamento dell'unità è l'essere innamorati di Dio", e la minaccia a questa unità sta "nell'assenza di conversione intellettuale o morale o religiosa"[1]. Parimenti, per fare un esempio a noi più vicino nel tempo, il motivo dell'unità dei saperi animò intensamente la riflessione e l'azione pastorale ed accademica di John Henry Newman, che lo approfondì specialmente nei discorsi raccolti nel volume *The Idea of a University Defined and Illustrated*[2], elaborati in rapporto al compito assegnatogli dai Vescovi irlandesi di fondare una nuova Università di ispirazione cattolica a Dublino. Convinto come l'Aquinate della fondamentale unità delle conoscenze, a partire dall'unità del reale e del vero che lo rende presente all'intelletto, il grande Pensatore inglese - dichiarato beato da Benedetto XVI a Birminghan il 19 Settembre 2010 - riteneva che il

[1] B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 344. 348.

[2] *The Idea of a University Defined and Illustrated*, Longmans Green, London 1886. Tradotto in italiano da A. Bottone, docente di filosofia all'Università di Dublino: J.H. Newman, *L'idea di Università*, Studium, Roma 2005.

"multiversum" delle discipline, ciascuna articolata nella specificità dei suoi campi tematici e dei suoi metodi scientifici, non potesse non convergere nell'"universum" del sapere, di cui appunto l'"Universitas" è cifra e laboratorio. Senza questa tensione all'unità, i saperi verrebbero semplicemente a sommarsi, chiusi ciascuno nel proprio compartimento stagno, e non potrebbero stimolarsi né fecondarsi reciprocamente, come è necessario che avvenga per servire tutti, ognuno in modo proprio, la causa del bene comune. È quanto non di rado è avvenuto e continua ad avvenire.

Scriveva Newman con argomentazioni attualissime: "La visione maestosa del Medio Evo, che l'Università di Parigi o di Bologna o di Oxford hanno fatto crescere costantemente verso la perfezione nel corso dei secoli, è quasi scomparsa nella notte. Gli uomini hanno perso la completezza filosofica, l'espandersi ordinato, la costruzione classica e non sanno farsene un perché. Questo è il perché: hanno perso l'idea di unità…"[3]. Ritrovare i legami che uniscono le diverse branche del sapere, tradurre questo ritrovato interesse all'unità della conoscenza in rapporti di reciproco ascolto e di fecondo interscambio fra le discipline e i loro maestri, è compito oggi più che mai necessario di fronte alle tendenze dissolvitrici della cosiddetta "società liquida" (Zygmunt Bauman). Scriveva ancora Newman: "Questo io considero il vantaggio di una sede di sapere universale, considerata come un luogo di istruzione. Un insieme di persone colte, zelanti della propria scienza e tra loro rivali, è condotto dalla familiarità dei loro rapporti e nell'interesse della pace intellettuale a conciliare le pretese e le relazioni tra gli oggetti delle rispettive materie di ricerca. Esse imparano a rispettarsi, a consultarsi, ad aiutarsi. Si crea così un'atmosfera di pensiero pura e chiara, che viene respirata anche dallo studente, sebbene personalmente egli studi solo una tra le tante scienze"[4]. É questo il clima che si respira nelle nostre Università, in particolare in quelle legate alla Sede Apostolica, chiamate a testimoniare più di altre la tensione comunionale e la qualità etica, oltre che scientifica, del sapere universitario e della sua trasmissione?

Nelle riflessioni che seguono mi limiterò a proporre ragioni e aspetti dell'unità dei saperi che in questa Università Lateranense vengono coltivati e trasmessi, considerando da una parte il rapporto di inseparabilità nell'irrinunciabile distinzione fra filosofia e teologia, dall'altra la relazione che le discipline filosofiche e teologiche hanno con il diritto.

---

[3] *L'idea di Università*, *o.c.*, 226: "The majestic vision of the Middle Ages, which grew staedily to perfection in the course of centuries, the University of Paris, or Bologna, or Oxford, has almost gone out in night. A philosophical comprehensiveness, and orderly expansiveness, an elastic constructiveness, men have lost them, abd cannot make out why. This is why: because they have lost the idea of unity" (*The Idea…*, 423).

[4] *L'idea di Università*, *o.c.*, 103: "This I conceive to be the advantage of a seat of universal learning, considered as a place of education: an assemblage of learned men, zealous for their own sciences and rivals of each other, are brought, by familiar intercourse and for the sake of intellectual peace, to adjust together the claims and relations of their respective subjects of investigation. They learn to respect, to consult, to aid each other. Thus is created a pure and clear atmosphere of thought, which the student also breathes, though in his own case he only pursues a few sciences out of the multitude" (*The Idea…*, 95).

1. *Filosofia e teologia*

Nella storia del pensiero occidentale teologia e filosofia si coappartengono così profondamente da potersi descrivere come "inseparabili, mai unite"[5]. In più, esse scoprono una nuova solidarietà di fronte alle sfide del nostro tempo. Ciò che oggi rende filosofi e teologi particolarmente vicini è l'esperienza di una comune povertà di fronte alla percezione diffusa nella cultura contemporanea di una radicale assenza di patria (la *Heimatlosigkeit* heideggeriana), della mancanza cioè di un orizzonte condiviso rispetto a cui concepire l'ethos, non solo come prassi e costume, ma anche come radicamento e dimora, fondamento del vivere, dell'agire e del morire umani. Questo senso di addio, questa fragilità e debolezza, sono il luogo in cui filosofi e teologi non possono più confrontarsi o combattersi muovendo da facili certezze, quasi che ciascuno possegga la clava della verità con cui giudicare l'altro. La lama del dolore del tempo, la sfida di questa inafferrabile "liquidità" (Zygmunt Bauman), che tutto sembra pervadere, non può non interrogarci nel cambiamento d'epoca che stiamo vivendo. Teologia e filosofia più povere, meno ideologiche, sono proprio per questo più aperte alla ricerca, e perciò accomunate nell'esperienza e nel bisogno di pensare entrambe l'alterità che le provoca[6], così come il moderno le aveva entrambe provocate con la sua ambizione di comprendere la totalità del reale nell'esercizio della ragione adulta ed emancipata.

Soprattutto in tre forme la sfida dell'alterità sembra offrirsi come il luogo dove filosofi e teologi possono oggi incontrarsi: la *meraviglia*, l'*agonia* e l'*etica*. Nella *meraviglia* l'alterità si presenta in maniera pura e forte: essa nasce dall'impatto con l'Altro, con la sua indeducibile e improgrammabile presenza, con la sua assenza inquietante. La meraviglia (ϑ∈ η∀Λ:ς.,4<), che è insieme stupore e timore, è, come osserva Platone[7], la passione del filosofo (ϑ∈ Bςη≅H ϑ≅¬ N48≅Φ N̄≅Λ), ma è anche - come sottolinea Karl Barth nella sua *Introduzione alla teologia evangelica*[8] - la condizione del teologo. La meraviglia nasce dal sapere di non possedere l'Altro da parte di un pensiero, che sa di essere per sua natura trascendimento verso l'Altro: "denken heiBt überschreiten", affermava a ragione Ernst Bloch, pensare è trasgredire, non fermarsi al tranquillo possesso, ma lasciarsi raggiungere e provocare dal nuovo e dal diverso. Scriveva Friedrich W.J. Schelling: "È una sentenza nota di Platone: la passione del filosofo è la meraviglia. Se questa sentenza è vera e profonda, allora la filosofia, invece di essere limitata a ciò che deve essere compreso come necessario, sentirà piuttosto la tendenza a trapassare da ciò che essa deve riguardare come necessario, che pertanto non provoca nessuna meraviglia, a ciò che sta fuori e al di sopra di ogni esame e conoscenza necessari; essa non troverà nessuna pace, prima di

[5] Cf. M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, in *La filosofia*, dir. da P. Rossi, II, UTET, Torino 1995, 365-421.
[6] Rimando su questo punto al mio libro *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1998[2].
[7] Platone, *Teeteto*, 155 d.
[8] K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, a cura di G. Bof, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 109ss.

essere arrivata a qualcosa che sia degno di una assoluta meraviglia"[9]. Chi vive la fatica del concetto sa di avere a che fare con la pura e forte alterità dell'Altro. Questo Altro il teologo lo esperisce non soltanto nella forma di un ascolto intellettuale, ma anche nella densa, provocatoria esperienza del divino Altro, che è la preghiera. Non di meno, il filosofo può aprirsi alla radicale alterità dell'Altro nello stupore del suo interrogarsi sull'abisso dell'inizio, dove si sperimenta la meraviglia coscientizzata del pensare (lo "stupore della ragione" - "Verwunderung der Vernunft" di Schelling).

Agonia è parimenti un volto dell'esperienza dell'alterità: il rapporto con l'Altro è agone, lotta. Agonia è sperimentare in sé la frontiera da varcare, avvertita nella forma dell'interrogazione, che incessantemente provoca il pensiero a trascendersi. È questa la ragione speculativa più profonda della compresenza della fede e della non credenza in ciascuno di noi, perché tutti, nel momento in cui siamo non negligenti nel pensare e ci apriamo fino in fondo all'alterità dell'Altro e al suo incessante metterci in questione, viviamo l'inquietudine della sua inafferrabile alterità. Non si dà solamente un esistere davanti all'Altro, che viene a noi e ci turba, sia esso inteso come indifferenza dell'Inizio o come *Deus adveniens*, ma anche un esistere con l'Altro nella lotta, il vivere il pensiero come fatica e passione. Il cristianesimo, poi, in quanto esperienza del divino Altro che viene a noi, è per sua natura agonia, come sostiene Miguel de Unamuno[10]. Teologia sarà, dunque, portare al concetto le agonie del vissuto cristiano e filosofia pensare le agonie dello stesso pensiero. In questa condizione agonica, filosofo e teologo si incontrano: il pensiero nasce dal dolore, e senza l'interruzione provocata dalla ferita del male e della morte non si darebbe pensiero. "Dalla morte, dal timore della morte - scrive Franz Rosenzweig in apertura de *La stella della redenzione* - prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto"[11].

È anche per questo che il pensiero non può far a meno dell'etica: questa è non solo l'impegno di esistere davanti all'Altro e di resistere nella lotta con l'Altro, ma anche la coscienza di esistere per gli altri. L'*etica* è pertanto il campo della terza, grande sfida dell'alterità, rivolta a filosofi e teologi nel dolore del tempo presente, nell'assenza di patria: la sfida sul piano dell'agire morale. Gli altri non vanno colti soltanto come produzione del nostro pensiero, come limite o sfida della nostra libertà e delle nostre scelte, ma anche e soprattutto come domanda radicale, fondamento dell'esistere eticamente responsabile, della vita come corrispondenza. È qui in gioco l'altro invocato da Emmanuel Lévinas come crisi della metafisica a favore di un suo superamento nell'etica[12]. È ancora più radicalmente l'altro della *caritas* evangelica, del comandamento "simile" al primo, partecipativo e realizzativo di esso, che è il comandamento dell'amore. Gli altri sfidano filosofi e teologi a superare la falsa

[9] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (ed. or. postuma: 1858), Darmstadt 1990; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna 1972, 2 voll., II, 121.
[10] M. de Unamuno, *Agonia del cristianesimo*, Bompiani, Milano 2012.
[11] F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 3.
[12] Cf. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

separatezza di teoretica ed etica: la dimensione morale investe oggi la teoresi in maniera forte, come domanda di esistere e di pensare l'esistenza non solo in sé, ma per gli altri. Su questi fronti della meraviglia, dell'agonia e dell'etica siamo dunque oggi tutti più poveri: la condizione di smarrimento, di debolezza, di fragilità, che ne deriva, può essere accolta come sfida a fuggire, a cadere e, dunque, a non pensare, o può esser vissuta come provocazione a un pensiero non negligente, che abbia il coraggio della solitudine in cui far spazio alla meraviglia e che accetti di vivere la responsabilità per gli altri nel primato dell'amore.

Dal punto di vista, poi, del loro oggetto, filosofia e teologia sono accomunate dal tema supremo che le impegna entrambe: la *questione di Dio*, la *cogitatio Dei*. Il problema è comprendere che tipo di genitivo sia questo "di Dio": la risposta a prima vista evidente - che cioè per la filosofia il genitivo sia oggettivo, per la teologia soggettivo - è soltanto apparentemente corretta. In realtà, essa dà per scontato che la filosofia sia un "disputare de Deo", destinata agli strali di chi ritiene "magnum peccatum" una simile disputa (Lutero), e invece la teologia sia puro "auditus fidei", ascolto credente di ciò che è dietro, nascosto, ultimo e profondo al di là del Verbo. Secondo questa distinzione la filosofia parlerebbe di Dio, mentre la teologia ne ascolterebbe la Parola: la distinzione, però, è solo apparentemente corretta, come mostrano figure rilevanti della teologia e della filosofia che manifestamente la smentiscono. C'è, di fatto, una teologia che interpreta il genitivo della "cogitatio Dei" in senso meramente oggettivo: è quella che Lutero chiama la "theologia gloriae", una teologia cioè che parla di Dio come dell'oggetto di cui disporre e rispetto al quale argomentare[13]. Heidegger definirà "onto-teologia" questo pensiero che riduce Dio ad ente e ne denuncerà la presenza in quella Scolastica che ha trasformato l'"ens" da "actus essendi", come è in Tommaso d'Aquino, in "res", interpretando Dio stesso come la suprema fra le "cose", nel senso di una obiettivazione assolutamente riduttiva di Lui e del mistero trascendente.

Come, però, c'è una teologia che concepisce in senso oggettivo il genitivo della "cogitatio Dei", così c'è una filosofia che lo interpreta in senso puramente soggettivo: è la filosofia intesa come "ragione di Dio", nella quale sarebbe Dio stesso ad autoconoscersi e rivelarsi. La critica di Karl Barth riconosce la "pointe" di questa filosofia in Hegel, che avrebbe fatto della ragione umana la "ragione di Dio" nel forte senso soggettivo di questa espressione, ragione di un Dio che diventa manifesto a se stesso nell'intelligenza compiuta del sistema: è il Dio della parodia di Nietzsche, quel Dio "divenuto finalmente comprensibile a se stesso nel cervello hegeliano". È il Dio che si autoconosce e non può che autoconoscersi nel processo della sua "Offenbarung", che è in realtà il sapere: la fatica del concetto giunge al trionfo ebbro

[13] «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere, ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce»: «19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit» (WA 1, 354, 17-28).

della ragione. "Dio è dunque qui *rivelato* com'*egli è*; egli *è là* così come è *in sé*; è là come spirito. Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché egli è lo spirito; e questo sapere speculativo è il sapere della religione rivelata"[14]. Queste figure della teologia e della filosofia smentiscono pertanto la banale riduzione del rapporto fra pensiero filosofico e pensiero teologico alla diversa interpretazione del genitivo della "cogitatio Dei", soggettivo per il teologo (è Dio che viene all'idea...) ed oggettivo per il filosofo (è il pensiero che si occupa di Dio come di un suo oggetto).

Davanti alla problematicità dei modelli indicati, la cui compiuta descrizione significherebbe rivisitare l'intera storia del pensiero occidentale, occorre allora concepire una sorta di incontro, che sia ben più radicale di qualunque semplice giustapposizione. Occorre impostare un'apologia dell'altro in ciascuno dei modelli evocati: questo significa per la teologia riscoprire la necessità del fatto che in essa venga mantenuto il forte senso soggettivo del genitivo "di Dio". La teologia, cioè, ha e deve avere a che fare con il "Deus adveniens", con il Dio vivo: il suo oggetto, prima di essere qualcosa, deve essere riconosciuto come Qualcuno. Come affermava Karl Barth, il "Deus dixit" è il riferimento assoluto, sotto cui sta e deve restare il pensiero teologico, appeso alla parola e al silenzio della rivelazione. Non di meno, però, per la filosofia è importante mantenere aperta la questione hegeliana del Dio vivo: anche per essa la verità non va pensata soltanto come oggetto, ma pure come soggetto. Questo significa che il pensiero deve aprirsi ad accogliere e tollerare in se stesso la potente tensione della vita, rinunciando a disporre dell'oggetto come cosa, per avere a che fare con esso come con la dialettica del vivente. Spingendo fino in fondo quest'esigenza, l'impianto hegeliano è costretto a superare se stesso: Dio è il Dio vivo se è l'Altro irriducibile al medesimo; il vero come soggetto, e non solo come oggetto, esige che la ragione si misuri con la sua indeducibile consistenza ed alterità.

Analogamente al passo compiuto a favore della soggettività, che abita come forza latente, ma sempre operante il genitivo "di Dio", va tentata un'apologia dell'oggettività di esso, del fatto cioè che Dio è e resta in qualche misura un "oggetto" del sapere. Per la teologia questo vuol dire che essa è chiamata a non ignorare l'esercizio critico dell'intelligenza, il protagonismo dell'esodo umano nel pensiero: una teologia che presumesse di essere "verbum creatura Verbi", parola creata dall'evento della Parola increata senza alcuna mediazione dell'attività critica della ragione, sarebbe manifestamente falsa. Un esempio eloquente può essere rappresentato dal passaggio di Barth dalla dura polemica degli inizi contro l'uso di qualsivoglia filosofia in teologia, al finale riconoscimento di un ineliminabile apporto della mediazione filosofica ad ogni pensiero teologico (si pensi alla conferenza del 1956 *Die Menschlichkeit Gottes*![15]). L'umanità di Dio consiste anche in questo, che il

[14] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, 2 voll., Firenze 1979, II, 263 (*Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952[6], 530).
[15] K. Barth, *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino 2010.

Suo Verbo si presti ad essere detto e pensato dalla ragione umana, e perciò accetti di essere mediato dai diversi possibili modelli filosofici che l'intelligenza può elaborare, fermo restando il nocciolo irriducibile di resistenza che il pensiero di Dio come Dio vivente oppone ad ogni identificazione dell'Assoluto con la fragilità del soggetto storico. Così lo stesso Barth arriva a riconoscere il debito che resta sempre da parte del teologo alla filosofia come esercizio critico e radicale questionamento che alimenta il pensiero.

D'altra parte, anche per la filosofia è importante che venga mantenuto il processo di oggettivazione, che cioè la verità non venga pensata soltanto nella forma del soggetto, altro e irriducibile al medesimo, ma che si dia anche una sua dimensione di obiettivazione. E questo anzitutto in senso fenomenologico: l'esperienza dell'Assoluto, la ricerca e l'incontro con Dio, la stessa "cogitatio Dei", si offrono come fenomeno religioso storicamente rilevabile, come tradizione fondata su eventi, riconosciuti come autocomunicazione divina dalla fede. Non si vede perché la filosofia non dovrebbe lasciarsi in questo senso interpellare dal "re-velatum", certamente non nel senso di una totale apertura ("Offenbarung"), ma di un dirsi tacendo dell'Altro che viene a noi, di un tacere dicendosi di Dio ("re-velatio"), non per catturarlo nelle maglie della ragione, ma per lasciarsi provocare al proprio trascendimento. Se allora non si può dire che non ci sia filosofia senza cristianesimo, parimenti non si può negare che nel contesto storico dell'Occidente, il cui ethos è così fortemente marcato dal fatto cristiano, ogni discorso filosofico si misura con il dato della "re-velatio" biblica, vitalmente trasmessa dalla comunità ecclesiale.

"Il cristianesimo, oggi, - scrive Luigi Pareyson - non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro. Non c'è via di mezzo: ogni posizione intermedia è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella sua caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini d'un'alternativa. La questione è dunque filosofica, nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dilemma che ne risulta è perentorio. Inutile obiettare che si tratta invece d'una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intima e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone. Come questione filosofica, che emerge dalla coscienza critica d'una concreta situazione storica, essa interessa tutti: di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d'una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (*de re nostra agitur*), ed è qui che la scelta per e contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l'*aut aut*, che esige la scelta. Non ci si può sottrarre: *il faut choisir*"[16].

[16] L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985[4], 11s.

È possibile così pervenire ad una conclusione, che è al tempo stesso una domanda: davanti all'Oggetto puro filosofia e teologia si ritrovano in qualche modo entrambe spiazzate, precisamente a causa del gioco complesso di significati del genitivo "di Dio", irriducibile ad una interpretazione univoca. Filosofia e teologia saranno vive proprio nella misura in cui non si lasceranno definire o fermare in un'unica opzione interpretativa: è questo "déplacement" che le rende più libere, più disposte ad incontrarsi per vivere l'agone più bello, la lotta dove vince chi perde, chi si lascia raggiungere e sovvertire dall'Altro. Lottare con Dio è al tempo stesso la debolezza e la forza del teologo, ma è anche la forza e la debolezza del filosofo, che non sia negligente: sta qui la dignità del pensiero, la sua vocazione e il suo compito. Lottare con il divino Altro è accettare di porsi le questioni ultime, senza pretendere di offrire ad esse risposte definitive e concluse, rimanendo anzi in ascolto tanto nello stupore della ragione davanti al mistero, quanto nell'accoglienza credente davanti alla rivelazione divina. Dove Dio si offre come l'assalitore notturno dell'esperienza di Giacobbe al guado, dove Egli arriva con le sorprese del Suo avvento, lì l'uomo è interrogato e reso vivo nella sfida. Lì vince chi, perdendo, si affida. Lì filofosia e teologia sono unite nella stessa lotta, anche se distinte nel riconoscimento dell'alterità che le inquieta e nell'assenso alla possibile, anche se sempre inaudita, "revelatio Dei".

2. *Filosofia, teologia e diritto canonico*

Per pensare il rapporto fra filosofia, teologia e diritto della Chiesa, vorrei riferirmi a tre modelli differenti di concepire la legge, tutti e tre di decisiva impotanza nelle culture dell'Occidente: la Torah ebraica, la "lex" romana e la commistione feconda di "Torah", "lex" e "agàpe", in cui consiste l'originalità e la ricchezza del diritto canonico.

La Torah della fede d'Israele sta a dire l'istruzione o l'insegnamento che è alla base della tradizione religiosa ebraica. Il termine si riferisce anzitutto ai primi cinque libri del Tanakh, detti Pentateuco dai cristiani. Essi comprendono l'insieme degli insegnamenti e precetti rivelati da Dio tramite Mosè. Alla Torah scritta si aggiunge poi la Torah orale, che abbraccia i commenti e le interpretazioni della tradizione rabbinica, trasmessi di generazione in generazione, codificati e inclusi nel Talmud e nel Midrash. In generale il termine Torah può designare la narrazione continua da Genesi alla fine del Tanakh, come può anche indicare la totalità della cultura e della pratica ebraiche. Comune a questi significati è il convincimento che la Torah sia costituita dalla narrazione fondante della storia della salvezza del popolo eletto: la sua chiamata da parte del Dio vivente, le sue sofferenze e tribolazioni, il patto con Dio, che implica la fedeltà a un modo di vita incorporato in una serie di obblighi morali e religiosi e di leggi civili, chiamata anche "halakhah". La Torah si esprime concretamente nelle "mitzvoth", i precetti o comandamenti il cui adempimento è

necessario per avere la pienezza della vita (cf. Dt 6, 1.3). Da parte sua, Gesù dichiara apertamente di non essere venuto ad abolire la Legge e i profeti, ma a dare ad essi compimento (cf. Mt 5,17-20). Il suo "mandatum novum" si compendia nel duplice comandamento dell'amore, la cui osservanza introduce nel Regno: "Allora si avvicinò a lui uno degli scribi che li aveva uditi discutere e, visto come aveva ben risposto a loro, gli domandò: Qual è il primo di tutti i comandamenti? Gesù rispose: Il primo è: Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio è l'unico Signore; amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza. Il secondo è questo: Amerai il tuo prossimo come te stesso. Non c'è altro comandamento più grande di questi" (Mc 12, 28-31). Il fine della Legge, dunque, tanto dell'antica, quanto della nuova alleanza, è secondo la tradizione biblica, l'appartenenza alla vita nuova che viene da Dio, ovvero la salvezza. La Legge, pertanto, nella unanime tradizione ebraico-cristiana è parola di vita, via da seguire per piacere all'Eterno e partecipare della Sua grazia, esperienza di obbedienza salvifica alla Sua volontà nel tempo e per l'eternità.

Nell'ordinamento romano, invece, la "lex" tende soprattutto a favorire e garantire il legame che fa di una pluralità un popolo ("e pluribus unum"), una comunità civile retta da un "ordo" chiaro ed affidabile: essa stabilisce confini e tutela comportamenti finalizzati al bene comune. Lo spirito dello "jus", che per secoli ha regolato Roma e il suo impero, è sintetizzato nella formula densa di Ulpiano: "Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere" - "Le regole del diritto sono queste: vivere onestamente, non danneggiare nessuno, dare a ciascuno il suo"[17]. In questa linea, il diritto romano ha potuto essere per secoli alla base della convivenza civile, mostrandosi capace di regolare in maniera efficace la vita sociale. L'importanza storica che esso riveste è testimoniata ancor oggi dal linguaggio giuridico, che ne utilizza in gran parte i termini. Se anche dopo la fine dell'Impero il Codice giustinianeo rimase valido nell'Oriente bizantino, in Occidente il diritto romano fornì un sistema legale applicato fino alla fine del XVIII secolo nella maggior parte dei Paesi dell'Europa occidentale, come nelle colonie delle nazioni europee in America latina e in parte dell'Africa. Lo stesso sistema giuridico inglese e nord americano, la cui regola fondamentale è quella di ispirarsi alla "common law", è stato influenzato dal diritto romano, in particolare nel glossario giuridico di impronta latina.

Il diritto della Chiesa, a sua volta, ha coniugato il riferimento al "corpus iuris" dell'antica Roma, da cui trae le regole atte a promuovere la vita ordinata della comunità, all'ispirazione biblica, che offre all'intero "jus canonicum" la bussola della "suprema lex" nella "salus animarum". Lo ricorda significativamente l'ultimo canone del Codice di Diritto canonico, suggello di tutto ciò che esso dice e prescrive: "Servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia

[17] Eneo Domizio Ulpiano, *Libro secondo delle Regole* dal *Digesto1.1.10 principio*.

suprema semper lex esse debet" (CJC can. 1752). L'"aequitas", che deve animare chi esercita la giustizia, deve pertanto congiungersi al fine supremo della legge nella Chiesa, che è la salvezza delle anime. Il giurista canonico è un servitore della salvezza o non è: solo promuovendo la "salus animarum" egli sarà anche discepolo di Cristo. E poiché seguire Gesù è l'"unum necessarium" per chi crede in Lui, il servitore della giustizia nella Chiesa si farà discepolo del Maestro ponendo tutta la sua intelligenza e le sue forze al servizio del bene delle anime nell'esercizio del diritto. In questa commistione feconda di "Torah", "lex" e "agàpe" consistono la forza ed anche il fascino del diritto canonico. Coniugare il precetto della fede finalizzato alla salvezza, il primato della carità e la regola della vita comune ordinatamente strutturata è, dunque, lo spirito e la consegna di ogni agire al servizio del diritto nella Chiesa.

Una tale coniugazione è tanto impegnativa, quanto necessaria e feconda: si tratta di porre quanto di più alto la giurisprudenza umana abbia saputo esprimere sotto il primato del soffio dello Spirito, che opera in quella carità che tutto vince. Bisogna però chiedersi quali siano le condizioni morali e spirituali perché questa coniugazione si attui effettivamente nell'esercitare la giustizia. La tradizione biblica è concorde nell'indicare come prima e fondamentale esigenza la *"teshuvà"*, il ritorno al Signore, in cui consiste la conversione. In essa non è tanto posto in luce il cambiamento di mentalità, di direzione di vita, quanto, piuttosto, il "ritornare alla casa" da cui ci si era allontanati. Ritornare al Signore è l'atteggiamento fondamentale di chi vuole allontanarsi dal male, per riconoscere la verità e operare la giustizia. Questo ritorno è possibile lì dove si realizza l'incontro col Dio vivente e si è disposti a rimuovere tutti gli ostacoli che ad esso si frappongano. È quanto afferma il Siracide (17, 25): "Ritorna al Signore e abbandona il peccato, prega davanti a lui e riduci gli ostacoli". Occorre chiedersi, allora, quali siano i possibili ostacoli per arrivare in campo giuridico ad un giudizio e ad un comportamento, che siano conformi ai voleri dell'Altissimo e si traducano in opere di giustizia e carità.

La risposta a questo interrogativo va trovata anzitutto nel rifiuto netto di quei comportamenti in cui la preferenza di persone o l'attaccamento ai beni e ai giudizi terreni prevalesse sull'obbedienza alla verità, coniugata alle esigenze della misericordia e della carità. Segue, poi, nello stesso testo del Siracide, l'esigenza espressa dall'invito: "Volgiti all'Altissimo e allontanati dall'ingiustizia" (v. 26). Si tratta di un itinerario impegnativo ed esigente, che ci fa capire come si possa veramente esercitare la giustizia secondo Dio unicamente quando c'è una profonda tensione morale e spirituale. Se questo vale in generale, tanto più vale per coloro che, a vario titolo e in diverse funzioni, sono chiamati ad esercitarla nella Chiesa. Si richiede da essi una costante conversione morale, un continuo volgersi e affidarsi a Dio nella preghiera, nel rendimento di lode e nel riconoscimento del cuore, perché senza allontanare gli ostacoli accennati della preferenza di persone o dell'attaccamento a calcoli mondani non si potrà operare la giustizia e giungere a

giudizi giusti davanti al Signore. In prospettiva analoga si pone la risposta di Gesù a quel tale che gli corre incontro e gli pone la domanda: "Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?" (Mc 10, 17). L'interrogativo non riguarda, evidentemente, soltanto la giustizia, ma coinvolge il senso e la dignità della vita di ognuno di noi, che non può non misurarsi sul destino ultimo.

La risposta di Gesù si pone su due livelli: il primo è quello dell'osservanza del comandamento. Il comandamento (ἐντολὴ) nella visione biblica non è semplicemente la legge scritta su tavole di pietra, ma la volontà del Signore, la vocazione che risuona nel profondo del nostro cuore e a cui lo Spirito ci rende sensibili. Quando Gesù risponde "Tu conosci i comandamenti" (non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, non frodare, onora il padre e la madre), si riferisce a questo livello fondamentale. A questo primo livello, però, il Nazareno ne aggiunge un altro, che in realtà riguarda il senso ultimo dell'adempimento del comandamento: "Una sola cosa ti manca: va, vendi quello che hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo e vieni e seguimi" (v. 21). È come dire che a nulla varrebbe l'osservanza del comandamento, se essa non fosse pervasa da una relazione profonda di amore al Dio vivente e al prossimo: è questo amore che vivifica il comandamento, che trasforma l'osservanza della Legge in cammino di salvezza e anticipo di vita eterna. La sequela di Gesù per amore è la via per realizzare nella nostra vita la chiamata di Dio. Potremmo allora concludere che l'esigenza del comandamento non è altro che la risposta alla chiamata alla santità per tutti. Di fronte all'obiezione sul come sia possibile obbedire a una così alta chiamata, attesi i nostri limiti, le nostre paure, i nostri alibi, la risposta di Gesù è l'appello alla fede che tutto è possibile a Dio.

In questa prospettiva ed in polemica verso una teologia liberale "umana, troppo umana", che riservava alla decisione ed alle facoltà dell'uomo l'accesso alla salvezza come piena realizzazione di sé, Karl Barth, fra i maggiori teologi del Novecento, non smise mai di insistere sulla necessità di affidarsi all'"impossibile-possibilità di Dio": è solo la Grazia a rendere possibile ciò che a noi altrimenti è impossibile. Con sorprendente vicinanza a questa posizione si era mossa prima di Barth la reazione di San Pio X alla riduzione modernista del cristianesimo, che tendeva a farne l'espressione di un'eticità umana, solo umana. L'amore, a cui Cristo chiama, la carità, è invece un "impossibile-possibile" amore: impossibile alle nostre forze, possibile grazie al dono di Dio. La vita eterna, allora, si potrà raggiungere anzitutto, da parte nostra, con l'onestà di chi adempie al comandamento. Questo però non basta, in quanto è necessario un amore più grande, che venga dall'alto. Si potrà dunque raggiungere la meta della promessa di Dio solo invocando l'Eterno e accogliendone il dono, per noi impossibile, ma che diventa possibile se ci lasciamo raggiungere e trasformare da Lui. La santità è, insomma, grazia da invocare continuamente e l'obbedienza al precetto è impegno e dono da chiedere senza sosta al Dio del patto. È la corrispondenza al dono che viene a noi dall'alto, al di là di ogni nostro calcolo e di

ogni nostra misura, la via per l'osservanza piena e non solo formale del diritto nella vita della Chiesa.

Tutto questo sta a dire che, quando avremo adempiuto la giustizia con le condizioni umane che essa richiede, resterà ancora un cammino più grande da percorrere, quello del vivere nella docilità all'azione dello Spirito per avanzare verso la meta della vita eterna. Diritto e azione del Paraclito non sono sfere estranee alla conoscenza e al vissuto della fede cristiana, ma si coappartengono! Teologia, filosofia e diritto non vanno perciò separati nella vita della Chiesa e nella fede dei cristiani, ma devono reciprocamente compenetrarsi e fecondarsi, motivati dalla ricerca del bene di tutto il popolo santo di Dio. Questa reciprocità vale in modo specialissimo per coloro che nella Chiesa sono al servizio della giustizia canonica: guai se essi non raggiungessero la vita eterna attraverso ciò che, nella fedeltà del quotidiano, adempiendo al loro dovere, sono chiamati a fare, vivendo con carità il loro servizio in uno spirito di fede e di preghiera incessante. Solo così essi perseguiranno il fine ultimo della loro azione, la "salus animarum", e sperimenteranno la bellezza della loro vocazione, che è un servizio di amore ai fratelli, non percorribile in maniera piena senza il "possibile-impossibile" amore che proviene dall'alto e dall'alto va continuamente invocato. È l'amore che tutti dobbiamo domandare rivolgendoci al Dio tre volte santo e di cui tutti - filosofi, teologi, canonisti e pastori - abbiamo immenso bisogno per compiere nel modo meno inadeguato possibile il nostro servizio alla Chiesa e alla famiglia umana, in mezzo alla quale siamo stati chiamati a testimoniare la bellezza dell'Eterno.

Conclusione

A conclusione di questa riflessione sull'unità dei saperi, in particolare della teologia, della filosofia e del diritto della Chiesa, mi sembra illuminante richiamare la preghiera che Agostino ha posto alla fine dei quindici libri del *De Trinitate*, la più bella, anche se forse la più tormentata delle sue opere. Questa preghiera, che sgorga dalla mente e dal cuore del genio di Tagaste, ben esprime l'unità dell'origine e del fine di ogni conoscere umano. Proprio così essa evoca la necessaria, ineliminabile corrispondenza dei saperi più direttamente legati al pensiero della fede, la filosofia, la teologia e il diritto canonico, e ispira quell'unità fra di essi che è segno e strumento dell'unità profonda della vita nuova, suscitata in chi crede dallo Spirito di Cristo: "*Signore mio Dio, mia unica speranza, fa' che stanco non cessi di cercarti, ma cerchi sempre il tuo volto con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che Ti sei fatto trovare e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, accoglimi al mio entrare; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che intenda te, che ami te... Liberami, o mio Dio, dalla moltitudine di parole di cui soffro*

nell'interno della mia misera anima… Quando arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; resterai Tu solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio, divenuti anche noi una sola cosa in Te. Amen"[18].

[18] *De Trinitate* XV 28, 51.