

Dino Buzzetti

Per una lettura laica della teologia medievale

È possibile operare una qualche forma di *ἐποχή* sul discorso teologico? In che modo? È possibile cioè considerarne la portata prescindendo dalla sua intenzione religiosa? E fare ciò senza stravolgerne necessariamente la natura? Riesce il discorso teologico a dirci ancora qualcosa se non teniamo conto del suo riferimento essenziale alla relazione nostra con un essere divino creduto e venerato come tale? Probabilmente, rispondere a queste domande può accostarci al nocciolo della questione che qui ci è posta, ossia portarci a comprendere *che cosa significa essere uno storico laico della filosofia medievale*. Infatti non pare possibile affrontare tale questione senza interrogarsi sulla possibilità di praticare una lettura *laica* della teologia medievale, se è vero che gran parte del pensiero medievale è di fatto pensiero teologico ed è proprio in quanto pensiero teologico, come ci ha indicato Paul Vignaux, che esso può avere un interesse diretto per la filosofia – certo, non per la filosofia *tout court* e solo per una filosofia della religione *che trova nelle religioni positive, storicamente date, l'oggetto della sua riflessione* e che rivolge *l'uso della ragione ad una rivelazione che si suppone data*¹; ma a ogni epoca è d'obbligo riconoscere la forma di riflessione che più le è congeniale. Non è possibile comprendere il pensiero medievale senza comprenderne la teologia, ma è possibile comprendere davvero la teologia sospendendo il giudizio sulla fatticità del suo riferimento essenziale? Questa pare essere nella sostanza la questione a cui ci troviamo impegnati a rispondere.

E la questione ci interroga non solo e non tanto sulla natura della teologia, ma anche e radicalmente sul senso stesso dell'idea di laicità. Entrambi i termini della questione entrano necessariamente in gioco. Se ci siamo posti il problema di una possibile *ἐποχή* è perché la questione ci pare propriamente di natura categoriale, se non addirittura di ordine trascendentale. Considerare, per esempio, come in una

recente presa di posizione di Giancarlo Bosetti², la posizione del laico esattamente come una delle diverse posizioni religiose a confronto nell'attuale situazione di dialogo o di scontro interreligioso e interconfessionale, ci pare comporti un fondamentale errore di natura categoriale³, così come il confondere, per altro verso, l'empirico e il trascendentale. La posizione del laico, infatti, non coincide con quella dell'agnostico in materia religiosa o addirittura dell'ateo, giacché tanto l'agnostico quanto il religioso possono entrambi rivendicare e a pieno diritto un rigoroso e genuino atteggiamento laico. Che ci pare consistere, in buona sostanza, nel sospendere il giudizio sulla propria appartenenza religiosa o confessionale e nell'affermare principi che debbono ispirare i comportamenti di tutti in una corretta ed equa convivenza civile e culturale. Non si può confondere il principio del pluralismo con una delle posizioni che rivendicano il proprio diritto a essere riconosciute, a meno di non commettere, appunto, un grave errore categoriale.

Tornando a noi, la laicità non può dunque consistere nel misconoscimento della legittimità e della fondatezza dell'atteggiamento religioso, sicché una lettura laica della teologia medievale non deve proporre una ricostruzione che escluda di fatto il riconoscimento della genuinità e della pienezza del senso propriamente religioso che le è connaturale. La sospensione del giudizio di appartenenza alla posizione religiosa che la teologia esprime, non deve privare il discorso teologico della sua attitudine intrinseca a essere essenzialmente espressione di fede. L'assunto metodologico di una lettura svincolata dalla credenza, la determinazione della natura concettuale del discorso teologico e la valutazione del suo rilievo storico e culturale non possono disconoscere e occultare quella che ne costituisce l'essenza più propria in quanto forma espressiva della condizione del credente. La valenza religiosa del discorso teologico deve resistere all'ἐποχή e la revoca metodica dell'adesione alla credenza deve conservarne indenne la capacità di esprimere il senso effettivo e vissuto dell'esperienza di fede. E tutto ciò impegna anche, come si diceva, a una presa di posizione precisa sulla natura e sul compito proprio della teologia.

1.

Che cos'è allora la teologia? Le nostre stesse considerazioni preliminari ci impongono la domanda. Secondo il teologo Giuseppe Ruggieri, l'etimo, che *accoppia semplicemente* parola a dio, non ci aiuta molto nella risposta ed è alle diverse tradizioni religiose che occorre piuttosto fare riferimento. Ma se

l'unione dell'evento della parola e di ciò che gli uomini chiamano dio è da sempre oggetto dei racconti mitici delle varie tradizioni religiose dell'umanità,⁴

una riflessione sul significato del mito nella narrazione religiosa si impone immediatamente come compito essenziale per la comprensione della natura e della funzione del discorso teologico. Allora, da questo punto di vista, si potrebbe supporre che la *demitizzazione*, così com'è stata concepita e proposta da Rudolf Bultmann⁵, costituisca una possibile forma di ἐποχή del discorso religioso, di sospensione cioè del giudizio di adesione ingenua al significato letterale della narrazione biblica, e che un atteggiamento analogo si possa assumere nei confronti del discorso teologico, proponendone così una lettura *laica*, ovvero svincolata dalla credenza nel suo oggetto, supposto come dato e concepito come oggetto. Ma a ben vedere, questa supposizione, apparentemente plausibile, non pare sufficientemente fondata e non riesce a cogliere il significato più proprio della demitizzazione.

Per chiarire la questione e non saltare affrettatamente alla conclusione, conviene ascoltare direttamente Bultmann e partire da quest'affermazione che racchiude in sé l'essenza del suo modo di concepire la natura del discorso teologico: ... *il discorso su Dio non può darsi come discorso oggettivante.*

La ragione per cui *non posso parlare di Dio in modo oggettivante* sta nel fatto che, secondo Bultmann, posso entrare in rapporto con Dio solo nelle circostanze determinate del mio esserci personale, perché *Dio mi viene incontro sempre e solo attraverso la sua parola, che mi interpella nel[le] condizioni determinate del[la] mia esistenza⁶.* E

l'esistenza, nel senso in cui la intende Bultmann, è *sempre la mia esistenza*, il mio esistere, *che non è una cosa della quale posso parlare, ma è una cosa dalla quale, soltanto, posso parlare*⁷. Sicché di Dio *si può parlare solo a partire dal proprio esistere, con timore e tremore, con gratitudine e fiducia*⁸. È quindi solo *a partire da* qualche cosa, o più precisamente da una situazione determinata e dalle condizioni della propria esistenza personale che, secondo Bultmann, si può parlare di Dio. O meglio, *di* Dio non si può propriamente parlare, ma a Dio ci si può solo rivolgere movendo *da* lo stato contingente della propria soggettività – una soggettività, tuttavia, intesa non come il correlato soggettivo di un atto del pensiero rivolto a un contenuto oggettivato, ma come la consapevolezza diretta e vissuta della propria libertà e responsabilità di decisione, ossia come la coscienza del proprio essere persona e del proprio trovarsi, da persona a persona, in un rapporto non estraniato e di partecipazione emotiva con gli altri.

Se dunque è alla mia esistenza che si rivolge il discorso religioso, ovvero la parola di Dio assunta e creduta come rivelata, la concettualizzazione del discorso religioso diviene concettualizzazione dell'annuncio, ossia del modo in cui il divino si rivela in me e del modo in cui mi è possibile pensarlo. Così, ad esempio, per un teologo cristiano non è *importante ciò che è Gesù Cristo in sé, quanto ciò che egli significa per me e per noi*⁹. Già Lutero, di fronte al dogma di Calcedonia, si poneva la domanda: *Cristo ha due nature. Che senso ha questo per me?*¹⁰ E poco dopo Melantone lo seguiva sulla stessa linea: *hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri*¹¹. Ma ancor prima, questo stesso atteggiamento è quello che hanno ravvisato in sant'Anselmo Alexandre Koyré e Karl Barth nell'interpretare la celebre formula del suo argomento ontologico. Secondo Koyré, la formula anselmiana, *id quo nihil maius cogitari potest*, va intesa alla stregua di una *définition purement conceptuelle*¹² e allo stesso modo, secondo Barth, *il concetto indicato da Anselmo come idea di Dio* deve essere considerato *di contenuto rigorosamente noetico*, ossia come una definizione che *non contiene asserzione alcuna sull'esistenza e la natura dell'oggetto indicato* e che è del tutto priva di contenuto ontico¹³. Detto altrimenti, la formula del *Proslogion* non parla

direttamente *dell'*oggetto della fede, ma lo considera *a partire dal* modo in cui è possibile pensarlo; ovvero, per usare i termini introdotti da Barth, il contenuto della formula non può essere definito come *ontico*, ma dev'essere considerato come esclusivamente *noetico*.

Per sua stessa natura, quindi, un discorso teologico che si svolge deliberatamente e consapevolmente sul piano noetico è un discorso teologico che opera di fatto una demitizzazione del linguaggio religioso. Infatti, demitizzare i *racconti mitici delle varie tradizioni religiose*¹⁴ significa, in accordo con Bultmann, comprendere che le narrazioni mitiche non hanno

*il loro vero significato nelle rappresentazioni oggettivanti che le costituiscono, ma vanno interpretate in base alla concezione dell'esistenza che [esse] sottendono.*¹⁵

Per Bultmann, *il concetto di pensiero mitico è il concetto opposto a quello di pensiero scientifico*¹⁶: quest'ultimo, infatti, pensa alla causa dei fenomeni naturali, o dei fenomeni che riguardano *la vita personale dell'uomo*¹⁷, come a qualcosa di *immanente e sempre presente* nel mondo, mentre il mito *attribuisce certi fenomeni ed eventi naturali e umani a potenze sovranaturali, [o]divine*¹⁸. Sennonché anche il pensiero mitico *è un pensiero oggettivante come il pensiero scientifico*, perché *parla delle potenze dell'aldilà*, o trascendenti, da cui l'uomo si sente dipendente, proprio *come [parla] di quelle di quaggiù, [o] di questo mondo*, e ciò *contrariamente alla sua più autentica intenzione*¹⁹. Infatti il mito, autenticamente e genuinamente, intende

*parlare dell'esistenza umana, del suo essere fondata e limitata da una potenza dell'aldilà non mondana, una potenza che non è percepibile dal pensiero oggettivante;*²⁰

ma *delle potenze ultramondane [esso] parla inadeguatamente*, perché *le rappresenta analoghe a quelle di quaggiù* e ne parla nello stesso modo in cui parla delle potenze *intramondane*, quelle, appunto, che

appartengono a questo mondo. Per dirla *in breve*, conclude Bultmann, *il mito oggettivizza l'aldilà nell'aldiqua*²¹.

Trasponendo questa conclusione sul piano dell'analisi linguistica, possiamo in modo diverso affermare che il mito si costituisce sulla base di un fondamentale fraintendimento categoriale: il *tipo logico*, o la *categoria*, delle espressioni che designano *potenze sovranaturali* o *divine* è diverso da quello delle espressioni che designano realtà e fenomeni naturali e dunque non è *legittimo* parlare e operare logicamente con tali concetti nello stesso modo in cui si ragiona con gli altri²². Il discorso della teologia non può essere un discorso oggettivante del tutto simile al discorso oggettivante della scienza. Non altrimenti Gilbert Ryle demitizza quello che chiama il *mito cartesiano*²³ dello *spirito nella macchina*²⁴, indicandone il fondamento in un errore categoriale dello stesso tipo, quello di parlare della presunta *res cogitans* nello stesso modo in cui ordinariamente si parla della più familiare *res extensa*. Al di là delle intenzioni certamente diverse delle rispettive demitizzazioni, resta il fatto che il linguaggio della teologia, di cui parla Bultmann, o il linguaggio della filosofia della mente, di cui parla Ryle, debbono essere di natura diversa dal linguaggio oggettivante delle spiegazioni causali di tipo naturalistico. Non dovrebbe così sorprendere che, nella sua analisi del significato dei termini paronimi, svolta nel *De grammatico*, sant'Anselmo usi deliberatamente il linguaggio in un senso contrario a quello dell'uso comune e grammaticalmente corretto – *non solum stomachabuntur grammatici, sed et ridebunt rustici*²⁵ – e che proprio facendone uso in questo modo lo applichi alla teologia.

Ma se un discorso teologico non oggettivante opera di fatto una demitizzazione del linguaggio mitico delle narrazioni religiose, che senso può avere operare una demitizzazione del linguaggio stesso della teologia? Di una teologia demitizzante che si vuole *interpretazione* e *interpretazione esistenziale*²⁶ e che intende restituire il senso dei testi religiosi *liberandoli dal concettualismo d'un pensiero oggettivante*? Può esserci mai un senso nel demitizzare la forma di discorso che cerca di concettualizzare, *senza oggettivarla*²⁷, l'*intenzione profonda*²⁸ del contenuto mitico delle narrazioni religiose? È proprio dalla risposta a questa domanda che viene a

dipendere la legittimità del tentativo di operare una possibile forma di *ἔποχή* del discorso teologico e di praticare, per questa via, una lettura *laica* del pensiero medievale.

2.

La prima questione che si pone riguarda la natura dell'intenzione significativa del discorso teologico. Si è detto che un discorso teologico che si svolge sul piano *noetico* opera di fatto una demitizzazione del linguaggio religioso al quale si rivolge. Ma che dire di una teologia il cui discorso si sviluppa primariamente ed essenzialmente sul piano *ontico*, il piano della rappresentazione e della descrizione oggettivata della natura divina? Una grande parte della teologia medievale si esprime secondo questa modalità, ma si può senz'altro affermare che una teologia di questo tipo rinuncia *a priori* alla demitizzazione della narrazione religiosa e che il suo stesso discorso conserva un carattere mitico, in quanto esclude un'interpretazione esistenziale e noetica del testo, o della narrazione religiosa, per considerare invece realtà ed eventi di cui presuppone una comprensione mitica. Il discorso teologico di natura ontica opera quindi una concettualizzazione della realtà mitica stessa, ossia di una realtà supposta *oltremondana* concepita come *intramondana*²⁹, e ciò non può condurre ad altro che al concepire tale realtà alla stessa stregua della *quidditas rei materialis*. Ora, secondo Scoto, un *filosofo*, che al pari di Aristotele *non beneficia della rivelazione*, non potrebbe fare altrimenti, ma *il teologo Tommaso d'Aquino non avrebbe dovuto legare la capacità intellettuale dell'uomo alla quidditas rei materialis*³⁰. La polemica di Scoto contro le posizioni che pongono tale nozione ontica come l'oggetto primo dell'intelletto, mira infatti a difendere una teologia di natura diversa, una teologia di natura noetica capace di offrire una forma di concettualizzazione adeguata, non tanto del modo di parlare *di Dio* e *della natura divina*, quanto delle condizioni di possibilità della conoscenza che ci è dato avere di Dio, a partire *da noi stessi* e *dalla situazione concreta della nostra esistenza*. *Illud est primum obiectum intellectus nostri, cuius ratione alia intelliguntur*³¹: secondo Scoto, dunque, l'oggetto primo dell'intelletto

umano, l'*ens in quantum ens*³², si presenta come ciò che *determina l'orizzonte conoscitivo del nostro intelletto*³³; esso, poi, dev'essere considerato oggetto primo dell'intelletto *ex natura potentiae*³⁴, ossia dal punto di vista delle condizioni di possibilità della conoscenza che ci è dato avere di Dio: solo così, infatti, si riesce a salvaguardare la possibilità, propria della natura umana e negata di fatto dal riferimento alla *quidditas rei materialis*, di una visione ultramondana e trascendente, e non mitica e intramondana, della sua presenza per noi.

Ma non è importante qui seguire oltre la discussione di Scoto sull'oggetto primo dell'intelletto, quanto piuttosto considerare gli esiti di una forma di concettualizzazione ontica delle narrazioni mitiche. Da questo punto di vista, le potenze che operano in natura e agiscono sull'esistenza umana vengono ridotte a pure astrazioni metafisiche, che il discorso teologico è portato a considerare come realtà di fatto. Le conseguenze inevitabili, anche per chi, come Henri Corbin, non è certo propenso ad accettare i *processi di laicizzazione che hanno desacralizzato il sacro* e le *trappole ingannevoli della cosiddetta demitizzazione*³⁵ sono quelle proprie dell'*idolatria metafisica*, il *peccato*³⁶ di cui resta vittima, a suo dire, gran parte della *teologia razionale* concepita dalla scolastica medievale. In altri termini, il discorso teologico onticamente inteso priva se stesso della sua dimensione genuinamente religiosa e cessa di essere espressione dell'*incontro con il tu della divinità*³⁷, della *decisione* del credente di fronte alla manifestazione della presenza divina, che gli *appare non come idea*, ma come *annuncio* di qualcosa che gli è *sempre indirizat[o]*, qualcosa che *interpella e che [lo] ha raggiunto*³⁸:

*La foi des croyants naïfs estimant que leur profession de foi monothéiste leur dit le vrai sur Dieu est illusoire, et mène vers une forme d'idolâtrie métaphysique: à savoir l'adoration d'une idée, d'une formulation dogmatique prise pour une absolue vérité. Une telle erreur de jugement, souligne Corbin de façon prémonitoire s'agissant de l'Iran, peut mener à des idéologies réductrices dangereuses.*³⁹

In effetti, *anche se concepito come analogicamente diverso, il corrispettivo ontico di un'astrazione assume, in ciò, lo stesso statuto ontologico degli oggetti della percezione sensibile. E l'ipostatizzazione del supposto corrispettivo ontico di un'astrazione ... è ciò che genera il realismo logico dei generi e delle specie*⁴⁰. Le nozioni astratte vengono così assunte, miticamente, come realtà di fatto, a conferma del giudizio di Husserl che *non l'idealismo, il suo idealismo trascendentale di tipo noetico, ma il realismo, il realismo logico di tipo ontico, è una forma di pensiero mitico*⁴¹.

Demitizzare il discorso teologico significa allora, in questo caso, metterne a nudo l'atteggiamento adorante nei confronti di astrazioni metafisiche onticamente interpretate e denunciare, con Corbin, *quella laicizzazione metafisica del discorso teologico che comporta la dualità del credere e del sapere e la separazione della teologia come tale dalla filosofia come tale*⁴². Ma col citare Corbin e con l'usare a questo proposito il termine *laicizzazione*, non si deve correre il rischio di fraintenderne il senso e di confondere affrettatamente la laicizzazione con quello che, in questo caso, ne è il risultato. Laicizzare non significa infatti privare necessariamente il discorso teologico della sua intenzione significativa di tipo eminentemente religioso, ma significa solamente assumere un atteggiamento metodologico di provvisoria sospensione dell'assenso e prescindere momentaneamente dalla credenza nel suo oggetto. Una lettura *laica* della teologia non significa stravolgere l'intenzione profonda del discorso teologico, ma significa piuttosto mettere in luce la valenza puramente noetica e trascendentale che lo costituisce come *concettualità*⁴³ autentica di una forma di esperienza genuinamente religiosa. Ma di questo indesiderabile fraintendimento, che confonde l'applicazione di un metodo con uno degli esiti possibili della sua applicazione, pare responsabile proprio l'orientamento ontico e l'intenzione oggettivante assunta dal discorso stesso della teologia. Così come non è la demitizzazione che depotenzia l'intenzione del mito, ma piuttosto la sua forma di rappresentazione oggettivante, allo stesso modo non è la laicizzazione ciò che priva il discorso teologico della sua dimensione cherigmatica concreta, ma la forma ontica della sua concettualità astratta. È la forma oggettivante del discorso

teologico ciò che travisa l'intenzione del mito, conducendo alla *secolarizzazione* ontica dei concetti e alla *degradazione metafisica del sacro*⁴⁴. Non è forse, allora, proprio rivolgendoci al discorso teologico di natura noetica che se ne può ricavare una lettura laica sinceramente motivata da un preciso interesse di *filosofia della religione* e potenzialmente feconda di importanti risultati chiarificatori, tanto da un punto di vista teoretico, generale e astratto, quanto da un punto di vista storiografico, più particolare e determinato?

3.

Quale utile lezione si può dunque trarre da un tentativo di lettura laica della teologia medievale, ispirato da un procedimento di ἐποχή fondato sul *metodo ermeneutico* della demitizzazione?⁴⁵ Della teologia di orientamento ontico si è detto, ma quale utile lezione possiamo trarre da una lettura laica della teologia medievale di orientamento noetico? Da questa particolare angolazione, il pensiero corre immediatamente a sant'Anselmo. Abbiamo già accennato a Barth e alla sua interpretazione noetica della formula anselmiana. In essa trova espressione un giudizio molto netto sulla natura e sull'oggetto della teologia, secondo cui

*il discorso teologico non dice direttamente nulla sulla natura e sugli attributi di Dio, ma riguarda piuttosto il modo in cui Dio si rivela e il modo in cui, attraverso il suo rivelarsi, ci è data la possibilità effettiva di riconoscerlo.*⁴⁶

Si è parlato, a questo proposito, di una *transizione*⁴⁷, o di uno spostamento del punto di vista della riflessione teologica, dalla sfera riguardante *più strettamente* la natura divina, *alla sfera antropologica*⁴⁸ riguardante piuttosto l'*apprensione*⁴⁹ dell'azione che il divino esercita in noi. Il riferimento alla dimensione *antropologica* del discorso della teologia impone immediatamente una precisazione per evitare, ancora una volta, il fraintendimento dell'atteggiamento che qui si vuole qualificare come *laico* nei confronti di questa particolare

forma di concettualizzazione dell'esperienza religiosa. Infatti, entra qui in gioco, di nuovo, il giudizio che si vuol dare sulla demitizzazione intesa come forma di *ἐποχή* funzionale a una lettura laica della teologia. Il procedimento di *ἐποχή* – conviene ribadirlo – non corre il rischio che Giuseppe Ruggieri addita per alcune forme di teologia contemporanea. L'*ἐποχή*, infatti, non pone in discussione la *plausibilità* della *soggettività credente*, che al contrario viene assunta come data; il discorso teologico che ne è l'espressione non viene chiamato a *rendere conto a sé e agli altri del proprio orientamento esistenziale*⁵⁰ e della propria risposta di fede all'annuncio della potenza trascendente che lo interpella; l'*ἐποχή* sospende piuttosto, metodologicamente e provvisoriamente, l'assenso del credente che la teologia presuppone e mira a cogliere la dimensione antropologica che appartiene specificamente al discorso teologico e che esso assume proprio nell'essere espressione di una credenza religiosa. Esattamente come la demitizzazione della narrazione religiosa intende evitare che l'intenzione autentica del mito subisca un'indebita *assimilazione* alla descrizione oggettivante che è tipica della spiegazione naturalistica, allo stesso modo la lettura *laica* e demitizzante del discorso teologico intende evitare un'impropria *assimilazione della teologia ad una delle cosiddette scienze umane*. In altre parole, il discorso teologico non viene collocato sullo stesso piano *di un sapere* che si afferma come *psicologico, sociologico, [o] letterario* che sia⁵¹, ma viene piuttosto considerato l'oggetto di tali forme di sapere, un oggetto da interpretare e comprendere, antropologicamente, proprio e genuinamente nella sua irriducibile specificità. La lettura oggettivante e in terza persona della teologia – dal punto di vista, ad esempio, dell'antropologia religiosa o della filosofia della religione – non va confusa con la sua espressione diretta e in prima persona di un atteggiamento esistenziale. La confusione dei piani ci esporrebbe, nuovamente, al rischio di un grave e pericoloso errore categoriale.

La demitizzazione della narrazione religiosa preserva il discorso religioso dalla *naturalizzazione*⁵² a cui lo sottopone il linguaggio oggettivante del mito, mentre al contrario la demitizzazione della teologia *naturalizza* il discorso teologico, che secondo Bultmann consiste nell'esprimere in forma non oggettivante *il chiaro e metodico*

sviluppo dell'intelligenza dell'esistere dato in uno con l'esistere medesimo, ovvero l'interpretazione esistenziale di un'autocomprensione esistenziale⁵³ della narrazione religiosa e dell'annuncio che in essa si manifesta⁵⁴. Ci troviamo, come si vede, di fronte a una figura del *chiasmo*, ossia di quella struttura concettuale che possiamo considerare come l'espressione problematica del rapporto tra ciò che si presenta a noi immediatamente come soggetto o come oggetto, un tema su cui Merleau-Ponty riflette a fondo nell'ultima sua opera, restata incompiuta, *Il visibile e l'invisibile*:

*Il chiasma non è solamente scambio fra me e l'altro ... è anche scambio fra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo oggettivo, fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come stato di coscienza finisce come cosa.*⁵⁵

In Anselmo, come l'analisi di Barth ha espressamente mostrato⁵⁶, la figura del chiasmo si manifesta nell'inversione del rapporto tra necessità e razionalità, ontica e noetica rispettivamente:

9. La necessità ontica precede anche la razionalità noetica: la ragione della conoscenza dell'oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento del fondamento ad esso proprio.

*10. La razionalità ontica precede anche la necessità noetica: la fondazione della conoscenza dell'oggetto della fede consiste anche nel riconoscimento della razionalità propria dell'oggetto della fede.*⁵⁷

La necessità è propria del discorso religioso, dell'annuncio in quanto tale, mentre la razionalità è propria della sua *concettualità*⁵⁸, ossia del discorso che ne interpreta l'autocomprensione esistenziale del credente. Conviene soffermarsi sulla relazione tra questi due termini, in quanto con essa entra in gioco la relazione tra il discorso teologico da una parte e il discorso della narrazione religiosa dall'altra. Nella

sua analisi, Barth mette in evidenza la polisemia del termine *ratio* così com'è usato da Anselmo: c'è infatti *una ratio che è una facoltà conoscitiva, propria all'uomo*⁵⁹, ossia, potremmo dire, *una ratio noetica*⁶⁰, e accanto a essa c'è *una ratio da scoprire*⁶¹, *una ratio, si potrebbe dire, ontica propria dell'oggetto della fede*⁶². Anselmo poi *in terzo luogo, e soprattutto, conosce una ratio veritatis ... identica alla ratio summae naturae, cioè alla Parola divina consustanziale col Padre*⁶³. Barth fa notare, inoltre, lo stretto legame che si dà in Anselmo tra le due nozioni di *ratio* e *necessitas* che risultano quasi intercambiabili, sia quando egli si riferisce alla *ratio oggettiva*, sia quando fa riferimento alla *ratio soggettiva*. Infatti, talvolta si trova che egli ha identificato *ratio* e *necessitas*, talaltra che ha interpretato *ratio* mediante *necessitas* e *necessitas* mediante *ratio*⁶⁴. L'emergere del chiasmo tra razionalità e necessità è palesemente determinato dalla convertibilità, presupposta da Anselmo, delle nozioni di *necessitas* e *ratio*; d'altra parte a esse deve essere riconosciuta, come Barth non manca di osservare, una natura originaria che è rispettivamente ontica e oggettiva nel primo caso, noetica e soggettiva nell'altro:

*... il concetto della necessitas, sebbene esso abbia pure contenuto noetico (fondazione – Begründung), possiede una originaria affinità con l'ontico e ... il concetto della ratio, sebbene esso abbia pure contenuto ontico (razionalità – Vernünftigkeit), possiede una originaria affinità con il noetico.*⁶⁵

Ma quale ammaestramento possiamo trarre da queste osservazioni? Dall'emergere del chiasmo nella teologia anselmiana? Dal suo riproporsi nell'ἔποχή applicata alla narrazione religiosa e al discorso teologico che ne esprime la concettualità? Che senso può avere tutto ciò ai fini del nostro tentativo di lettura *laica* della teologia medievale, che a tale procedimento abbiamo associato?

4.

Per rispondere a questa domanda, possiamo rivolgerci più direttamente alla teologia di Scoto. Una riflessione su alcuni aspetti della sua teologia ci può assistere nel tentativo di comprensione della natura chiasmica della teologia di orientamento noetico e dell'importanza di questo fenomeno per un'analisi del discorso teologico in generale. Cerchiamo di chiarire il problema. La teologia ontica ricorre a un linguaggio oggettivante, in terza persona, e dunque mitologizza la concettualità propria della comprensione teologica; essa ipostatizza le sue astrazioni metafisiche e concettuali e ne parla come di realtà di fatto. Di conseguenza, la teologia ontica scambia la pensabilità dell'evento religioso per l'evento stesso e concepisce come evento reale la concettualità del suo manifestarsi. La teologia noetica, invece, riflette primariamente sulla pensabilità dell'evento in quanto distinta dall'evento stesso e concepisce la concettualità del suo manifestarsi come diversa dal principio trascendente che ne determina l'accadere. Essa ricorre a un linguaggio fenomenologico, in prima persona, per evitare l'ipostatizzazione naturalistica della concettualità propria della comprensione teologica e ciò la porta a esprimersi ricorrendo alla figura del chiasmo, nella quale si esprime la convertibilità reciproca del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ontico e del noetico. La struttura categoriale di un linguaggio che intende parlare di forme e strutture trascendentali concepite come realtà eidetiche, di natura intenzionale e prive di realtà di fatto, risulta infatti estremamente problematica: il linguaggio deve parlare oggettivamente di ciò che per principio assume come non oggettivabile. Nell'atto di esprimere e rappresentare una forma noetica esso finisce per presentarla come noematica: per riferirsi a forme concettuali noetiche, e dunque soggettive, il linguaggio non può fare a meno di concepirle come realtà eidetiche puramente formali, e dunque logicamente come *oggettualità*, per quanto prive di realtà di fatto. E ciò conduce necessariamente la teologia noetica a una modalità espressiva di natura chiasmica, che pur distinguendo tra ciò che compete all'atto e ciò che compete all'oggetto del pensare, contempla la convertibilità concettuale delle componenti oggettive e soggettive del pensiero:

The transcendental insights are thus poured into a natural language. This is the paradox of the phenomenological sentence (Satz). This language will of necessity always fall short. All words have a mundane meaning, and we can only go beyond these meanings by using other mundane words. In the language of the phenomenologist, then, there is a necessary internal contradiction between mundane word-meanings and their transcendental sense.⁶⁶

Tale intrinseca contraddittorietà del linguaggio si esprime nel chiasmo. Ma proprio per chiarire la natura concettuale del chiasmo, al di là delle forme linguistiche e categoriali che ne possono costituire l'espressione, ritorniamo a Scoto.

Scoto risponde a questa difficoltà introducendo nella sua teologia la nozione di *virtualitas*. Nel richiamare brevemente la discussione degli autori medievali sull'oggetto primo dell'intelletto, abbiamo già potuto riscontrare il carattere eminentemente noetico della sua teologia. Non dovrebbe quindi sorprendere che anche in essa si ripresenti la figura del chiasmo. È significativo però che, in questi casi, sia proprio la nozione di *virtualitas* a svolgere, nelle spiegazioni proposte, un ruolo essenziale. Vediamo come.

La nozione di *ente*, che per Scoto costituisce l'oggetto primo del nostro intelletto, è una nozione essenzialmente chiasmica, come emerge chiaramente dall'esame della *duplex primitas* che Scoto gli attribuisce:

dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum

*essentialiter, et omnes passionis entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter.*⁶⁷

La figura del chiasmo si manifesta qui esplicitamente nel complicato *gioco di inclusioni*⁶⁸ a cui danno origine rispettivamente le due proprietà della *communitas* e della *virtualitas* su cui si fonda il primato dell'ente. A queste due proprietà astratte corrispondono due diverse forme di conoscenza astrattiva, che Scoto distingue, anch'esse chiasticamente ordinate:

*in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.*⁶⁹

Come si vede, ciò che rende conoscibile la *res* nell'astrazione, il *motivum* della sua conoscibilità, può essere costituito o da una *causa*, o da un *effectus*; la causa contiene *virtualiter* la *res*, in quanto nozione conoscibile o *noetica*; l'effetto la contiene *representative*, perché è costituito dalla *species* o *similitudo* che essa produce nell'anima come propria immagine *ontica*. Il chiasmo si produce manifestamente nell'inversione del rapporto tra la *res* e il suo *esse cognoscibile*, che ne costituisce di volta in volta la *causa* o l'*effectus*.

Anche se *che cosa significa* virtualità e *che cosa significa* essere contenuto virtualmente non è mai spiegato da Scoto compiutamente da nessuna parte⁷⁰, sappiamo dalle sue stesse parole che *continere virtualiter competit causae activae*⁷¹ e che *illud quod est causa alicuius effectus continet ipsum virtualiter*⁷². Poiché qui si tratta di nozioni e della loro virtualità, se ne ricava che la nozione di *virtualitas* è connessa con il *carattere tetico e costitutivo dell'attività noetica in quanto tale*⁷³, ovvero con la produttività dell'intelletto, che *conosce non solo in quanto riceve in sé l'atto intellettuale, ma in quanto concorre con l'oggetto a produrlo*⁷⁴. L'intelletto è dunque attivo nel caso delle nozioni noetiche, che determinano le condizioni di conoscibilità del loro oggetto, mentre è passivo nel caso delle nozioni ontiche che lo contengono in quanto ne sono la rappresentazione o

l'immagine. La *produttività* dell'intelletto viene riconosciuta, per le nozioni noetiche, ammettendo la possibilità che l'oggetto, in quanto conoscibile, vi sia virtualmente contenuto. La dottrina del doppio primato dell'ente tiene conto di questa produttività dell'intelletto e riconosce *l'intima connessione tra l'ente in quanto ente e l'attività dell'intelletto che produce questo concetto*⁷⁵. Il doppio primato si riferisce alla *communitas entis ad sensibile et insensibile*⁷⁶ e assegna all'ente il duplice statuto di nozione ontica e di nozione noetica: in quanto nozione ontica, la nozione dell'ente è contenuta essenzialmente – tecnicamente, come parte essenziale della loro definizione – in tutte le altre nozioni ontiche, mentre le sue *passiones propriae* – tecnicamente, le proprietà che sono convertibili con l'ente, ossia l'uno, il vero e il buono – sono contenute *virtualiter*, ossia noeticamente, nel suo concetto e

*per la generalità massima che a questo compete, sono contenute anche nei concetti ad esso inferiori in modo altrettanto virtuale, ossia come modalità noetiche del loro essere pensati.*⁷⁷

5.

Possiamo ora ritornare al problema della demitizzazione del discorso teologico. Ci siamo chiesti a che cosa conduca l'ἐποχή applicata al discorso teologico di orientamento noetico, la sospensione provvisoria dell'adesione alla credenza, e possiamo ora rispondere che tale lettura *laica* della teologia medievale ci può aiutare a riflettere sulla natura delle strutture trascendentali proprie dell'esperienza religiosa in quanto tale. L'analisi di Scoto della struttura concettuale del chiasmo ci ha condotto al riconoscimento della funzione trascendentale delle nozioni teologiche di natura noetica. In particolare, si è potuta cogliere la differenza tra la *conoscenza ontica delle cose sensibili* e la *conoscenza noetica delle cose sovrasensibili*⁷⁸ e comprendere che la prima non si addice alle seconde e la seconda alle prime. Cercare di attribuire conoscenza ontica alle cose sovrasensibili o per converso conoscenza noetica alle cose sensibili è

assolutamente improprio e comporta un fondamentale errore categoriale. Infatti, come si è visto, le nozioni ontiche presuppongono *una separazione tra l'essere e il rappresentare*, mentre *in una struttura noetica, l'essere è il rappresentare*⁷⁹. E con ciò si è avuto modo di accennare alla paradossalità delle forme linguistiche che cercano di esprimere in una forma che non sia ontica e oggettivante l'identità del pensante e del pensato.

Secondo Bultmann è possibile affrontare questo paradosso con *un linguaggio in cui l'esistenza si esprime ingenuamente* e costruire una *scienza che parla dell'esistenza senza oggettivarla*⁸⁰, una chiarificazione non oggettivante dell'intelligenza dell'annuncio, che si fa *scienza nella misura in cui la scienza serve ad esprimere in parole l'argomento di cui si tratta*⁸¹. Egli ritiene infatti praticabile *una scienza che si occupa di sviluppare metodicamente l'intelligenza dell'esistere che è data insieme all'esistere stesso* e all'obiezione di Jaspers, che gli imputa *il fatto che si vuole riconoscere con oggettività scientifica, attraverso un'analisi esistenziale, ciò che può avere soltanto un senso esistentivo*⁸², risponde che anch'egli non può esimersi *dallo spiegare ciò che chiama chiarificazione dell'esistenza ... che si concretizza soltanto nell'esistere e non è scindibile dalla comunicazione esistentiva; che anch'egli deve renderlo comprensibile nella dimensione dell'universalità e dunque oggettivarlo in dottrina*⁸³. Bultmann pare dunque ammettere una *oggettivazione* della dottrina, anche se non certamente una *dottrina oggettivante*; egli prevede infatti la possibilità di un'analisi fenomenologica⁸⁴ che permetta a chi ne legge le enunciazioni di appropriarsene, *ritenendo di rinvenire in esse una chiarezza sul proprio esistere*; e se di tale *analisi esistenziale* possono senz'altro darsi abusi e fraintendimenti, *non c'è certamente prova della sua impossibilità*⁸⁵.

La soluzione di Bultmann si arresta tuttavia a un'ἐποχή di ordine fenomenologico che sospende le tesi oggettivanti del linguaggio mitico della narrazione religiosa, ma resta pur sempre un discorso teologico che non rinuncia alla propria *professione di fede*⁸⁶ e all'esposizione oggettiva della propria analisi esistenziale, che pure rifiuta di esprimersi in forma oggettivante. Una forma di discorso teologico demitizzante, com'è quello di Bultmann, è infatti una forma

di discorso noetica che esprime in forma non oggettivante l'esperienza dell'autocomprensione esistenziale dell'*incontro*⁸⁷ del credente con *la parola che [lo] interpella*⁸⁸. Revocare l'assenso alla fede che professa significa sospendere il giudizio di esistenza sulla soggettività empirica del credente, ossia operare un'ἐποχή di ordine trascendentale. Quest'operazione *naturalizza* la teologia noetica, che è discorso fenomenologico, in prima persona, la priva del proprio riferimento esistenziale e ne considera la concettualità come l'insieme delle strutture trascendentali dell'esperienza religiosa che intende interpretare. Da questo punto di vista, la demitizzazione della teologia noetica autorizza una valutazione comparativa delle sue forme concettuali, assunte come strutture antropologiche dell'esperienza religiosa in generale. Possiamo così confrontare sul piano gnoseologico la soluzione di Bultmann con altre soluzioni del paradosso dell'autoreferenzialità delle strutture noetiche dell'esperienza religiosa. In questa chiave, e per brevissimi accenni, indichiamo solo alcuni degli esiti possibili di una lettura demitizzante di forme diverse di teologia noetica, non necessariamente cristiane.

Restando a Scotto, egli risponde al problema dell'oggettivazione con l'adozione di un linguaggio *quidditativo* riferito alle *nature comuni*⁸⁹, o essenze, che concepisce come dotate di un'entità loro propria, separata e priva di esistenza di fatto, sia nella mente, sia fuori della mente. Le nature comuni possono *essere assimilate alle nozioni noetiche, o a mere condizioni di pensabilità*⁹⁰ e costituiscono un apparato concettuale del tutto *funzionale* alla sua teologia⁹¹. Come ricorda Joseph Owens, è la concezione della *natura comune* che permette a Scotto la ripresa dell'*argomento anselmiano per l'esistenza di Dio*⁹². In questo modo, *la pensabilità del divino viene a consistere nel costituirsi delle strutture noetiche come oggetti di conoscenza; ma pensare a una struttura noetica come a un oggetto di conoscenza significa oggettivarla, porla in relazione con un atto intenzionale della coscienza che lo coglie come correlato oggettivo e postularne la separazione dall'atto soggettivo dell'intelletto che la costituisce come forma o principio trascendentale di intelligibilità*⁹³. Così, l'oggettivazione delle strutture noetiche in realtà eidetiche di natura intenzionale presta il fianco alla critica di Levinas, secondo cui se

l'uomo è *capace di Infinito*, o *capax Dei*, come afferma Scoto, e se l'uomo *pensa Dio*⁹⁴, lo può fare solo *al di fuori dell'intenzionalità della coscienza*⁹⁵. Tuttavia, e con buon fondamento, Axel Schmidt ribatte a Levinas che se la sua argomentazione può valere per la concezione della conoscenza intenzionale del primo Husserl, nel caso di Scoto non si può affermare che *nella rappresentazione intenzionale l'Altro non venga colto nella sua alterità, ma solo secondo la modalità dell'esperienza conscia*. Infatti *non c'è nessun fondamento nella concezione di Scoto per*

*svalutare il pensiero astratto rivolto alle essenze formali come un pensiero che riassorbe tutto in se stesso, solo che si tenga conto della sua intrinseca limitatezza, che implica già di per sé il rinvio a ciò che va oltre la possibilità di rappresentazione.*⁹⁶

Anche Plotino si era interrogato sulle condizioni che permettono all'attività pensante di fare di se stessa oggetto di conoscenza e si era già posto esplicitamente la domanda,

*Ma se il pensiero dell'Intelligenza (νοῦς) e l'oggetto intelligibile sono una unità sola, in che modo il pensante penserà se stesso?*⁹⁷

E risponde che solo assimilandoci a ciò in cui essere e pensiero non sono separati, a ciò che è *insieme intelligenza ed essere, pensante e pensato*⁹⁸, possiamo realizzare la condizione in cui l'attività pensante riesce a fare di se stessa oggetto di conoscenza:

*conosciamo così noi stessi ... perché ci trasformiamo nell'Intelligenza (νοῦς). E così ... pensare se stesso non è più pensarsi come uomo, ma come un essere [fattosi] completamente diverso, che si è [sol]levato in alto portando il meglio dell'Anima sua.*⁹⁹

Per Plotino, dunque, il superamento della separazione tra l'essere e il rappresentare imposta dal pensiero oggettivante e il raggiungimento

della condizione noetica in cui non si dà separazione tra l'essere e il rappresentare, si possono ottenere solo attraverso la via mistica della *conjunctio* con il νοῦς. Come commenta Philip Merlan,

anche noi (in cui di regola si ha solo una conoscenza di sé di tipo ordinario, nella quale chi conosce e ciò che viene conosciuto restano distinti) possiamo raggiungere la vera conoscenza di sé: Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτῶς γεγνώσας, ὅτε τὰ ἄλλα ἀρεῖς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν¹⁰⁰. L'uomo si trasforma nel νοῦς, quando attraverso il νοῦς vede il νοῦς e per mezzo di quel νοῦς che vede quando diventa νοῦς, raggiunge la piena e vera conoscenza di sé.¹⁰¹

Plotino segue in ciò il peripatetico Alessandro di Afrodisia, il quale dice *l'uomo diventa simile a dio (si divinizza) tutte le volte che la sua intelligenza materiale, la sua capacità di intendere, si trasforma (γίνεται) nell'intelligenza produttiva¹⁰², il νοῦς ποιητικός, l'intelligenza sempre in atto che rende possibile l'intellezione. Ma la stessa idea si ritrova nel cristiano Nicolò Cusano, che identifica la divinizzazione con la potestà della filiazione di Dio, la quale è data ai credenti, se essi accolgono il verbo divino¹⁰³: penso che la filiazione di Dio non sia che la deificazione, la quale ... è lo stato finale di perfezione¹⁰⁴ che si realizza nell'intelletto, quando ... egli stesso diventa Dio e s'accorge di essere simile a lui¹⁰⁵; e ciò, per l'intelletto, significa anche apprendere se stesso nella verità e pensare che nulla può essere al di fuori di se medesimo, ma che tutte le cose in lui sono lui stesso¹⁰⁶, un'immagine, questa, che richiama l'idea plotiniana del νοῦς che ha tutto in se stesso¹⁰⁷. Tuttavia il Cusano pensa che la forza dell'anima nostra può salire in alto, alla perfezione dell'intelletto, in quanto crede per un atto di fede¹⁰⁸ e come Scoto ritiene che a noi uomini, nella condizione mondana in cui ci troviamo *pro statu isto* non sia possibile raggiungere l'immediata e diretta intuizione della verità¹⁰⁹, quella che si denomina anche cognizione di Dio e del Verbo, o visione intuitiva¹¹⁰, perché ne potremo godere solo quando saremo sciolti dal mondo¹¹¹. Ma qui importa soltanto, revocando provvisoriamente l'adesione alla fede del credente, mettere in luce la*

comunanza o la diversità delle strutture noetiche e del modo in cui si può dare l'intuizione del loro stesso costituirsi nell'esperienza religiosa. Sicché a questi testi possiamo accostare anche l'affermazione di Lutero, secondo cui l'*azione di Dio* ci dona un nuovo tipo di *autocomprensione*¹¹²: *et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire, et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem*¹¹³.

6.

In conclusione, quale risultato possiamo rivendicare alla nostra indagine? A proposito dello *statuto* del discorso teologico, abbiamo potuto mettere in luce gli esiti diversi e per molti versi assolutamente discordanti, che possono essere prodotti dall'adozione di un linguaggio fondato sull'uso di nozioni ontiche, ovvero di un linguaggio che fa ricorso ad adeguate nozioni noetiche. Si è visto che l'impiego di nozioni noetiche richiede l'introduzione di appropriate categorie semantiche e che l'ignoranza di questo fatto conduce a perniciosi errori categoriali, che possono stravolgere l'intenzione originaria della narrazione religiosa. Da questo punto di vista, la *demitizzazione* del linguaggio religioso può essere considerata come la rettifica di un fondamentale errore categoriale.

A proposito invece dell'*oggetto* del discorso teologico, abbiamo potuto osservare che il ricorso a una concettualità di natura ontica può condurre all'ipostatizzazione naturalistica di nozioni metafisiche astratte e alla loro identificazione con le potenze di origine trascendente, che il credente avverte come influenti sulle condizioni particolari e determinate della sua esistenza personale. Si è visto invece, per converso, che l'interpretazione della situazione esistenziale del credente attraverso una concettualità di ordine noetico, risultato della demitizzazione, permette di riflettere, attraverso un'appropriata forma di *ἐποχή*, sul prodursi delle forme costitutive di natura antropologica e trascendentale che conducono all'intelligenza delle diverse manifestazioni dell'esperienza religiosa in quanto tale.

L'indagine svolta ci permette anche di trarre alcune conclusioni riguardanti il metodo applicato e la possibilità di impiegarlo per una lettura *laica* della teologia medievale. L'analisi qui proposta si è

deliberatamente fondata sull'applicazione di un procedimento di *demitizzazione*, inteso come forma specifica di ἐποχή, applicata all'atteggiamento esistentivo del credente nei confronti tanto del testo religioso, quanto della teologia che lo interpreta. Si è così potuto osservare che al linguaggio della Scrittura, o al testo religioso in generale, sembra appropriato applicare un'ἐποχή di ordine fenomenologico, poiché esso costituisce l'annuncio di un'evento, che consiste nell'*azione di Dio nel mondo*¹¹⁴, mentre al discorso teologico sembra appropriato applicare un'ἐποχή di ordine trascendentale, poiché esso consiste nell'espressione della *concettualità*¹¹⁵ della Scrittura. Nel primo caso si tratta di *demitizzare* il linguaggio dell'annuncio, ricavandone un'*interpretazione esistenziale*¹¹⁶, di riportare cioè alle condizioni determinate dell'esistenza, al significato che esso assume per me, l'annuncio dell'azione di Dio nel mondo; nel secondo caso, invece, *demitizzare* il linguaggio della teologia significa risalire alle condizioni costitutive di ordine trascendentale dell'*intelligenza dell'esistere* che si dà *in uno con l'esistere stesso*¹¹⁷, ossia considerare l'esposizione metodica dell'intelligenza della Scrittura come espressione di una pura e semplice forma assoluta dell'esperienza, al di là del suo riferimento religioso particolare e potenzialmente mitico.

In quanto la teologia venga così concepita come *autocomprensione esistentiva (existentielles Selbstverständnis)*¹¹⁸ essa è *intelligenza prescientifica*¹¹⁹ e condizione concreta della mia soggettività empirica. Solo un'ἐποχή di ordine trascendentale può svincolarla dall'adesione personale, *esistentiva*, alla credenza e trasformarla in conoscenza *esistenziale*¹²⁰, effettivamente scientifica – e dunque, come tale, *laica* – di una forma specifica, quella religiosa, dell'agire proprio della soggettività trascendentale. Del discorso teologico può così essere preso in considerazione solo il fondamento puro e semplice della sua intenzione significativa, che viene quindi valutata indipendentemente dal proprio correlato religioso determinato e riportata alle sue specifiche condizioni costitutive di ordine trascendentale.

Alla luce di queste considerazioni, non possiamo esimerci, in chiusura, dal porre la questione se una storiografia del pensiero medievale pienamente consapevole di sé e del proprio compito possa

prescindere da un'adeguata comprensione del discorso teologico e da una precisa presa di posizione di fronte all'intero spessore teorico del problema che esso solleva. Sicché – ci pare di poter concludere – è proprio una lettura *laica* del pensiero e della teologia medievale che ci impegna, si direbbe quasi paradossalmente, a cogliere nella sua essenza profonda il senso intimo del discorso religioso e delle forme storicamente date della sua concreta concettualizzazione. Ma non è forse proprio dell'essenza del laicismo l'atto di respingere ogni forma di chiusura e di cecità culturale e di vivere invece nel paradosso della comprensione?

- 1 P. Vignaux, *Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie*, in *De saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 53-54.
- 2 Cfr. G. Bosetti, *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Rizzoli, Milano 2009.
- 3 Cfr. G. Ryle, *Categories*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", New Series, 38 (1937-1938), pp. 189-206 e Id., *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1951 (ed. orig. 1949).
- 4 G. Ruggieri, *Lo statuto della teologia nel '900*, in M. Faggioli, A. Melloni (eds.), *Religious Studies in the 20th Century. A survey on disciplines, cultures and questions*, International Colloquium Assisi 2003, LIT, Münster 2006, pp. 149-63; p. 149 (corsivo mio).
- 5 Cfr., in particolare, R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in *Kerygma und Mythos*, II. Band, hrsg. v. H.-W. Bartsch, Reich, Hamburg 1952, pp. 179-208; trad. it. *Sul problema della demitizzazione*, in Id., *Nuovo testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, a cura di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970, pp. 175-233.
- 6 R. Bultmann, *Wissenschaft und Existenz*, in F. Buri (ed.), *Ehrfurcht vor dem Leben: Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Paul Haupt, Bern 1954, pp. 30-43; p. 43.
- 7 Ivi, p. 42.
- 8 Ivi, p. 43.

- 9 W. Kasper, «Uno della Trinità ... ». *Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria*, in *La Teologia in Discussione*, a cura di S. Sorrentino, Atti del Convegno 1-12 dicembre 1986, Guida, Napoli 1991, pp. 57-81; p. 59.
- 10 M. Luther, *Predica 520 del 14 maggio 1525*, Weimarer Ausgabe 16, 228.
- 11 Ph. Melanchthon, *Loci Communes rerum theologiarum seu Hypotyposes theologicae*, in *Melanchthons Werke*, II. Band, 1. Teil, hrsg. von H. Engelland, C. Bertelsmann, Gütersloh 1952, p. 7 (ed. orig. 1521).
- 12 Cfr. Saint Anselme de Cantorbéry, *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion*, texte et traduction par A. Koyré, Vrin, Paris 1930, p. 203.
- 13 K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, 3 ed., EVZ-Verlag, Zurich 1966, p. 69 (ed. orig. 1931), citato qui nella trad. it. di V. Vinay, in K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, Silva, Milano 1965, p. 110.
- 14 Cfr. *supra*, nota 4.
- 15 R. Bultmann, *Neue Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, originariamente in Id., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Evang. Verl. A. Lempp, München 1941, poi in *Kerygma und Mythos*, I. Band, hrsg. v. H.-W. Bartsch, Reich und Heidrich, Hamburg 1948, pp. 15-53, trad. it. *Nuovo testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*, in Id., *Nuovo testamento e mitologia ... cit.*, pp. 101-174; p. 128.
- 16 Id., *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 180.
- 17 Ivi, p. 183.
- 18 Ivi, p. 180.
- 19 Ivi, p. 185.
- 20 Ivi, p. 188.
- 21 Ivi, p. 187.

- 22 G. Ryle, *The Concept of Mind ... cit.*, p. 8: *The logical type or category to which a concept belongs is the set of ways in which it is logically legitimate to operate with it.*
- 23 *Ibidem*; cfr. inoltre ivi, *Descartes' Myth*, pp. 11-24.
- 24 Ivi, p. 22.
- 25 Anselmus, *De grammatico* 11, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, apud Thomam Nelson et filios, Edimburgi 1946, I 156, pp. 8-9.
- 26 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 189.
- 27 Ivi, p. 194.
- 28 Ivi, p. 196.
- 29 Ivi, p. 187.
- 30 P. Vignaux, *Leggere oggi Duns Scoto*, in Id., *La filosofia nel Medioevo*, Laterza, Bari 1990, pp. 167-68.
- 31 Johannes Duns Scotus, *De anima*, q. 21 n. 1 (ed. Vivès, III 612).
- 32 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, prol. p. I q. un. n. I (ed. Vat., I 2): *primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens.*
- 33 E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, p. 45.
- 34 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I d. 3 p. 1 q. 3 n. 186 (ed. Vat., I 113): *nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum.*
- 35 H. Corbin, *Philosophie iranienne et Philosophie comparée*, Académie impériale Iranienne de Philosophie, Téhéran 1977, Engl. transl., *The Concept of Comparative Philosophy*, transl. by P. Russell, Golgonooza Press, 1981, http://www.scribd.com/doc/info/20554159?access_key=key-15rqj429j6oo4uw3dtoq (23.11.2009), p. 7.

- 36 H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 2^e ed., Flammarion, Paris 1976, p. 97. Per l'introduzione di questa nozione Corbin si richiama all'opera di Etienne Souriau: cfr. in particolare, E. Souriau *L'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, pp. 169-171.
- 37 K. Jaspers, *Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort*, in Id. u. R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, München 1954, trad. it., *Replica alla risposta di Rudolf Bultmann*, in Id. e R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 151-206; p. 184.
- 38 R. Bultmann, *Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers*, in K. Jaspers u. Id., *Die Frage der Entmythologisierung ... cit.*, trad. it., *Sul problema della demitizzazione. Risposta a Karl Jaspers*, in K. Jaspers u. Id., *Il problema della demitizzazione ... cit.*, pp. 131-149; pp. 140 e 148-149.
- 39 P. Lory, *Henry Corbin, explorateur des terres d'émeraude*, in "Symbole" 1 (2007), <http://rosamystica.kazeo.com/?page=rubrique&idr=249054> (23. 11.2009).
- 40 D. Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, in *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, a cura di p. S. Casamenti o.f.m., Atti del Convegno di Studi Bologna 18-20 febbraio 1993, Edizioni Francescane, Bologna 1994, pp. 121-158; p. 143.
- 41 Th. De Boer, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Van Gorcum, Assen 1966, Engl. transl. by Th. Plantinga, *The Development of Husserl's Thought*, M. Nijhoff, The Hague 1978, p. 372; cfr. E. Husserl, *Husserliana*, Bd. 1., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. u. eingel. v. S. Strasser, Nijhoff, Dordrecht 1950, p. 101.
- 42 H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964, pp. 19 e 344.
- 43 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 196.
- 44 H. Corbin, *L'imagination créatrice ... cit.*, pp. 21 e 157.
- 45 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 189.

- 46 D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo: Ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna - CLUEB, Bologna 2009 (Preprint, 29), pp. 9-21; p. 10.
- 47 D. W. Congdon, Review of R. D. Dawson, *The Resurrection in Karl Barth*, Ashgate, Aldershot 2007, in Centre for Barth Studies, Reviews, <http://libweb.ptsem.edu/collections/barth/reviews/resurrectioninbarth.aspx?menu=296&subText=468&disclaimer=668> (09.05.2009).
- 48 R. D. Dawson, *op. cit.*, p. 87.
- 49 D. W. Congdon, *op. cit.*
- 50 G. Ruggieri, *op. cit.*, p. 159.
- 51 *Ibidem.*
- 52 Il termine *naturalizzazione* è usato qui nel senso introdotto, tra gli altri, da Francisco Varela: cfr. J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford University Press, Stanford CA 1999; e sul tentativo di Varela di naturalizzare la fenomenologia di Merleau-Ponty cfr. A. Cléret, *Varela lecteur de Merleau-Ponty. L'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne*, in R. Barbaras et J. Russon (eds.), *Merleau-Ponty. Science et philosophie - Science and philosophy - Scienza e filosofia*, in "Chiasmi International" 8 (2006), Vrin, Paris – Mimesis, Milano – University of Memphis, Department of philosophy, Memphis TN, pp. 85-125.
- 53 Per la differenza *stabilita da Heidegger (Sein und Zeit, §§ 4, 9)* tra i termini *esistenziale (existential)* ed *esistentivo (existentiell)*, inteso il primo come *determinazione costitutiva dell'esistenza*, che è *compito dell'ontologia di determinare in quanto scienza obiettiva che ne considera i tratti essenziali*, e il secondo come *comprensione che ogni singolo uomo ha della sua propria esistenza in quanto decide sulle possibilità che la costituiscono o sceglie fra esse*, cfr. la voce *Esistenziale, esistentivo*, di N. Abbagnano, in Id., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1964, pp. 310-311.

- 54 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, pp. 197-98.
- 55 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, IV ed. riveduta a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003, p. 229 (ed. orig. 1964).
- 56 Cfr. K. Barth, *Fides quaerens intellectum ... cit.*, e D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo ... cit.*
- 57 K. Barth, *Fides quaerens intellectum ... cit.*, pp. 48-49, trad. it. cit., pp. 73-74.
- 58 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 196.
- 59 K. Barth, *Fides quaerens intellectum ... cit.*, p. 43, trad. it. cit., p. 65.
- 60 Ivi, p. 44, trad. it. cit., p. 66.
- 61 Ivi, p. 43, trad. it. cit., p. 64.
- 62 Ivi, p. 44, trad. it. cit., p. 66.
- 63 *Ibidem.*
- 64 Ivi, p. 47, trad. it. cit., pp. 70-71.
- 65 Ivi, p. 49, trad. it. cit., p. 75.
- 66 Th. de Boer, *The Development of Husserl's Thought ... cit.*, p. 374; le citazioni sono tratte da E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in "Kant-Studien" 38 (1933), pp. 321-383; p. 381 sgg.
- 67 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I d. 3 p. 1 q. 3 n. 137 (ed. Vat., III 85).
- 68 P. Vignaux, *Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez Jean Duns Scot*, in *Celui qui est*, éd. par A. de Libera et É. Zum Brunn, Éditions du Cerf, Paris 1986, p. 119.

- 69 Johannes Duns Scotus, *Quodlibeta*, q. 13 n. 10 (ed. Vivès, XXV 522), sottolineature aggiunte.
- 70 L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 16), Aschendorff, Münster 1979, p. 329.
- 71 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I d. 3 p. 3 q. 3 n. 556 (ed. Vat., III 332).
- 72 Johannes Duns Scotus, *Lectura*, I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 376 (ed. Vat., XVI 371).
- 73 D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo ... cit.*, p. 16.
- 74 E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo ... cit.*, p. 170.
- 75 L. Honnefelder, *Ens inquantum ens ... cit.*, p. 394.
- 76 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I d. 3 p. 1 q. 3 n. 182 (ed. Vat., III 110).
- 77 D. Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo ... cit.*, p. 141.
- 78 *Ivi*, p. 125.
- 79 *Ivi*, pp. 141-42.
- 80 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 194.
- 81 *Ivi*, p. 197.
- 82 K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in Id. u. R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung ... cit.*, trad. it., *Verità e danno della demitizzazione bultmanniana*, in Id. e R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione ... cit.*, pp. 63-130; p. 73.
- 83 R. Bultmann, *Risposta a Karl Jaspers ... cit.*, p. 141.
- 84 *Ibidem*.

- 85 Ivi, pp. 141-142.
- 86 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 196.
- 87 R. Bultmann, *Risposta a Karl Jaspers ... cit.*, p. 143.
- 88 Ivi, p. 149.
- 89 Cfr. D. Buzzetti, *Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus*, in *Metaphysica sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del XIV Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale Bari 9-12 giugno 2004, a cura di P. Porro, Brepols, Turnhout - Pagina, Bari 2005 ("Quaestio" 5), pp. 543-557.
- 90 D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo ... cit.*, p. 19.
- 91 D. Buzzetti, *Common Natures ... cit.*, p. 555.
- 92 J. Owens, *Common Nature. A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, in "Mediaeval Studies" 19 (1957), pp. 1-14; p. 14.
- 93 D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo ... cit.*, p. 20 sgg.
- 94 E. Levinas, *Sur l'idée de l'infini en nous*, in *Entre nous*, Grasset, Paris 1991, p. 246.
- 95 R. Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Éditions de l'éclat, Paris 2006, p. 51.
- 96 A. Schmidt, *Staunen und Verstehen*, in "Theologie und Glaube", 89/4 (1999), pp. 514-537; p. 536.
- 97 Plotinus, *Enneades*, V 3.5, 31-32: Ἀλλ' εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ἓν, πῶς διὰ τοῦτο τὸ νοοῦν νοήσει ἑαυτό; trad. it. di G. Faggin, in Id., *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, p. 827.
- 98 Ivi, V 1.4, 31-32: ὁμοῦ νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον (trad. it. cit., p. 799).

- 99 Ivi, V 3.4, 4-13: Καὶ γινώσκομεν δὲ αὐτοὺς ... ἧ̃ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς ... κἀκεῖνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αἴ̃ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον (trad. it. cit., p. 825).
- 100 Ivi, V 3.4, 28-29: *Siamo diventati davvero il voũs quando, abbandonato tutto il resto che ci è proprio, grazie a lui vediamo lui, e proprio nel vedere lui vediamo noi stessi* (trad. mia).
- 101 Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the Aristotelian and Neoplatonic tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1963, p. 80 sgg.
- 102 Ivi, p. 16.
- 103 Nicolò Cusano, *De filiatione Dei*, [51].5-9, h IV, p. 37: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius (Giovanni 1.12)*, trad. it. di G. Santinello, in Nicolò Cusano, *Scritti filosofici*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1980, II, p. 99.
- 104 Ivi, I 52.2-4; p. 99.
- 105 Ivi, II 6-12; p. 105.
- 106 Ivi, III 64.10-12; p. 111.
- 107 *Enneades*, V 1.4, 13: πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων (trad. it. cit., p. 799).
- 108 Nicolò Cusano, *De filiatione Dei* ... cit., I 53.12-14; p. 101.
- 109 Ivi, I 54.14; p. 103.
- 110 Ivi, I 52.4.5; p. 99.
- 111 Ivi, I 54.11-12; p. 101.
- 112 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione* ... cit., p. 219.
- 113 M. Luther, *Schol. ad Rom.*, 3.5, ed. Ficker, pp. 67, 21-23.

114 R. Bultmann, *Sul problema della demitizzazione ... cit.*, p. 190.

115 Ivi, p. 196.

116 Ivi, p. 188.

117 Ivi, p. 197.

118 Ivi, p. 199.

119 Ivi, p. 200.

120 Cfr. *supra*, nota 53.