

Scienza, filosofia, teologia: una rete di rapporti da precisare criticamente

Sulla base di un lungo saggio del teologo contemporaneo Giuseppe Angelini, vengono presi criticamente in esame i rapporti da lui istituiti tra ambito della ricerca scientifico-sperimentale, ambito della riflessione filosofica e ambito della prospettiva teologico-rivelata.

Premessa

Queste riflessioni critiche, lo diciamo subito in esordio, sono provocate dalla relazione di Giuseppe Angelini,¹ pronunciata presso l'Archivio antico dell'Università di Padova, (12 dic. 2003), in occasione del 50° anniversario della rivista *Studia Patavina*,² (1903 – 2003), ed ora apparsa in apertura del n. 2 (maggio-giugno 2005) della rivista con il titolo: *Il sapere teologico tra scienza e confessione della fede*.³

Gli scritti di G. Angelini sono sempre stimolanti e richiedono da chi non condivide certe sue tesi una franca discussione che, peraltro, permette di approfondire consensi e dissensi in modo arricchente. In questo spirito presentiamo questi nostri rilievi nella speranza di non far sprecare tempo a chi ci vorrà leggere.

G. Angelini esordisce richiamando opportunamente la “strategicità” di questo tema nella vicenda della *teologia* moderna e contemporanea e la “sistemazione” che tale rapporto (tra sapere scientifico e fede cristiana) aveva trovato ai tempi del Concilio Vaticano I (1869-70).

“Tale *sistemazione* – precisa Angelini – procedeva dall’assunto pregiudiziale di una netta *distinzione* tra ragione e fede; essa era possibile in quanto veniva accordato alla ragione il credito di valere quale principio di sapere *autonomo*, e di un sapere, a suo modo competente, in ordine alla stessa conoscenza di Dio.

Alla *teologia naturale*⁴ era riconosciuto il compito di assolvere ad una funzione preambolare per rapporto allo stesso sapere della fede cristiana, e dunque della teologia. La ragione, intesa invece quale mera facoltà dell’universale, assolveva poi a un compito *anche interno* al sapere della fede: essa doveva illuminare il nesso tra i misteri; tale compito era inteso e praticato quale compito soltanto *logico*, riferito cioè ai discorsi”.⁵

Delineata con queste parole la “sistemazione” vigente nella cosiddetta “stagione dell’apologetica”, Angelini passa subito ad indicare “il compito radicale della teologia *odierna*” che – a suo dire – dovrebbe essere nientemeno che: “quello di *confutare l’assunto che la ragione sia il principio di un ordine di conoscenza*”.

Ad immediata delucidazione di questa impegnativa affermazione, quasi non fosse già chiaro quanto da lui asserito, Angelini aggiunge: “Non sussiste (*sic*) alcun vero sapere che possa essere qualificato come *sapere della ragione*; il sapere è sempre e solo

¹ Preside della Facoltà Teologica dell’Italia settentrionale (Milano), nota anche come “Scuola teologica milanese”.

² “Rivista di scienze religiose” pubblicata a Padova, Via del Seminario, 29. 35122 Padova.

³ Il testo della importante relazione del Prof. Giuseppe Angelini occupa le pp. 359-379, di detto numero della rivista.

⁴ O, più esattamente, alla *teologia filosofica* che, come tale, implica un preciso riferimento alla realtà *naturale*, ivi compreso l’uomo.

⁵ Angelini, *Il sapere teologico ecc.* cit. p. 359. D’ora in poi citeremo il saggio con il solo nome di: Angelini, seguito dal numero della pagina.

dell'uomo; e in quanto tale esso rimanda di necessità alla *fede*, o – comunque ci si voglia esprimere – a una *determinazione libera dell'uomo stesso*".⁶

Angelini concede che: "un'affermazione tanto perentoria suscita prevedibili sospetti e resistenze" e interpreta tali "resistenze" come "il riflesso di obiettive ragioni di equivoco alle quali l'affermazione sopra proposta di fatto si espone", ma a tutto questo egli contrappone questo rilievo, da lui ritenuto.....risolutivo: "Noto peraltro – scrive Angelini – che a un *preteso* (sic) sapere della mera ragione oggi ormai(!) viene accordato credito assai scarso dalla generalità degli indirizzi filosofici contemporanei", mentre "il credito rimane alto nelle forme dei discorsi pubblici e dunque del dibattito civile". Sempre Angelini aggiunge che: "Tale credito accordato a un *preteso sapere della ragione* è – secondo lui – da intendere come riflesso della preoccupazione di legittimare la *laicità civile*; dunque(!), la possibilità di un consenso pubblico *etsi Deus non daretur*".⁸

Come si vede, per Angelini, sarebbe ormai pacifico che al "preteso sapere della ragione" verrebbe "accordato" negli "indirizzi filosofici contemporanei" (post-moderni) un "credito assai scarso", mentre tale "credito" sarebbe accordato alla detta "ragione", solo per "legittimare la *laicità civile*", con la possibilità di un vago consenso pubblico sull'ipotesi *etsi deus non daretur*.

I) Chiarimento su un rilevante equivoco teoretico e gnoseologico

Di fronte a questa presentazione sul "sapere" e sull'*assunto* - per Angelini da *confutare!* - che cioè: "la ragione sia il principio di un ordine di conoscenza", *perché* non sussisterebbe alcun "sapere" qualificabile come "sapere della ragione", in quanto "il sapere è sempre e solo *dell'uomo*", e quindi.....rimanderebbe a una "determinazione libera dell'uomo stesso", basterà rilevare, proprio sulla scorta degli "indirizzi filosofici *contemporanei*" (qui evocati da Angelini), che solo uno che non conosca alcuna vicenda filosofica terrena e storica, può avere il..... coraggio di "confutare" che: "la ragione sia il principio di un ordine di conoscenza" e di sostenere una tesi secondo cui: "*non* sussiste alcun vero *sapere*", qualificabile come sapere della ragione", per il motivo che: "il sapere è sempre e solo dell'uomo"!

A chi scrive sembra che *supporre*, anche solo per dannata ipotesi, che possa mai esistere un "sapere della ragione" che sia.....isolabile *dall'uomo*, quasicchè potesse darsi un "sapere della ragione" che *non* sia *sempre e solo dell'uomo*, è una tesi teoretica che denuncia un radicale stravolgimento del pensiero filosofico e una....deprecabile, dimenticanza del lungo travaglio, gnoseologico ed epistemologico, che ha afflitto tutto il corso della filosofia dell'età moderna sino a quella che – come si sa – Bontadini ha giustamente chiamato: "l'*esplosione* del gnoseologismo nella *Critica* kantiana",⁹ indicando poi il pertinente passaggio gnoseologico e teoretico all'idealismo hegeliano, al successivo attualismo gentiliano ed alla agguerrita fenomenologia husserliana e posthusserliana dei nostri giorni.

Sappiamo bene che Angelini – in accordo con altri esponenti della "Scuola teologica milanese",¹⁰ - sostiene che la capacità conoscitiva umana *non* si esercita senza l'apporto della volontà e della libertà *dell'uomo*, ma affermare questo non infirma

⁶ Angelini, p. 359-60.

⁷ "deus" è scritto in minuscolo!

⁸ Angelini, p. 360.

⁹ Cfr. Gustavo Bontadini, in *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, Brescia, 1952; (pp. 145-245). Rinviamo anche ad un nostro saggio recente: *Kant nell'interpretazione di Bontadini e in alcune interpretazioni più recenti*, in : "Aquinas", Roma, (a. XLVII), 2004, n. 3; (pp.671-684).

¹⁰ Quella della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, con sede a Milano e altre sedi staccate.

affatto l'esercizio logico e critico della *ragione* umana, che sa benissimo che "*intellectus humanus luminis sicci non est*", proprio da quando Aristotele (e con lui il miglior pensiero medievale) ha rilevato che: "ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza dei sensi" (*omnis nostra cognitio initium a sensu sumit*) e che: "la nostra anima (*psyché*) senza *fantasmi* non pensa alcunchè", anche se poi la capacità conoscitiva umana procede sino all'universalità del *sapere* concettuale.

Quello stesso sapere concettuale che è necessario poi per elaborare la stessa dottrina *teologica*, a cominciare dal famoso *Prologo* giovanneo: "*In principio era il Logos.....*".

Per quanto ci riguarda abbiamo già avuto modo di esporre e di motivare il nostro dissenso sulla concezione del "*cogito*" (cartesiano), presentato da esponenti della suddetta "Scuola teologica milanese" come qualcosa di teoreticamente astratto e di asfittico¹¹, mentre esso sarebbe da intendere come "*cogito*" pratico e non "teorico".

Basterà qui ricordare che lo stesso Cartesio, quando nelle sue famose *Meditationes de prima philosophia* (1641) presenta il "*cogito*" si premura di chiarire:

« Sed quid igitur sum? *Res cogitans*.¹² Quid est hoc? Nempe *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens* », e poche pagine dopo: « Ego sum *res cogitans*, id est *dubitans, affirmans negans, pauca intelligens, multa ignôrans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens* ». ¹³

Dove si vede agevolmente che il « *cogito* » per Cartesio non era affatto una "ragione" astratta e asfittica, ma era (ed è) ricco di tutta l'esperienza conoscitiva vissuta dall'*io penso*, e in questo senso egli è stato visto come "il padre dell'idealismo" e ripreso, per queste sue tematiche fenomenologiche, secoli dopo nelle "Meditazioni cartesiane" di Husserl.

A chi scrive appare *impossibile* immaginare (o, meglio: pensare) la "ragione" e il "sapere" come scissi dalla *coscienza* dell'uomo (*Bewusstsein*) e dalla *consapevolezza* che l'uomo concreto possiede, proprio quando, con Cartesio, si supera e si liquida ogni "dubbio" e l'ipotesi stessa del "genio maligno" con la certezza *indubitabile* del "*cogito*". Come è stato ben detto: nell'affermazione indubitabile del "*cogito*" pensiero ed essere coincidono¹⁴ e si implicano vicendevolmente in una consapevolezza personale innegabile.¹⁵

Se si tiene presente ciò che implica un'esatta formulazione della tesi della *intenzionalità conoscitiva umana*, riproposta, dopo Hegel, dall'attualismo gentiliano, dalle analisi fenomenologiche della *coscienza* condotte da Husserl e dalle coeve analisi dei "dati immediati della coscienza umana" di H. Bergson, che presenta la "coscienza" come *durata reale*, contro la nozione scientifico-sperimentale del tempo definito solo in

¹¹ Cfr. A. Marchesi. *Filosofia e teologia: quale rapporto?*, ed. Fr. Angeli, Milano, 1999; in particolare pp. 15-63 e pp. 102-149.

¹² Nei *Principia philosophiae* Cartesio aveva infatti precisato: "Cogitationis nomine intelligo ea omnia quae nobis consciis in nobis fiunt quatenus in nobis eorum conscientia est". (Cfr. ediz. Adam-Tannery, vol. VIII, p. 7).

¹³ *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II, (Cfr. ed. Vrin. Paris, 1949; p. 29 e p. 34).

¹⁴ Qui è possibile istituire un punto di incontro con le tipiche tesi di Parmenide sulla "identità (*tautòn*) di pensiero e di essere", da lui giustamente posta a fondamento del processo conoscitivo umano.

¹⁵ Anche se, nel prosieguo della sua prospettiva *gnoseologica*, Cartesio è rimasto poi vittima di una sfiducia nei confronti della *capacità sensitiva* umana (sfiducia presente anche nella gnoseologia di s. Agostino) alla quale Cartesio riteneva di ovviare - come si sa - affidandosi alla veracità di Dio creatore che avrebbe garantito la validità delle nostre conoscenze *sensibili* con il cosiddetto "passaggio-itinerario": dal *cogito* a Dio e quindi da Dio al *mondo sensibile*.

Certo che se si traduce, con pessima sensibilità teoretica, l'espressione cartesiana "*res cogitans*" con "cosa pensante", e non - come di deve! - con "realtà pensante", sicuramente si stravolge tutto il significato teoretico e ontologico della riflessione *antropologica* cartesiana su questo punto essenziale e si banalizza un'analisi fenomenologica, che invece merita tutta la nostra attenzione.

funzione dello spazio ($t = s/v$), si ha il quadro di una indicazione tutt'altro che superficiale e improvvisata dell'*Io penso* e del "cogito".

Si ricordi poi che il *sapere dell'uomo* è proprio quello che rileva come il "principio di non contraddizione" sia, ad un tempo, principio e condizione irrefutabile di qualsiasi *pensare e dire* significativa e, insieme, esso costituisca un livello di *incontrovertibilità assoluta della sua validità, giacchè* – come ricordava Aristotele – "Colui che abbatte la parola (pretendendo di eliminarla come invalida), fonda la parola", perché ha bisogno di essa, *anche* per (tentare di) formulare la sua supposta "condanna". Chi non accetta il "principio di non contraddizione", deve ridursi "simile ad un tronco" cioè come un vegetale che non parla.

Due passi filosofici da meditare

Non si dimentichi infine che proprio Kant, aprendo con questo celebre passo la via al successivo "idealismo tedesco", aveva scritto:

"L'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le *mie* rappresentazioni; chè altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione *o sarebbe impossibile, o, almeno per me*¹⁶ *non sarebbe*".¹⁷

Parimenti non va dimenticato quanto, a proposito della *primalità dell'io pensante e cosciente di sé*, aveva affermato, secoli prima, Tommaso d'Aquino scrivendo: "...i rapporti di amicizia che sono verso altri derivarono dai rapporti di amicizia che sono diretti verso se stessi, in via generativa, giacchè come chiunque è noto a se stesso prima di un altro, e prima di Dio (*sicut quilibet sibi prius est notus quam alter et quam Deus*), similmente anche l'amore (*dilectio*) che ciascuno ha verso se stesso viene prima di quell'amore (*est priore ea dilectione*) che uno ha verso altri, in via generativa".¹⁸

Analogamente in un passo delle *Quaestiones disputatae de veritate* si legge: "Che qualcosa non esista si può intendere in due modi: uno può pensare di non essere esistito in un dato tempo (*cogitat se aliquando non fuisse*), oppure in modo tale che a questa conoscenza si aggiunga un consenso consapevole: in questo modo *nessuno può pensare, con assenso consapevole, di non esistere; infatti per il fatto che pensa qualcosa, avverte che lui esiste (sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse)*".¹⁹

Non si può pensare qualsiasi cosa, senza che ciò implichi *ipso facto* la percezione del proprio esistere.

Pertanto le *presunte* contrapposizioni tra il "sapere della ragione" e il "sapere dell'uomo", presentate da Angelini come pertinenti, sono prive di ogni serio fondamento e possono essere accantonate come fuorvianti e fittizie.

Il fatto è che per gli esponenti della citata "Scuola teologica milanese" non è accettabile la nota "distinzione" (che *non* è affatto: separazione e/o contrapposizione, ma legittima coordinazione) tra ambito della "conoscenza razionale" e ambito delle "conoscenze delle verità rivelate", distinzione che è stata ripresentata²⁰ nella Costituzione dogmatica

¹⁶ Inteso come essere cosciente e conoscente.

¹⁷ E. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Analitica trascendentale, § 16, Cfr. ediz. it. a cura di G. Gentile, riveduta da V. Mathieu, Universale Laterza, Bari, 1966; (2 voll), Qui vol. I, p. 132.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze*, lib. III, dist. 29, q. 1, art. 3, *ad 3um*. Avremo modo di tornare su questo passo, nelle pagine finali.

¹⁹ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, art. 12, *ad 7um*.

²⁰ Diciamo "ripresentata", giacchè essa era già stata chiaramente esposta da Tommaso d'Aquino sia nelle "questioni" iniziali della *Summa theologiae*, sia nei capitoli iniziali della *Summa contra Gentes*, almeno per chi sa quale sia il valore di questo grande pensatore medievale!

Dei Filius del concilio “Vaticano I” e che è stata altrettanto esplicitamente richiamata nella recente (1988) Enciclica di Giovanni Paolo II: *Fides et ratio*, là dove si legge: “Il concilio Vaticano I, sintetizzando e riaffermando in modo solenne gli insegnamenti che, in maniera ordinaria e costante il magistero pontificio aveva proposto ai fedeli, mise in evidenza (*lucide edixit*) quanto siano inseparabili e insieme distinte (*lucide edixit quam inseparabiles sint simulque plane seiunctae*) la *conoscenza naturale di Dio* e la *Rivelazione*, la *ragione* e la *fede*”.²¹

E’ quindi vero, quanto anche Angelini ammette, che alla “*teologia naturale* era riconosciuto il compito di assolvere ad una funzione *preambolare* per rapporto allo stesso sapere della fede cristiana e dunque della *teologia*”,²² senonchè Angelini poi *pretende* di sostenere, *contro tale motivata sistemazione dei rapporti tra ragione umana e fede*, che: “il compito radicale(!) della *teologia odierna* debba essere quello di confutare (!) l’assunto che la *ragione* sia il principio di un ordine di conoscenza” in quanto – a suo dire – “non sussiste alcun vero sapere”, qualificabile come “sapere della ragione”, per ilmotivo che “il sapere è sempre e solo dell’uomo”.²³

Abbiamo sopra esposto le “ragioni” per cui *non* condividiamo una siffatta impostazione, tra l’altro in contrasto con quanto è asserito, nella citata *Fides et ratio*, da Giovanni Paolo II sul rapporto tra ragione e fede, tra ambito della ricerca filosofica e ambito teologico del messaggio biblico, che, nel delineare questo “rapporto”, non era certo.....uno sprovveduto.

Ulteriori necessari chiarimenti

Lo stesso Angelini ammette – come abbiamo già notato - che “un’affermazione tanto perentoria (sul *sapere della ragione*) suscita prevedibili sospetti e resistenze”, ma nonostante questo, egli insiste nel sostenere che “a un preteso (*sic*) sapere della ragione *oggi* ormai viene accordato credito assai scarso dalla generalità degli indirizzi filosofici contemporanei”. Abbiamo già risposto a questa infondata asserzione di storiografia filosofica e non è certo il caso di insistervi.

Vale piuttosto la pena di seguire lo sviluppo delle tesi successive di Angelini e accertare quanto siano motivate o immotivate.

Infatti Angelini prosegue la sua esposizione asserendo: “La mia convinzione è che la *teologia* non debba affatto perseguire l’obiettivo di giustificarsi quale *scienza*;²⁴(...) la *teologia* deve al contrario riconoscere che l’effettiva attitudine delle cosiddette *scienze* a realizzare la figura del *sapere* a proposito della *verità* è problematica”. Essa *teologia* – secondo Angelini – “deve discutere, in particolare, l’effettiva attitudine a valere come sapere di quei saperi che sono *trattati come scientifici* a livello di comunità pubblica”.²⁵

Angelini accenna qui, per chiarire la questione, al dibattito che si svolse nelle Università tedesche (tra gli anni 1960-70) sul buon diritto della *teologia* a stare nelle università e rinvia a W. Pannenberg²⁶ che sostiene il carattere razionale della *teologia*, procedendo da una concezione di ragione che è dialettica (hegeliana), tesi espressamente sostenuta in *Epistemologia e teologia*.²⁷

²¹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, c. V, § 53. Il paragrafo dovrebbe essere riproposto qui integralmente. Invitiamo il lettore a rileggerlo nella sua completezza.

²² Angelini, p. 359.

²³ Angelini, p.359-60.

²⁴ Nel senso di un “sapere corrispondente al termine: *scienza*”.

²⁵ Angelini, p. 360.

²⁶ Angelini, p. 361 e ivi la lunga nota.

²⁷ Ed. it. Queriniana, 1973.

Angelini non intende qui diffondersi sul problema del *metodo in teologia*²⁸ e sulla *Methodenstreit* relativa all'epistemologia teologica. Egli preferisce portare in evidenza "la questione del rapporto tra aspetto scientifico e aspetto confessionale della teologia" il che equivale ad analizzare "il confronto con le nuove forme assunte dal sapere moderno" e più specificamente con "la dinamica complessiva che caratterizza nella nostra epoca il divenire della cultura intesa in senso antropologico".²⁹

Le scienze dure e il confronto con la filosofia e la teologia

Angelini rileva che oggi sono indicate come *scienze dure* la fisica, la chimica, l'astronomia, la cosmologia e la stessa matematica (in un contesto ecologico o ecosistemico). Esse però registrano un *progresso* "sospendono ogni interrogativo a proposito del *sensu* dei fatti di natura", mentre "filosofia e teologia paiono incapaci di alcun progresso; esse ricominciano sempre da capo e tornano senza fine alle identiche questioni".³⁰

Di fronte a questa differenziazione (tra *scienze dure* e filosofia-teologia) Angelini rileva che la coscienza diffusa e pubblica qualificherebbe filosofia e teologia come mere opinioni o convincimenti personali privati, cosicché "i supremi significati del vivere" vengono considerati come "espressioni di opzioni personali", non suscettibili di verifiche scientifiche e pubbliche.³¹

Sempre Angelini rileva poi che le altre scienze (filologiche, storiografiche ottocentesche e le cosiddette *scienze umane* della cultura novecentesca) sono viste come qualcosa che attiene al sapere della coscienza e quindi attraversate dal *dubbio* filosofico (cartesiano), mentre la stessa "teologia", legata a queste tematiche e a questi metodi, finisce per trascurare le "forme immediate della coscienza" e quelle "immediate della pratica credente".³²

Dopo una frecciata contro quella che, da Angelini, viene indicata come "tradizione scolastica" che avrebbe presentato, a proposito *dell'uomo*, solo una "antropologia delle facoltà" e non avrebbe avvertito il nesso tra identità umana e dramma con cui l'uomo accede alla coscienza di sé,³³ il nostro autore pone in rilievo che "il prestigio del sapere scientifico appare oggi ormai falsificato dalle forme più accreditate della riflessione recente sull'umano" e quindi "la preoccupazione della *teologia* di giustificarsi di fronte alle *scienze*" è inattuale, specialmente se si tiene presente il cosiddetto "passaggio dal moderno al postmoderno".³⁴

La delineaazione specifica del quadro culturale sopraindicato

Angelini procede quindi alla indicazione di quattro punti specifici che indicherebbero "l'ideale del sapere scientifico" e la sua "distanza dal sapere della

²⁸ In nota, a p. 362, accenna a B. Lonergan e al suo volume: *Il metodo in teologia*, (Roma, Città Nuova, 2001).

²⁹ Angelini, p. 362-63.

³⁰ Angelini, p. 363-64. Analogo rilievo è ripetuto a p. 374 quasi con le stesse parole.

³¹ Angelini, p. 364.

³² Angelini, pp. 365-66.

³³ Ma basterebbe qui ricordare un s. Agostino che, nell'acuta e profonda indagine sul significato dell'esistenza, condotta nelle *Confessiones*, rileva: *quaestio magna mihi factus sum*, per smentire quello che Angelini vuol sostenere e cioè l'ignoranza del "dramma con cui l'uomo accede alla coscienza di sé", che sarebbe propria del pensiero scolastico medievale!

³⁴ Angelini, p. 367. Sulla complessa transizione dal *moderno* al *postmoderno* si rinvia qui, per necessaria brevità, ad un nostro saggio: *Moderno e postmoderno: per una 'Überwindung' di un equivoco binomio*, in AA. VV. "Provocazioni del pensiero post-moderno", ed. Rosenberg & Sellier, Torino, 2000; pp. 111-122,

coscienza”. Essi sono: 1) La filosofia moderna e la sua crisi; 2) le scienze e il loro impatto *civile*; 3) la conoscenza storica; 4) le scienze umane.

1) La filosofia moderna e la sua crisi.

Angelini indica qui la cosiddetta *filosofia critica* “che a partire dal Seicento persegue (*perseguirebbe*) l’obiettivo di un sapere emancipato dal pregiudizio sociale” o più specificamente “la sua emancipazione dall’egemonia del sapere teologico”. In quel periodo la teologia è strettamente collegata al magistero della Chiesa, in opposizione alla teologia della Riforma e il confronto della teologia, insegnata nelle scuole ecclesiastiche di allora, - nota Angelini – con il nuovo pensiero filosofico razionalistico e illuministico “è stato per molta parte rimandato al fino al ventesimo secolo”.

Angelini aggiunge che gli scarsi tentativi di confrontarsi con la filosofia razionalistica dell’età moderna furono “rimossi dalla restaurazione scolastica, e più precisamente *tomista*, che caratterizza – a suo dire – la seconda metà dell’Ottocento”.³⁵

La filosofia critica moderna assunse allora un rilievo egemonico e informa di sé l’affermazione degli ideali, anche rivoluzionari, della laicità politica e civile, e la teologia, espunta dalle università statali in Italia (a differenza delle università francesi e tedesche), rimase isolata nelle facoltà ecclesiastiche.

Solo con l’avvento del Concilio *Vaticano II* e, prima, con gli apporti di filosofia neoscolastica dell’Università Cattolica di Milano (iniziata nel 1921) si avviò quel programma di *aggiornamento* e di confronto critico con il pensiero filosofico del secolo XX.

Angelini non manca di notare che: “Paradossalmente, lo spasimo del confronto della *teologia* (specie cattolica) con le forme del *sapere critico* (del secolo XX) si produce proprio nel momento in cui la cultura moderna (e contemporanea) comincia a mostrare ormai spiccati sensi di crisi”.³⁶

Angelini indica come fattori di *crisi* della *ragione* nel pensiero contemporaneo le sollecitazioni provocate dalla *filosofia* ermeneutica, dalla linguistica, dallo strutturalismo, pur sostenendo che “all’origine della crisi del cosiddetto *moderno*, non(?) stanno certo i filosofi: stanno invece i complessi fenomeni legati alla trasformazione antropologico-culturale che si realizza sotto la pressione del passaggio dalla società organica alla società complessa”, includendo anche il “fenomeno del consumismo” che spingerebbe il singolo a cercare “la persuasione che non ha, attraverso le forme dell’esperimento pratico, che peraltro non fornisce alcuna stabile persuasione”.³⁷

Angelini ripete qui che: “Il fenomeno dell’*identità* (umana) *assente* inquieta psicologi e sociologi; avrebbe in realtà di che inquietare la stessa coscienza cristiana e quella di ogni uomo” a motivo del “sentimento di precarietà” e di “ansia” diffusa e aggiunge – ritenendolo..... ovvio – che “il sapere dei *filosofi* non pare in grado di occuparsene”.

³⁵ Angelini, p. 368-69. Qui Angelini intende riferirsi alle prese di posizione di Leone XIII che, nel 1879, con l’enciclica *Aeterni Patris*, intese proporre una rinascita del neotomismo, sulla scorta del concilio Vaticano I e sulla scorta di una poderosa iniziativa per l’edizione critica dell’*Opera omnia* di Tommaso d’Aquino. Abbiamo già rilevato che questa iniziativa leonina, filosofico-teologica, non è apprezzata nel suo reale valore dagli esponenti della suddetta “Scuola teologica milanese”. (Cfr. il nostro citato: *Filosofia e teologia: quale rapporto?*).

³⁶ Angelini, p. 369. Si pensi anche solo alle crisi dell’esistenzialismo europeo e a quella successiva del marx-leninismo, mentre prevale e furoreggia il mito della sicurezza e dei “progressi” della ricerca scientifico-sperimentale, anche se essa ha portato alle catastrofi della bomba atomica.

³⁷ Angelini, pp. 370-71.

A conferma del suo dire e della “crisi dell’identità del soggetto”, egli cita Ph. Ariès che rileva³⁸ che essa è oggetto di interesse “assai più di psicologi e sociologi, che di filosofi e di preti”.³⁹

Nei panni di Angelini noi saremmo più cauti nel fare questa distinzione.... troppo veloce, ma supponiamo che sia così.

2) Le scienze e il loro impatto civile.

Una seconda forma del “sapere moderno” è quella delle *scienze* e del connesso paradigma della *scientificità* e dell’*obiettività* che però “rinuncia ad ogni interrogativo relativo al *sensu* delle cose”

Angelini rileva poi che, in siffatta ottica *scientifico-sperimentale*, c’è il “rifiuto della visione *teleologica* della natura (...) che assegna pregiudizialmente un *fine* ad ogni cosa di natura”.⁴⁰

Questa “visione teleologica” implica una “percezione significativa del reale” come “riferito al soggetto”, esprimendo appunto un *sensu*.

Questa “visione teleologica” del reale, che Angelini attribuisce ai “filosofi”, a lui “appare effettivamente discutibile”, essendo “affetta dal presupposto *naturalistico*, che tendenzialmente affligge tutto il pensiero filosofico antico” e “si espone sotto tale profilo alla facile ironia degli *scienziati*”.⁴¹

La “rimozione di ogni riferimento al *sensu delle cose*” obbliga poi Angelini a rilevare (ma questo lo può fare *solo* riferendosi alla *critica*, fatta *proprio* dai “filosofi”, al presupposto naturalistico ingenuo!), che tale sbrigativa *rimozione* “condanna però il sapere *scientifico* all’astrazione”, tanto è vero che quest’ultimo, per realizzare il suo disegno originario (di *obiettività scientifica*) utilizza un “codice di segni del tutto formale, spogliato di ogni densità semantica”, ricorrendo a lettere dell’alfabeto per non parlare più di: materia, forza, tempo, spazio e simili.⁴²

Tale carattere astratto ed analitico del sapere scientifico odierno (di contro al sapere della filosofia e della teologia che “ricominciano sempre da capo” e non *progredirebbero* come il suddetto sapere scientifico) *non* costituisce certo una obiezione o una remora alla sua legittimità, *ma* esso deve ammettere dei *limiti*, in quanto esso non può pretendere di esaurire *tutti* gli aspetti del reale e il senso stesso del sapere scientifico pone una questione che non può essere risolta dalla scienza stessa.⁴³

A questo riguardo “sono consistenti – nota Angelini – le responsabilità della *teologia*”, giacchè il “debito” e il “compito” della teologia è “quello di chiarire la qualità dei problemi obiettivi che il sapere scientifico propone alla responsabilità umana”. Angelini insiste a dire che: “Il compito della teologia è di riproporre l’interrogativo a proposito del senso della natura in forme *non naturalistiche*, le quali siano insieme *responsabili* per rapporto alla conoscenza scientifica”.⁴⁴

³⁸ Nella nota opera: *L’uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, ed. it. Laterza, Bari, 1979; cfr. p. 731.

³⁹ Angelini, p. 372.

⁴⁰ Angelini, pp. 372-73.

⁴¹ Angelini, p. 373. Qui bisognerebbe almeno fermarsi a rilevare che il “presupposto naturalistico” che Angelini critica, è stato fatto oggetto di indagine critica proprio da parte dei “filosofi” che hanno acclarato la detta “presupposizione *naturalistica*” alla luce della *intenzionalità conoscitiva umana* che *non* configura più tale “presupposto naturalistico” nei termini del “pensiero antico” perché esso è stato come “presupposto” criticamente superato nella nuova “fenomenologia del conoscere umano”!

⁴² Angelini, p. 373.

⁴³ Angelini, p. 374.

⁴⁴ Angelini, p. 375.

Qui, ad avviso di chi scrive, si palesa una grave *lacuna* nell'appello diretto ed esclusivo di Angelini alla *teologia*, giacchè questo appello e questo "compito" si pone ben prima (e più chiaramente) alla *riflessione filosofica* etica e antropologica, in quanto il livello *logico-razionale*, con cui lavora la ricerca scientifico-sperimentale, esige che sia prima di tutto la *riflessione razionale* ad essere coinvolta e corresponsabilizzata di fronte alle acquisizioni della scienza.

Solo successivamente (cioè *dopo* aver chiarito che, essendo il lavoro di ogni scienziato un agire posto in essere *dall'uomo*, esso viene investito per ciò stesso dalla categoria *etica* e *sociale* della corresponsabilità), si può e si deve passare anche al livello della *teologia*. Altrimenti lo scienziato (specialmente quello non credente nella validità del discorso *teologico*) potrebbe obiettare che gli si sovrappone qualcosa di impertinente, che non si pone al suo livello e quindi qualcosa di "allotrio", rispetto alle sue tematiche.

Forse qui è il caso di fare un riferimento alle riflessioni, molto pertinenti, che già un Romano Guardini (filosofo e teologo insieme) aveva fatto in "*La fine dell'epoca moderna*" e in: "*Il potere*",⁴⁵ dove individuava le precise ed *ineludibili* "responsabilità" che incombono, oggi, sull'agire scientifico e tecnologico dell'uomo di scienza proprio sulle energie insite nella *natura* e nel *cosmo*. Angelini avrebbe dovuto richiamarle e rilevare il preciso ed ineludibile intreccio tra momento della *riflessione filosofica* e momento ulteriore(!) della *teologia* rivelata.

3) La conoscenza storica

Una terza forma del sapere scientifico moderno è – nota sempre Angelini – "la storiografia positiva". Essa si occupa di *fatti*, escludendo "il rilievo del soggetto" e della "sua memoria" in ordine alla comprensione del passato.⁴⁶

Il soggetto è (sarebbe) sempre "quello *empirico*" con il rimando della sua identità ad una "memoria" che *non* è quella del ricordo di eventi, *ma* quella del "*rimando della coscienza alla propria origine*". In tal modo la figura dei genitori, per il figlio piccolo, assume la consistenza di una figura "sacra e degna di onore" che, "in seconda battuta" – rileva Angelini – appare poi *non* come "origine della vita", ma solo come "inizio" di essa, e quindi rinviante "ad un'origine trascendente", che può essere determinata solo dalla determinazione *libera* del figlio.⁴⁷

Tutto questo, al dire di Angelini, potrebbe provocare, nel figlio, la tentazione di "rimuovere" questa immagine, mentre essa è "comandamento: *onora il padre e la madre*" che ha "valore universale", ma che "è smentito dalle forme del sapere *pubblico* del nostro tempo", producendo così "la distanza del sapere pubblico dalla coscienza individuale".

Angelini osserva che: "questa figura radicale della *memoria* costituisce lo sfondo di ogni possibile conoscenza vera del passato", in un contesto ermeneutico, che smentisce il progetto di "un sapere storico positivo", che presume di essere spregiudicato, mentre ingenera solo "il difetto complessivo di *memoria* della nostra cultura" odierna.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. le varie edizioni italiane, succedute alla prima (Morcelliana, Brescia, 1954). Per brevità ci permettiamo di rinviare al nostro saggio: *Modernità e postmoderno: per una 'Überwindung' di un equivoco binomio*, già citato qui nella 'nota' 34. Il saggio contiene un preciso riferimento a R. Guardini.

⁴⁶ Angelini, p. 375.

⁴⁷ Angelini, p. 376.

⁴⁸ Angelini, p. 376.

Questi rilievi critici contro una storiografia presunta *scientifica* (nella omissione di una vera memoria) non interessano solo la *teologia*, ma tutta una seria riflessione *filosofica* sul nostro passato e sulla storia della nostra umanità.

4) Le scienze umane.

Angelini rileva in questo ambito “la regressione tendenziale della coscienza stessa a forme soltanto emotive e non verbalmente articolate”, per cui dei *vissuti* della coscienza individuale, delle loro incongruenze e di una spiccata difficoltà si occupano oggi, di fatto, assai più la psicologia e la sociologia che la filosofia e la teologia.⁴⁹

Per la psicologia – nota Angelini – l’interesse è polarizzato dalla “clinica” in vista solo di un “benessere soggettivo”; per la sociologia l’interesse è inteso a produrre la “sostenibilità del rapporto sociale da parte del singolo” e tutto questo produce solo teorie metapsicologiche e teorie della società, che però palesano una “obiettiva impossibilità di venire (realmente) a capo dei fenomeni del *disagio psichico* e del *disagio sociale*”, mediante “categorie” trasmesse solo da un sapere antropologico problematico, che non è poi in grado di inscrivere questi “saperi” in un orizzonte dell’intero, capace di rispondere, in modo esaustivo, agli interrogativi dell’uomo contemporaneo.⁵⁰

Per una teologia confessante e responsabile

Tutta questa panoramica scientifica, antropologica e storiografica, nella relazione svolta da Angelini, converge verso la delineazione di una “teologia confessante e responsabile” che costituisce il paragrafo conclusivo della sua esposizione.⁵¹ Angelini infatti precisa che le “indicazioni” da lui sopra esposte “mirano a raccomandare una distanza della *teologia* dal paradigma scientifico e una ripresa audace del suo *profilo confessante*, che certo non significa *dogmatico*”.⁵²

Vale quindi la pena di seguire il nostro autore nella proposta di una “teologia confessante e non dogmatica”.

Angelini precisa subito che: “Il *sapere* che nasce dalla fede è di diritto, e *deve* essere anche di fatto, *sapere* nel senso più impegnativo del termine” e quindi deve possedere “una qualità critica” capace di “esibire le proprie *ragioni* a ogni coscienza”.⁵³ Questo *sapere* – dice sempre Angelini – “può senz’altro essere qualificato come sapere *razionale*”,⁵⁴ ma, curiosamente, si aggiunge che: “l’aggettivo *razionale* non deve essere inteso però postulando un’irreale immagine della ragione quale principio di conoscenza; deve essere inteso *invece(?)* come designazione della nativa attitudine del sapere a *rendere ragione di sé di fronte a ogni coscienza*, e quindi come indicazione del corrispondente compito”.⁵⁵

Qui – sarà per nostra debolezza.....teoretica – *non* riusciamo a capire la contrapposizione che Angelini pone (con un repentino: *invece*) tra quella che lui qualifica come “postulazione” di una “irreale immagine della *ragione quale principio di conoscenza*” e quella che lui esprime come: “designazione del sapere a *rendere ragione di sé di fronte ad ogni coscienza*”, con “indicazione del corrispondente compito”.

⁴⁹ Angelini, p. 377.

⁵⁰ Angelini, p. 378

⁵¹ Angelini, saggio cit., pp. 378-379.

⁵² Angelini, p. 378.

⁵³ Quindi, si può ritenere che sia in grado di fornire “ragioni” *anche* ad una coscienza non-credente!

⁵⁴ Il corsivo è dell’Autore!

⁵⁵ Angelini, p. 378.

Per noi il “sapere razionale” è tale se è, ad un tempo, sia “ragione quale principio di conoscenza”, sia “attitudine del sapere a *rendere ragione* di sé di fronte ad ogni coscienza”, tanto è vero che l’espressione: “rendere ragione” è – come si sa – derivata dal greco “*logon didonai*” che copre tutti e due i significati presentati da Angelini.

Peraltro sappiamo che Angelini, nell’esordio della sua “relazione”, ha sostenuto che: “non sussiste alcun vero *sapere* che possa essere qualificato come *sapere della ragione*”, per lafolgorante ragione che: “il *sapere* è sempre e solo dell’uomo”.

A questi perentori “effati” abbiamo rilevato che una siffatta contrapposizione è insostenibile, in quanto solo un....bello spirito potrebbe sostenere che ci sia un “sapere” che va in giro....da solo e non sia *sempre*, concretamente, ancorato ad un uomo, espressione di ragione *umana*.

Comunque Angelini nel suo paragrafo finale e scrive:

“Per assolvere tale compito, quello che pare mancare, fino ad oggi, alla *teologia* può essere schematicamente indicato distinguendo *due livelli*”.

I) “A livello teorico e fondamentale, manca una teoria dell’umano che renda *ragione* dell’originaria mediazione storica e pratica della *coscienza*”.⁵⁶

Una tale “teoria” dovrebbe, secondo Angelini, chiarire che “il referente intenzionale supremo della coscienza umana è *certo* Dio stesso; ma che tale referenza è istituita attraverso le forme effettive del vivere. L’effettiva realizzazione di tale referenza comporta la determinazione della *libertà*”.⁵⁷

Sicuro di questo “referente intenzionale supremo della coscienza umana”, implicante la determinazione della *libertà*, Angelini prosegue aggiungendo: “La stessa forma cristiana, nella quale si realizza tale referenza – la *fede*, dunque – suppone la mediazione di cui si dice; ogni ingenua immagine evangelica del cristianesimo, la quale prospetti l’assolutezza della verità cristiana rispetto ad ogni mediazione culturale è *illusoria*. Non di questo genere è la *teologia confessante* di cui affermiamo la necessità”.⁵⁸

Questa “chiarificazione teorica”⁵⁹ deve – secondo Angelini – disporre di “una attrezzatura concettuale” che è, per lui, “necessaria per rimediare a un *secondo difetto* che affligge la *teologia contemporanea*”.

II) Il “difetto” consiste nella mancanza di “una conoscenza *esperta* delle forme storiche della coscienza”. Per Angelini, la *teologia* “sa (saprebbe) troppo poco a proposito delle forme che assumono oggi le esperienze radicali del vivere” (forme dell’amore, tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra fratelli; temi del generare, dell’educare, del soffrire e del morire).⁶⁰

Solo una “conoscenza *esperta* di tali *forme* storiche del vivere dischiuderebbe alla *teologia* le risorse per dire la verità del Vangelo a tutti gli uomini”.⁶¹

Qualche necessario rilievo finale

Di fronte a questi ultimi rilievi (troppo celeri) di Angelini e circa i due indicati “livelli” di carenza (teorica e pratica), vorremmo osservare:

- 1) Il rimedio alla dichiarata “carenza di una *teoria dell’umano* che renda *ragione* dell’originaria mediazione storica e pratica della *coscienza*” non si improvvisa e, tanto meno, questa “teoria dell’umano” si “chiarisce” (come invece pretende

⁵⁶ Angelini, p. 378-79.

⁵⁷ Angelini, p. 379.

⁵⁸ Angelini, p. 379.

⁵⁹ Sulla quale ci riserviamo di fare poi precisi rilievi critici.

⁶⁰ Sempre Angelini, p. 379.

⁶¹ Angelini, p. 379 (fine).

subito Angelini!) adducendo *immediatamente* “Dio stesso” come “referente intenzionale della coscienza umana”.

Se tale referenza (a Dio) è “istituita *attraverso* le forme effettive del *vivere*”,⁶² essa *non* è diretta, *né* di facile acquisizione, e, quindi, deve fare i conti con una *lunga analisi* dell’umano esperire che, come tutti sanno, *può* anche conchiudersi, drammaticamente, con la negazione di Dio, con il rinchiudersi dentro una prospettiva storicistica ed immanentistica, terrestre e negatrice di ogni trascendenza e ulteriorità metastorica.

2) Quanto alla seconda indicata carenza della *teologia* contemporanea, relativa al sapere “troppo poco a proposito delle forme che assumono oggi le *esperienze radicali del vivere*”,⁶³ (sui temi del generare, dell’educare, del soffrire e del morire), non sarà inutile ricordare qui che tali tematiche *non sono affatto riferibili solo alla* “teologia contemporanea”, ma sono, da secoli, problemi che hanno travagliato (e travagliano tuttora!) *anche* la riflessione *filosofica*,⁶⁴ e quindi occorre tener conto di quello che essa ha elaborato su queste tematiche, senza passare (senza alcuna mediazione) alla *teologia*.

Certamente: “Soltanto una conoscenza *esperta* di tali forme *storiche del vivere* dischiuderebbe – come rileva anche Angelini – alla teologia le risorse per *dire la verità del Vangelo a tutti gli uomini*”, ma questo, con buona pace di Angelini, vale ancor prima per la suddetta plurisecolare “riflessione *filosofica*” sul vivere umano e questa *non* può essere ignorata.....per saltare a piè pari nella “verità del Vangelo”, verità che – come già avvertiva il (medievale!) Tommaso d’Aquino - *non* può essere addotta *immediatamente* (cioè senza la dovuta mediazione filosofica umana!) davanti a coloro che *non credono* all’autenticità rivelata del Vangelo e della rivelazione biblica.⁶⁵

Tutto questo non è dissimile, ma anzi converge con quanto opportunamente rilevava Giovanni Paolo II, nelle pagine conclusive della sua celebre enciclica *Fides et ratio*, là dove scrive: “Il pensiero *filosofico* è spesso l’unico terreno d’intesa e di dialogo (*saepe solummodo invenitur consensus et dialogus instituitur*) con coloro che *non* condividono la nostra fede” e ancora: “Mi preme concludere (...) rivolgendo un ultimo pensiero anzitutto *ai teologi*, affinché prestino particolare attenzione alle implicazioni *filosofiche* della parola di Dio e compiano una penetrante riflessione da cui emerga lo spessore *speculativo e pratico* (*speculativa ac practica granditas*) della scienza teologica”.⁶⁶

II) *Significativi consensi e precise conferme critiche*

Nello stesso numero di *Studia Patavina* (maggio-agosto 2005), il Direttore della rivista: Giuseppe Trentin (Facoltà teologica del Triveneto, Pdova) ha posto in rilievo che la suddetta relazione di G. Angelini,⁶⁷ ha suscitato, nei teologi e nei docenti universitari dell’Ateneo padovano presenti alla relazione, “non poche resistenze e

⁶² Come lo stesso Angelini è costretto ad ammettere!

⁶³ Indicate anche, da Angelini, come “forme storiche della coscienza”.

⁶⁴ E non solo la “psicologia clinica” o la “teoria della società”, come ha detto (troppo frettolosamente!) Angelini (cfr. p. 377), a proposito delle *scienze umane*.

⁶⁵ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa c. Gentes*, lib. I, cap. 2, dove si legge – sempre con buona pace di Angelini che, purtroppo, ha in uggia queste citazioni! – “*I pagani non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae per quam possint convinci,*” (Costoro *non* accettano né il Vecchio né il Nuovo Testamento). “*Unde – concludeva l’Aquiniate – necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur*”.

⁶⁶ *Fides et ratio*, Conclusione, §§ 104 e 105.

⁶⁷ Precedentemente esaminata e criticata da chi scrive.

l'esigenza di ulteriori chiarificazioni", che l'ufficialità della celebrazione del cinquantenario della Rivista non aveva, allora, permesso di esprimere, ma da tutto ciò è emersa l'opportunità di far seguire un "Simposio" di numerosi interventi sotto il titolo: *Teologia, attese scientifiche e problemi attuali*.⁶⁸

Ha aperto il "Simposio" lo stesso Giuseppe Trentin con un intervento introduttivo: *Ridefinire il rapporto tra confessione di fede e scienza*,⁶⁹ che merita di essere richiamato per i rilievi critici che anche Trentin presenta nei confronti della relazione di Angelini.

Trentin, dopo aver richiamato le "tesi" di Angelini, formulate *contro* il presunto "sapere della ragione", (ammettendo solo il "sapere dell'uomo") e in favore del "sapere della fede", cui si accede "attraverso la scelta della fede", rileva che Angelini: "ha di mira il pregiudizio di matrice razionalistica che impedisce loro (alle scienze) di accedere al *sapere della coscienza* e di accogliere nel *parlamento delle scienze* il sapere della fede, la *teologia*".⁷⁰

"Sullo sfondo di queste analisi (in cui Angelini critica l'effettiva capacità delle scienze di giungere ad un'autentica verità sull'uomo), si comprende – osserva ancora Trentin – la *vicenda della teologia contemporanea*, desiderosa di entrare nel parlamento delle scienze, ma priva dell'accredito epistemologico necessario", mentre essa si trova "alla deriva nel gran mare dei *saperi* pubblicamente riconosciuti", che *non* la accreditano come sapere *razionale* e la relegano nell'ambito di una confessione di fede *privata*.⁷¹

Per Angelini occorre dunque che la *teologia* liquidi il detto "pregiudizio epistemologico" (che le impedisce di essere accolta dalle altre *scienze* come sapere scientifico) e si doti di una "teoria dell'uomo", che la renda "esperta" sulle forme storiche e pratiche della coscienza umana (nell'ambito delle esperienze dell'amore tra uomo e donna, tra genitori e figli, nell'ambito del generare, dell'educare, del soffrire, del morire, ecc.).⁷²

Una necessaria integrazione e correzione delle "tesi" di Angelini

Dopo questi opportuni rilievi, Trentin si rifà al modello di sapere *filosofico e teologico* (presentato da Philippe Capelle):⁷³ modello che si articola iniziando dal *filosofare*, inteso come "ragione" che, partendo da *tutto* ciò che si dà nell'esperienza, tende all'universalità è, quindi, "tenuto a pensare la *teologia* e i suoi oggetti conformemente al proprio statuto", pungolando anche la stessa *teologia cristiana* a "verificare la comunicabilità delle sue affermazioni".⁷⁴

Se *filosofia* e *teologia* rivendicano l'organizzazione di "un discorso sensato e unificato sul reale", non possono evitare il "confronto con i segmenti di senso forniti a partire dai metodi di investigazione delle *scienze*" e pertanto Capelle (e con lui Trentin) conclude rilevando che: "La questione del *rapporto* tra l'esercizio *filosofico*, la responsabilità *teologica*, l'investigazione *scientifica* e il gesto *estetico* può essere così compresa come quella della loro *inclusione reciproca*, al tempo stesso assillata dalla condizione

⁶⁸ Il detto "Simposio" occupa ora le pp. 381-453 del citato numero di *Studia Patavina*.

⁶⁹ L'intervento di G. Trentin occupa le pp. 383-391 e verrà citato con il nome dell'Autore, seguito dal numero della pagina.

⁷⁰ Trentin, pp. 383 e 386.

⁷¹ Trentin, p. 386.

⁷² Trentin, p. 386 e vedi identiche espressioni nella relazione Angelini (da noi sopra analizzata), pp. 377-79.

⁷³ Trentin rinvia qui a Ph. Capelle: *Filosofia e teologia cristiana. Nuove questioni*, apparso in "Filosofia e teologia", Napoli, (a. 18), 2004; in particolare pp. 109-11. (Cfr. Trentin, p. 388).

⁷⁴ Trentin, p. 388.

misteriosa del *mondo* e innestata sulla capacità *nativa e plurale* del soggetto umano di nominarla”.⁷⁵

Sulla scorta di questo rinvio, estremamente significativo pur nella sua concisione, Trentin propone allora “due stimoli di riflessione”.

1) Angelini – abbiamo visto – propone di “elaborare una *teoria dell’umano* che recuperi il sapere della *coscienza*”; occorre però “specificare in senso etico-normativo tale richiesta”.

A tal fine Trentin riporta qui, a mo’ di implicita correzione di quanto sostenuto da Angelini, un rilievo fondamentale di Franz Böckle⁷⁶ in cui giustamente si sottolinea:

“Non esiste *la scienza*; ci sono le diverse scienze che indagano il loro ‘oggetto’ in base a presupposti⁷⁷ chiaramente definiti e con metodi determinati,⁷⁸ e riescono ad organizzare e a trasmettere sistematicamente le *loro conoscenze*.”

Il problema *teoretico* del carattere scientifico della *teologia* sfocia di natura sua nel problema del metodo. A nostro avviso la *teologia* non dovrebbe perdere troppo tempo per sapere *se appartiene o meno* alla cerchia illustre delle *scienze*, e quale collocazione debba eventualmente ricevervi.

Essa deve mettersi di fronte al proprio *oggetto*, la *rivelazione di Dio nella storia*,⁷⁹ e a partire da qui ricercare i metodi con cui mediarla in maniera convincente *per l’uomo che oggi si interroga*”.⁸⁰

Trentin si chiede allora se sia *sufficiente* elaborare una “teoria dell’umano” connessa con la *coscienza esperta*, come ipotizza Angelini, o non sia *necessario*, invece, “elaborare una *teoria etico-normativa* in grado di integrare dati, conoscenze e interpretazioni dell’*umano* reperiti in altri ambiti del sapere”.⁸¹

Si vedrebbe allora che, lungi dall’espungere il “sapere della ragione” (che *non va contrapposta* alla sua concreta esperienza della vita, come pretende Angelini!) la *teologia fondamentale* e la *teoria etica*, connessa alla *teologia*, risolvono una serie di problemi “che *provengono in parte* proprio dalla *comprensione unilaterale* della *scienza*... che respinge ogni *etica* nella sfera puramente *soggettiva* a causa dei giudizi impliciti di *valore*, oppure la sottomette a un processo integrale di ipotizzazione....”⁸²

2) Il secondo stimolo (o rilievo critico) di Trentin riguarda la *dottrina della coscienza credente*, elaborata da Angelini.⁸³

Qui Trentin rileva che se è possibile fare un appunto a certa “teologia morale post-conciliare”, rimproverata da Angelini per aver accantonato il tema della *coscienza* o per averlo risolto troppo celermente in quello dell’*opzione fondamentale*,⁸⁴ è però vero che

⁷⁵ Ph. Capelle, saggio cit. p. 109-110. Riportato da Trentin, p. 388.

⁷⁶ Viene citata la sua opera: *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1979; (cfr. p. 8).

⁷⁷ E’ da sottolineare qui che tali “presupposti” costituiscono, ad un tempo, il diritto di interloquire su di essi da parte dell’*epistemologia filosofica* o *filosofia della scienza* e il necessario rapporto tra filosofia e scienza.

⁷⁸ Aggiungerei: sempre ulteriormente rivedibili e integrabili con ulteriori tecniche più affidabili.

⁷⁹ Si noti qui la notevole coincidenza con quanto ha rilevato, con molta precisione, anche K. Rahner nel suo *Uditori della Parola*, parlando dell’uomo come “essere spirituale storico”, aperto ad una possibile e pensabile *rivelazione* o *autocomunicazione* di Dio all’uomo.

⁸⁰ Fr. Böckle, *Morale fondamentale*, cit. p. 8. Cfr. Trentin, p. 389.

⁸¹ Trentin, p. 389.

⁸² Trentin, p. 389. Egli riporta qui le frasi di Fr. Böckle dall’opera già citata.

⁸³ Ma va ricordato qui anche l’apporto di Pierangelo Sequeri che in: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Queriniana, Brescia, 1996) propone identicamente la “teoria della coscienza credente” (cfr. pp. 317 – 554).

⁸⁴ Trentin rinvia, in nota, ad un’opera di G. Angelini: *Teologia morale fondamentale*, (ed. Glossa, Milano, 1999); cfr. p. 225-26, nota 201 e p. 611, nota 24.

“per il reperimento di una conoscenza più *esperta* della coscienza *non è sufficiente appellarsi alla fede* come principio concreto di strutturazione dell’agire morale”.⁸⁵

Infatti se per “coscienza credente” si intende il compimento della originaria vocazione dell’uomo, in accordo con il significato universalistico del messaggio cristiano,⁸⁶ quando però nella realizzazioni di alcune istanze fondamentali (quali condanna del razzismo, maggiore giustizia sociale, libertà di coscienza e di fede religiosa, ecc.) entrano in concorrenza istanze di altri valori, “*non è più sufficiente appellarsi solo alla fede o alla coscienza credente*”.⁸⁷

E’ necessario – aggiunge Trentin – “sviluppare norme, regole di azione, che implicano l’elaborazione di una teoria etico-normativa in grado di supportare la coscienza credente *o anche solo umana*, nella ricerca di criteri etici di giudizio pertinenti e ben argomentati che permettano di valutare e discernere (...) comportamenti che siamo chiamati ad assumere nelle più svariate e spesso conflittuali situazioni della vita”.⁸⁸

Lo stesso Trentin conclude la sua analisi della relazione di Angelini ponendo in rilievo che: “.....sotto il profilo *storico* le analisi di Angelini in merito alla situazione della teologia contemporanea sono acute e stimolanti (...)”, mentre “sotto il profilo *teorico*” egli, giustamente, si chiede se: “le sue analisi (...) non siano *condizionate* da una *teoria dell’umano* che *non* elabora adeguatamente il sapere di una *coscienza credente* che *solo un dialogo con altre coscienze* e altri *saperi* è in grado di reperire quella conoscenza *esperta* che permette al sapere della fede, la *teologia*, di portare un contributo formalmente rigoroso, ma al tempo stesso credibile e comunicabile alla soluzione dei nuovi e sempre più assillanti problemi che la storia pone alla coscienza di *tutti*”.⁸⁹

Non resta che congratularsi con questo puntuale approfondimento critico della relazione di Angelini: approfondimento critico quanto mai opportuno per non incorrere, diremmo, in..... corti circuiti *teologici* che non sono di alcun giovamento *se si vuole interloquire davvero con la cultura dell’uomo contemporaneo*.

III) Altri interventi nel “simposio” di *Studia Patavina*

All’intervento di G. Trentin, segue quello del teologo Ugo Sartorio (pure lui della Facoltà teologica del Triveneto, Padova): *Teologia, scienza che dà ‘da pensare’*⁹⁰ Dopo aver rilevato, nel paragrafo iniziale, che oggi la ricerca teologica si svolge “tra anti-intellettualismo e deriva emozionale”,⁹¹ Sartorio osserva che il “profilo scientifico” della *teologia*, “ampiamente argomentato dalla lucida esposizione di s. Tommaso che recepisce lo schema epistemologico di Aristotele, viene sostanzialmente accolto dalla Chiesa e per lo più la discussione (allora) verteva sul fatto se si tratti di una *scientia speculativa* o di una *scientia practica*, oppure di una forma di *sapientia*”.⁹²

⁸⁵ Trentin, p. 390.

⁸⁶ Trentin, p. 390.

⁸⁷ Trentin, p. 390.

⁸⁸ Trentin, p. 390. Qui è il caso di ricordare quanto una grande conoscitrice del pensiero di Tommaso d’Aquino quale è stata e rimane Sofia Vanni Rovighi (dell’Univ. Cattolica di Milano) ebbe a scrivere, in occasione del settimo centenario della morte di Tommaso d’Aquino (1274-1974), in due saggi: *Il fondamento dell’etica di san Tommaso* e *C’è un’etica filosofica in san Tommaso d’Aquino?* (ora opportunamente raccolti in due suoi volumi di: “Studi di filosofia medievale”; vol. II, pp. 118-148).

⁸⁹ Trentin, (fine), p. 391.

⁹⁰ *Studia Patavina*, cit. pp. 393-407. Citeremo il saggio con il nome: Sartorio e il numero della pagina.

⁹¹ Sartorio, pp. 394-96.

⁹² Sartorio, p. 397.

Per Tommaso – precisa ancora Sartorio – che, pur dichiarando la teologia *scienza prevalentemente speculativa*,⁹³ ne sottolinea fortemente la valenza sapienziale, la grande dignità di questa scienza consiste sotto l’aspetto speculativo nella certezza, nell’elevatezza e nell’eccellenza dell’oggetto indagato, e sotto l’aspetto *pratico* nell’essere implicata con la beatitudine eterna, cioè la salvezza degli uomini”.⁹⁴

Sempre nel contesto della cultura teologica medievale, a differenza di Tommaso d’Aquino, il francescano Giovanni Duns Scoto vede la *teologia* come *scientia practica*, in quanto egli, sulla scorta del pensiero di Aristotele, indica come fine del sapere *speculativo* la “verità”, mentre il fine del sapere pratico, della *praxis* umana, è l’*agire* e l’operare. Per Duns Scoto dunque la *theologia* è *scientia practica* o anche *sapientia*, in quanto essa deve indirizzare e portare l’uomo concreto ad agire in modo tale da giungere all’amore di Dio e alla salvezza.⁹⁵

Nell’età moderna invece è venuto in primo piano il gruppo delle *scienze della natura*, con il metodo della misurabilità e della calcolabilità oggettive (aperte alla verifica di tutti) e quindi queste *scienze* hanno fornito un loro progresso, escludendo di proposito le “cose più elevate”, per il motivo che esse non si prestano alla “misurabilità”.

Anche Galileo notava che la scienza moderna non presumeva di penetrare la *sostanza* delle cose, limitandosi a misurare le manifestazioni controllabili con l’esperimento.

“Sotto la maschera di una pretesa neutralità (o oggettività misurabile) – dice ancora Sartorio – si assiste oggi al proliferare di opzioni che con lo spirito *scientifico* hanno poco da spartire, per cui la *scienza* diventa non raramente *scientismo*, che della scienza è propriamente la degenerazione ideologica”.⁹⁶

Sartorio ricorda qui una frase di C. Schönborn che dice: “Per troppo tempo la teologia, spesso davvero angosciata, ha misurato il suo carattere di scienza con i parametri dell’ideale della scienza dell’epoca, e in ciò è uscita malconca”.⁹⁷

Pertanto la “vera domanda”, che fa da sfondo alla domanda di Tommaso d’Aquino se la *teologia* sia o no una *scienza*, è quella intesa a chiedere “quale sia la *scienza* di cui gli uomini hanno bisogno per vivere nel modo più corrispondente alla propria vocazione di *creature destinate alla beatitudine*”.

Ancora Sartorio acutamente precisa qui che occorre “evitare quello che Max Seckler chiama una *fondazione monologica della teologia*, vale a dire una concezione di questa disciplina che privilegia, fino ad assolutizzarlo, il profilo scientifico (...)”.

Sempre Seckler individua almeno tre forme di esercizio teologico per cogliere meglio il *proprium* del “compito teologico”: esse sono l’*annuncio*, l’*interesse della ragione per Dio*, e la *volontà di comprensione della fede*.⁹⁸

La scientificità (nella teologia) non deve vantare quindi una esclusività assoluta, ma deve mediare una unione tra fede e scienza, poiché in ciò si manifesta la “specificità della pretesa cristiana alla verità”.⁹⁹

⁹³ *Summa theol.*, I, q. 1, art.4: “*Magis tamen est speculative quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*”.

⁹⁴ Sartorio, p. 397.

⁹⁵ Su questo tema rinviamo per brevità ad un saggio di chi scrive: “La teologia come *scientia practica* nella *Lectura oxoniensis* e nell’*Ordinatio* di G. Duns Scoto”, ora in “Atti del VIII Congresso internaz. di Filosofia medievale (Helsinki, 1990): *Knowledge and the Sciences in medieval philosophy*, (vol. III, pp. 446-458).

⁹⁶ Sartorio, p. 398. Si ricordi in merito quanto rilevava Giovanni Paolo II, nell’enciclica *Fides et ratio* riguardo a certo *scientismo* contemporaneo (cfr. C. VII, § 88).

⁹⁷ C. Schönborn, *Unità nella fede*, Piemme, Casale Monferrato, 1990; p. 35. Sartorio, p. 398.

⁹⁸ M. Seckler, *Theologe in. Un’idea fondamentale in una triplice configurazione*, in: *Teologia, scienza, chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia, 1988; (qui p. 18).

⁹⁹ Sartorio, pp. 399-400.

Avviandosi a concludere, Sartorio rinvia ad una frase di J. Ratzinger¹⁰⁰ in cui si asserisce: “La razionalità appartiene all’essenza stessa del cristianesimo e le appartiene in un modo che non trova riscontro nelle altre religioni (...)” e, accennando al rapporto tra scientificità ed ecclesialità della teologia, precisa opportunamente: “La circolarità tra qualità ecclesiale e scientifica della teologia, in ogni caso, pone un’importante correlazione tra le qualificazioni intrinseche di questa forma di sapere, e orienta positivamente al superamento di ogni estrinsecismo (non di ogni tensione, è opportuno aggiungere) tra autorità e coscienza, tra magistero e indagine teologica, tra fede e sapere”.¹⁰¹

Un altro opportuno rilievo di Sartorio è inteso a porre in luce che non si dà mai una “fede” che non possa essere accresciuta, come non si dà una “incredulità” identificabile allo stato puro. “Nella realtà dei fatti, inoltre, il *dialogo* e la *collaborazione* su questioni teologiche tra credenti e non credenti già avvengono e sono concordemente apprezzati per il reciproco arricchimento che offrono”. Tutto questo, anche “incrociando con confronto leale e serrato il pensiero di altre confessioni cristiane e di grandi tradizioni religiose”.¹⁰²

Quanto all’eventuale presenza della teologia in istituzioni universitarie statali, il problema è complesso in quanto la teologia dovrebbe probabilmente assumere “un profilo aconfessionale e transconfessionale”, mentre occorre anche chiedersi se il luogo proprio della “teologia cristiana” debba essere l’università o piuttosto la chiesa.

In ogni caso – precisa ancora Sartorio – “la teologia non può rinchiudersi nella propria *autoreferenzialità*” giacché essa deve far valere le ragioni di una teologia confessionale di fronte alle ricerche analoghe non confessionalmente condizionate”.¹⁰³

Sartorio, rinviano in nota a certi autori che si sono occupati del rapporto tra teologia, cultura e scienze umane, scrive significativamente: “Né sterile isolamento, dunque, né dispersivo e dissipante occasionalismo epistemologico”.¹⁰⁴

Presentando poi, per concludere, alcuni “cenni sulla teologia in Italia”,¹⁰⁵ Sartorio accenna, rinviano nelle note a numerosi interventi sulla questione, al rilievo goduto dalla “Scuola teologica milanese” con la Facoltà teologica dell’Italia settentrionale, dove peraltro sono oggi sostenute alcune tesi che qui sono state apertamente criticate esaminando proprio la relazione di G. Angelini.

Rilievi sul versante della “teologia pastorale”

Andrea Toniolo (Facoltà teologica del Triveneto) presenta dei rilievi critici sulla relazione Angelini dal punto di vista della “Teologia pastorale”¹⁰⁶ e sottolinea il rischio che possa verificarsi una “frattura” tra la teologia come *scienza* e la confessione della fede, il “vissuto dell’esperienza credente”.¹⁰⁷

Toniolo fa rilevare che “come per la scienza in genere, anche per la teologia pastorale un riferimento costante è l’*empiria*, ossia l’esperienza in quanto norma e verifica del sapere”, cosicché non vi è solo la *rivelazione nella sua attestazione biblica*, ma anche

¹⁰⁰ Desunta da un’opera edita in Italia nel 1993: *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, (Jaka Book, Milano; cfr. p. 53).

¹⁰¹ Sartorio, p. 400.

¹⁰² Sartorio, pp. 401-402.

¹⁰³ Sartorio, p. 403.

¹⁰⁴ Sartorio, p. 404.

¹⁰⁵ Sartorio, pp. 405-407.

¹⁰⁶ Andrea Toniolo: *La teologia tra scienza e confessione: il dibattito dal versante della teologia pastorale*, in “*Studia Patavina*”, cit. pp. 409-416.

¹⁰⁷ Toniolo, p. 409.

l'esperienza credente, la vita, la prassi. Pertanto la teologia come *scienza* non deve isolarsi dal sapere della *coscienza*, dal riferimento alla realtà.¹⁰⁸

Toniolo ricorda anche che, agli inizi della vita cristiana, la *prima forma* di teologia era costituita dalla forma cherigmatica, dalle prime formulazioni semplici del credo e solo dopo è subentrata la teologia come scienza e le due “forme” si innervano l’una nell’altra, mentre la “forma pre-scientifica”, radicata nella pratica, costituisce sempre l’inizio della teologia strutturata come “scienza”, che tuttavia deve rimanere in continuo rapporto con la prassi, in quanto luogo di verifica è la storia.¹⁰⁹

Si pone poi in luce che per la “teologia pastorale” il suo carattere di scientificità è dato dalla verifica nella pratica credente, mobilitando anche le scienze umane (psicologia, sociologia, pedagogia sociale, linguistica ecc.) e Toniolo indica qui tre *modelli*:

- a) il modello *ancillare* in cui si assumono i dati delle suddette scienze umane per lo studio di certi campi pastorali in quanto interessanti per la riflessione teologica;
- b) il modello *critico* in cui la teologia è interpellata dalle categorie proprie delle scienze umane (ad es. indagini sul mondo giovanile e sulla identità del giovane d’oggi) per indicazioni di sistemi valoriali;
- c) il modello *correlativo* con interazione tra teologia e scienze umane per obiettivi pastorali sociali quali il *pastoral counseling* familiare o giovanile oppure per problemi della vita associata.¹¹⁰

I “modelli” indicati possono ovviamente intersecarsi. Ancora Toniolo fa notare che la teologia, in passato, si confrontava solitamente con il *sapere filosofico*, mentre oggi essa “allarga¹¹¹ il confronto in forma triangolare anche alle scienze umane”, permettendo una comprensione della prassi in modo non unilaterale.

Come esempio concreto Toniolo adduce quello dello “studio sulla famiglia” che permette di cogliere la riflessione teologica in modo concreto “nelle sue variazioni culturali e sociali”.¹¹²

Toniolo conclude rilevando che l’approccio empirico ai problemi della teologia pastorale implica un riferimento previo a visioni e concezioni della realtà umana, che non possono essere ignorate, nella conduzione di una ricerca in un determinato campo della vita umana.

Pensare dopo la crisi del “trascendentale”

E’ il titolo del contributo al dibattito di Carlo Scilironi (docente di ermeneutica filosofica nell’Univ. di Padova)¹¹³ che esordisce chiedendosi quale sia il compito del “pensare dopo la decostruzione del trascendentale” e notando che Angelini, nella sua relazione, esaspera la “contrapposizione tra aspetto scientifico e aspetto confessante della teologia”, scredita “la possibilità della scienza di accedere al *senso* della realtà”, e avanza l’esigenza di “una conoscenza esperta delle forme storiche della *coscienza*”.¹¹⁴

Scilironi rileva che l’analisi di Angelini insiste affinché la *teologia* sia se stessa e “non si appiattisca né sulla scienza, né sulla filosofia, né sulla storia”, mentre presenta la filosofia “giudicata ampiamente soccombente rispetto all’incalzare della modernità e della postmodernità”.

¹⁰⁸ Toniolo, p. 410-411.

¹⁰⁹ Toniolo, p. 411-412.

¹¹⁰ Toniolo, pp. 412-414.

¹¹¹ Quindi il confronto con il “sapere filosofico” *non è eliminato!*

¹¹² Toniolo, pp. 414-15.

¹¹³ C. Scilironi, in “Studia Patavina”, cit. pp. 417-420.

¹¹⁴ Scilironi, p. 417.

La “proposta di Angelini” sarebbe poi quella di una “teologia confessante” che si distacca dal “paradigma scientifico”, e riprende il suo “profilo confessante”.¹¹⁵

Scilironi peraltro richiama qui “il tracciato della razionalità moderna” che si incentra – a suo dire – nell’*albero della sapere cartesiano*, il quale stabilirebbe che la *teologia* (che pur “insegna a guardare il cielo”) non ha valore teoretico, ma pratico, in quanto “non è matematizzabile”.¹¹⁶

“Fermo restando questo assunto”, secondo Scilironi alla *teologia* restano due strade: o piegarsi alla matematizzazione del suo sapere, o accettare di “restare fuori della ragione”. La prima strada sarebbe quella che porta a Spinoza e a Hegel (la teologia si fa filosofia) concludendosi nell’Ottocento, la seconda sarebbe quella che porta alla delineazione *kantiana* del sapere e alla risoluzione della teologia nella eticità “pratica” e nelle forme “confessanti” odierne.¹¹⁷

L’odierno panorama del sapere filosofico come crisi del sapere

Senonchè Scilironi asserisce che “oggi” non solo si è “al di qua delle estenuazioni razionalistiche (metafisico-teologiche) moderne”,¹¹⁸ ma si è anche “al di qua delle suddette soluzioni (etico) pratiche” ipotizzate da Kant, in quanto con il pensiero filosofico contemporaneo (in particolare con Nietzsche) si sarebbe giunti alla “decostruzione del trascendentale” del *sogetto*, tanto nella forma della coscienza (*l’Io penso* di Kant), quanto nella forma dell’inconscio (Freud).¹¹⁹

Sempre Scilironi nota che anche nella relazione Angelini emerge il “disagio di chi avverte che essendo ormai tutto *mutevole*, nulla più sottraendosi all’influsso del *divenire*, non ci si può illudere circa le possibilità di un *sapere*, in questo caso quello *teologico*, che sia *scientifico*”.¹²⁰

Scilironi dà per acquisita questa “crisi del *trascendentale*”¹²¹ e quindi vede il problema della possibilità del pensare *teologico*, affrontato da Angelini, risolto in questo modo:

- 1) presentando il sapere della scientificità ridotto a esattezza matematico-quantitativa e a funzionalità operazionistica e pragmatica;
- 2) concependo poi la riflessione *teologica* come “teologia confessante” che può accedere così al “senso” dell’esistenza umana, con la “coscienza credente”.

Scilironi è incline ad accettare questa...sistemazione (avallata da Angelini),¹²² ma rileva che: “il problema riguarda piuttosto la possibilità *confessante*”.¹²³

Per Scilironi, l’ipotesi della “possibilità *confessante*”, proposta da Angelini come alternativa al “sapere scientifico-sperimentale”, “non pare che possa sopravanzare la dimensione della *significanza individuale*, che può benissimo essere soluzione *per il singolo credente*, ma non certo *per la teologia*”.

¹¹⁵ Scilironi, p. 417.

¹¹⁶ Scilironi, p. 418.

¹¹⁷ Scilironi, p. 418.

¹¹⁸ Avendo il pensiero contemporaneo validamente criticato la dialetticità storicistica hegeliana e il monismo necessitaristico spinoziano

¹¹⁹ Scilironi, p. 418.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Infatti il titolo del suo intervento è significativamente: *Pensare dopo la crisi del trascendentale*.

¹²² “Sistemazione” di contrapposizione tra sapere della *scienza* e sapere della *teologia della coscienza credente* che noi abbiamo contestato e criticato nei suoi presupposti e nelle sue argomentazioni, esaminando analiticamente la relazione Angelini.

¹²³ Scilironi, p. 419.

La critica (di Nietzsche, nell'*Anticristo*, §§ 39 e 53) – nota Scilironi – “dice l'impossibilità di trascendere in qualsiasi modo la dimensione della *significanza individuale*, dice dunque l'impossibilità *simpliciter* della teologia”.¹²⁴

Scilironi, continuando a dare per acquisita¹²⁵ la “decostruzione del trascendentale” che impedirebbe il discorso *teologico* e avvertendo però, nel contempo, che: “andare in profondità *per il sapere* è sempre stato *accedere alla necessità* (è Hegel – nota lo stesso Scilironi! – a dire nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* che il suo compito è far passare la *filosofia* da ‘amore del sapere’ a ‘vero sapere’, e ciò appunto mercè la *necessità*)”, si domanda: “ma a quale *necessità* può accedere la *teologia* non potendosi risolvere nella forma della scientificità e dovendo recepire la crisi del *trascendentale*”? Le può bastare l'*esplorazione* della forme storiche della coscienza? La adegua una mera indagine fenomenologica?”¹²⁶

La propostaolutiva di Scilironi e le sue aporie

Scilironi ritiene di poter indicare una “terza strada” per la *teologia* (alternativa sia alla prospettiva scientifica, sia alla mera individualità confessante, sopra criticate) che consisterebbe nel “modello della terza *Critica* kantiana”.¹²⁷

Secondo Scilironi questa “terza strada” sarebbe in grado di soddisfare “sia le esigenze del sapere del *senso*, sia quelle di una universalità capace di coniugarsi con la *decostruzione del trascendentale*”.¹²⁸

Sempre secondo lui questa terza “ipotesi” “può esser detta legittimamente una *declinazione ermeneutica del sapere teologico*, dove ‘ermeneutica’ significa *non* una qualche disciplina filosofica o teologica, *ma l'assunzione dell'orizzonte ontologico della 'finitezza'* come ambito da cui ed entro cui la *teologia* deve (!) correttamente porsi”. Ed è “solo così – conclude Scilironi – che il pensare corrisponde effettivamente alla *decostruzione del trascendentale*”.¹²⁹

Avendo contestato questa, qui riasserita, “decostruzione del trascendentale”¹³⁰ non possiamo accettare per buona e valida la cosiddetta “terza strada” (proposta peraltro molto sinteticamente alla fine del saggio, da Scilironi), anche perché essa si appella ad un “orizzonte ontologico della *finitezza*” in cui dovrebbe porsi la *teologia*, mentre è innegabile che la statuizione di tale “orizzonte di *finitezza*” non può non fare un rinvio, dialettico, alla connessione con ciò che *non è finito*. Anche la riflessione teologica, come quella *filosofica*, non possono non fare i conti *anche* con l'Intero o Infinito, come ricorda anche C. Vigna nel suo testo appena citato.

¹²⁴ Scilironi, p. 419.

¹²⁵ Acquisizione che, invece, andrebbe attentamente e criticamente confutata e dichiarata insostenibile, proprio mostrando come, dopo Kant, il “trascendentale” e le sue condizioni di possibilità sono state radicalmente ripensate sia dall'idealismo tedesco, sia dall'attualismo gnoseologico gentiliano, sia dalle indagini sulla *coscienza* e sulla *intenzionalità conoscitiva umana* della “fenomenologia trascendentale” husserliana!

¹²⁶ Scilironi, pp. 419-420.

¹²⁷ Scilironi, p. 420.

¹²⁸ “Decostruzione” che Scilironi continua a ritenere valida (e non confutabile), mentre noi reputiamo che debba essere criticata e confutata, proprio alla luce di quanto si è richiamato alla nota 125.

¹²⁹ Scilironi, p. 420 (fine).

¹³⁰ Per brevità e sinteticità rinviamo sulla questione della *riproposizione critica e teoretica del “trascendentale”* a un volume di C. Vigna: *Il frammento e l'Intero*, (Milano, Vita e Pensiero, 2000). Si veda in particolare: *Sulla verità trascendentale*, (pp. 5-20) e *Sulla verità dell'ermeneutica*, (pp. 79-99). Vigna distingue qui tra una “ermeneutica *dossica*” e un'ermeneutica *metafisica* (cfr. p. 89 ss.).

IV) Ulteriori testi di G. Angelini e.....ulteriori discussioni!

G. Angelini è tornato recentemente su queste tematiche filosofico-teologiche in due suoi saggi apparsi su: *Teologia* (rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, da lui diretta) con questi titoli: “La legge morale naturale. Per rimediare allo sfinimento (*sic!*) della categoria” e “Il male e la colpa. Dalla teodicea alla considerazione morale”.¹³¹

Angelini esordisce, nel primo saggio citato, sostenendo che: “La categoria della *legge naturale* appare *alquanto logora* e nella ricerca teologica recente *trascurata*”, giacché essa “raramente – almeno a suo dire – diviene oggetto di un interesse consistente e certo *non nei luoghi più caldi del confronto tra teologia e cultura contemporanea*”.¹³²

E' però curioso che, nonostante questo esordio.....squalificante la “categoria della legge naturale”, Angelini subito, stranamente, aggiunga: “tuttavia(!) essa ha nella tradizione teologica *rilievo assolutamente centrale*, che trova *riscontro preciso* nel magistero pontificio *in materia morale* fin negli anni recenti”.¹³³

Ma allora – vien da chiedersi - questa “categoria” della *legge naturale* una importanza e un ruolo li ha e li svolge o no? Il “magistero pontificio”, qui evocato, ha o non ha ragione di insistere, dando “un rilievo assolutamente centrale” a questa riflessione sulla “legge morale”?

La sconfessione di simili affrettati apprezzamenti di Angelini sulla validità e la rilevanza della “legge naturale” è poi subito data *sia* dal recentissimo “confronto” proprio tra un esponente della “teologia” e un esponente del magistero ecclesiastico, che lo stesso Angelini (!) qui ricorda,¹³⁴ rinviando al “confronto” intercorso tra l'allora cardinale J. Ratzinger e J. Habermas, presso la *Katholische Akademie* di Bayern nel gennaio 2004 (e oggi disponibile in più edizioni), *sia* dal recente incontro e discorso di Papa Benedetto XVI rivolto ai Membri della *Commissione Teologica Intersezionale*, ora pubblicato con risalto su *L'Osservatore Romano* (ven. 2 dic. 2005; p. 12), in cui viene espressamente richiamata l'importanza del tema della “*legge morale naturale*” che ha costituito e costituirà oggetto di specifica indagine e studio dei lavori della citata “Commissione Teologica Internazionale”.¹³⁵

Basterebbero questi richiami per mostrare se si debba (o no?) parlare di “*sfinimento della categoria*” a proposito di “legge morale naturale”.

Comunque, proseguiamo ora nella lettura critica del citato testo-editoriale di G. Angelini e vediamo che egli sostiene la tesi secondo la quale: “Lo *stato di abbandono* (*sic*) nel quale si trova – secondo lui – la riflessione sulla *legge naturale*, appare tanto più deprecabile, in quanto le trasformazioni recenti negli stili di vita nei paesi occidentali, e soprattutto le forme nelle quali si produce il confronto pubblico a margine delle innovazioni legislative, comunque necessarie, propongono problemi che suggerirebbero con urgenza la ripresa del tema”.¹³⁶

Angelini quindi *non* nega “l'urgenza della ripresa del tema” della “riflessione sulla *legge naturale*”, anche se rileva che: “da trent'anni a questa parte, il *diritto familiare* ha conosciuto, nei Paesi occidentali, sviluppi che ne rendono sempre meno chiara la figura di *diritto precisamente familiare*” e che: “l'affermazione della Costituzione italiana

¹³¹ *Teologia*, (ed. Glossa, Milano, A. XXX, sett. 2005, n.3; cfr. pp. 235-45 e 316-344).

¹³² *Teologia*, saggio cit. p. 235.

¹³³ *Ibidem*, p. 235.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 235.

¹³⁵ Avremo poi occasione di riferirci ha quanto Benedetto XVI ha detto e a quanto il nuovo Presidente di tale “Commissione”: l'Arcivescovo William Joseph Levada (ora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (succeduto al Card. J. Ratzinger) ha richiamato, nel porgere l'iniziale indirizzo di omaggio al Pontefice a nome dell'intera “Commissione teologica”.

¹³⁶ *Teologia*, saggio cit. p. 235.

(art. 29) che *ricosce*¹³⁷ “la *famiglia* come società *naturale* fondata sul matrimonio” appare sempre meno suffragata dalle forme effettive del diritto *positivo*”, mentre “il ricorso alla generazione medicalmente assistita, in particolare, rende sempre più *difficile* distinguere tra *generazione* di un figlio e *fabbricazione* di un bambino”.¹³⁸

Sempre Angelini ricorda qui che risultano quindi: “comprensibili le ragioni dell’invito che, nel febbraio 2004, l’allora Prefetto della Congregazione della Dottrina delle Fede, il Card. Joseph Ratzinger, ha rivolto alle Università cattoliche e alle Facoltà teologiche, perché promuovano iniziative di ricerca volte a riprendere e approfondire le *riflessioni sulla legge morale naturale*”.¹³⁹

Dopo questi vari rilievi, Angelini scrive che: “la categoria (della legge morale naturale) *non può certo essere abbandonata*; e *tuttavia* ha obiettivo bisogno di *ripensamenti teorici abbastanza profondi e impegnativi*”.

Su una presunta separazione tra natura e cultura

Questi “ripensamenti teorici” Angelini li riassume in un “nodo teorico radicale” che: “a nostro (cioè: suo) giudizio” deve essere “sciolto” e che consiste “nella *pregiudiziale separazione tra natura e cultura che* – sempre al dire di Angelini – ancora in molti modi caratterizza (caratterizzerebbe) *il pensiero corrente, e la stessa dottrina teologica circa la legge naturale*”.¹⁴⁰

Angelini, sulla base di questa asserita “separazione”, ritiene che venga “*postulata (?) la possibilità di determinare i contenuti della legge naturale a monte rispetto ad ogni considerazione della cultura e dunque delle tradizioni storiche che stanno alla base delle diverse culture*”.

Egli ritiene pertanto che: “*Alla conoscenza della legge naturale presiederebbe la facoltà della ragione, la quale giudica (giudicherebbe!) da nessun luogo e da nessun tempo*”.¹⁴¹

Questatesi della “ragione” che giudicherebbe “da nessun luogo e da nessun tempo” (cioè: di una ragione astratta e campata ...per aria!) deve proprio star a cuore al nostro Autore perché la ripete all’inizio di pagina 241, dove, dopo aver constatato la “*vorticoso accelerazione del mutamento civile*” in uno con il “*conseguente mutamento antropologico culturale*”, scrive che tutto questo: “*scalza la persuasione ottimistica (!) di una legge naturale immediatamente (!) accessibile alla ragione senza tempo e senza luogo*”.¹⁴²

Ovviamente il nodo della questione sta tutto in questo davvero strano modo di concepire la “ragione senza tempo e senza luogo”, che “presiederebbe *alla conoscenza della legge naturale*” la quale poi giudicherebbe “*da nessun luogo e da nessun tempo*”, proponendo non si sa bene quale strana sorte di “legge naturale” (campata per aria), secondo la “*postulata possibilità di determinare i contenuti della legge naturale a monte rispetto ad ogni considerazione della cultura*”.¹⁴³

¹³⁷ Voce verbale quanto mai significativa questa, in quanto il legislatore costituente ammette e, appunto, *ricosce* che la realtà *naturale* della famiglia non è qualcosa che ha creato o escogitato lui, ma è una realtà originaria che precede e sta alla base di ogni legislazione fondamentale sull’istituto familiare.

¹³⁸ *Teologia*, saggio cit. p. 236.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 236. Il fatto che si parli di “riprendere e di approfondire” significa che quelle riflessioni sulla *legge morale naturale* non erano (e *non* sono) così “logore” o “sfinite”, come pretendeva di sostenere, in esordio, G. Angelini.

¹⁴⁰ *Teologia*, saggio cit. p. 236.

¹⁴¹ *Teologia*, saggio cit. p. 236.

¹⁴² *Teologia*, saggio cit. p. 240-41.

¹⁴³ Vedi quanto già citato da p. 236.

Qui Angelini non può far altro che connettersi (e ripetere, senza ricordarlo almeno in una nota!) con quanto abbiamo già visto essere sostenuto nel precedente saggio apparso su *Studia patavina*: “Il sapere teologico tra scienza e confessione della fede” in cui sosteneva: “il compito *radicale* della *teologia odierna* (ci pare) debba essere quello di *confutare l’assunto che la ragione sia il principio di un ordine di conoscenza*” e concludeva,¹⁴⁴ perentoriamente: “Non sussiste (*sic*) alcun vero sapere che possa essere qualificato come *sapere della ragione*; il sapere è *sempre e solo sapere dell’uomo*, e in quanto tale esso rimanda alla *fede*, o – comunque ci si voglia altrimenti esprimere – a una *determinazione libera dell’uomo stesso*”.¹⁴⁵

Infatti qui egli ancora puntualmente scrive: “*L’idea che si dia una conoscenza della ragione suscita (secondo lui!) difficoltà, non solo per riferimento al preciso tema della legge naturale, ma per riferimento ad ogni ambito del sapere umano: anzitutto per riferimento alla conoscenza di Dio, e dunque (!) alla determinazione della naturale forma di esperienza religiosa*”.¹⁴⁶

Continua poi Angelini: “*Il sapere umano ha come proprio oggetto sempre l’uomo nella sua identità sintetica,*¹⁴⁷ e non invece una qualsiasi sua facoltà; il riferimento della conoscenza al soggetto comporta più precisamente, un nesso stretto tra scienza e coscienza, tra sapere dunque e forme nella quali si realizza la presenza del soggetto a se stesso. La coscienza, d’altra parte, ha sempre figura singolare, mediata da una concreta vicenda biografica; proprio tale vicenda (...) rimanda più precisamente ad una origine da sempre posta e ad un compimento da sempre perseguito” e proprio “per rapporto a tale *origine* e a tale *compimento* deve essere intesa *la legge naturale*, che tutti gli *umani* accomuna”.¹⁴⁸

Vale la pena di notare che simili rilievi sul “sapere umano” e sul nesso tra “*sapere e forme nelle quali si realizza la presenza del soggetto a se stesso*” non sono certo..... scoperte di Angelini. Basta avere anche solo una discreta conoscenza del corso del pensiero filosofico e antropologico hegeliano, kierkegaardiano, gentiliano, husserliano e post-husserliano per dare per pacifiche ed acquisite simili asserzioni.

Pertanto quando Angelini, dopo queste asserzioni, scrive: “*La legge naturale non può essere concepita come norma nota alla coscienza (umana), a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla pratica effettiva della vita comune; e quindi non può neppure essere intesa come norma nota a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla cultura e dal costume, o addirittura come alternativa rispetto a tali evidenze*”,¹⁴⁹ dice della cose ovvie, giacchè nessuno si sogna di sostenere che si possa costruire una “norma (morale) nota alla coscienza (umana) a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla cultura e dal costume” o, peggio, “alternativa rispetto a tali evidenze”.

Basti qui rinviare a quanto una nota esponente del pensiero *filosofico neoscolastico* (solitamente criticato, dagli esponenti della “Scuola teologica milanese” cui Angelini appartiene, quale pensiero che si appellerebbe alla cosiddetta “ragione” *intellettualisticamente intesa* come erroneamente *non* ancorata alla concretezza della vita umana!) come Sofia Vanni Rovighi ha scritto, per anni e anni, in diverse occasioni e in diverse pubblicazioni di argomento *filosofico*, per documentare come si delinei e si fondi l’insieme delle norme morali che costituiscono tale *Etica*.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Altro che “ci pare”!

¹⁴⁵ Vedi il citato saggio in *Studia Patavina*, pp. 359-60 e la nostra confutazione nelle pagine iniziali.

¹⁴⁶ *Teologia*, saggio cit. p. 236. Il parallelo con le tesi del suo saggio edito in *Studia Patavina* è totale.

¹⁴⁷ Come “truismo” non c’è male per uno che ha appena sostenuto che c’è chi usa la *ragione senza tempo e senza luogo*!

¹⁴⁸ *Teologia*, saggio cit. p. 236-37.

¹⁴⁹ *Teologia*, saggio cit. p. 237.

¹⁵⁰ Rinviamao qui per brevità ai capitoli contenuti nel volume terzo: *La natura e l’Uomo* dei noti “Elementi di Filosofia” (Brescia, La Scuola, ediz. rinnovata, 1963; cfr. pp. 107-185 e pp. 189-269),

Si vedrebbe che il riferimento, puntuale, preciso e insistito, al famoso testo tomistico sulle “*inclinaciones naturales*” presenti ed operanti nella concreta vita dell’uomo non pretende affatto (e non si sogna!) di indicare un insieme di norme etiche e/o giuridiche “*a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla pratica effettiva della vita comune*” o “*a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla cultura e dal costume*”, come dice Angelini.

Solo che, in più e meglio di quanto non dica Angelini, Sofia Vanni Rovighi e (*si licet parva componere magnis!*) anche il sottoscritto si preoccupano di vagliare criticamente quanto le dette “evidenze” emergenti dalla “pratica effettiva della vita comune” e quelle derivate dalla “cultura” e dal “costume” siano compatibili e in asse con una norma etica che ha precise coordinate metafisiche che fondano e fissano una “dipendenza creaturale” dell’uomo da Dio (la famosa “origine” e il “compimento” di cui parla anche Angelini).

Angelini, invece di.....processare presunte (e fasulle) “*possibilità di determinare i contenuti della legge naturale a monte rispetto ad ogni cultura*” e “*a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla pratica effettiva della vita comune*”, dovrebbe rinviare (cosa che purtroppo non fa!) ai passi tomistici, indicati, ad esempio, da Sofia Vanni Rovighi, nei quali si specifica come e per quali ragioni si può (e si deve) parlare e fare riferimento obbligato ad una *lex naturalis*, intesa come “*participatio legis aeternae in rationali creatura*”,¹⁵¹ come e per quali ragioni si devono analizzare e valutare (e gerarchizzare) le *inclinaciones naturales* che si manifestano nella concretezza della vita personale e nella vita associata dell’uomo.¹⁵²

Angelini troverebbe anche – e potrebbe leggere con indubbio vantaggio – in quelle pagine succosi paragrafi come quello dedicato a chiarire la “Differenza tra la conoscenza speculativa e la conoscenza pratica”, rinvenibile anche nella *Summa theologiae* di Tommaso d’Aquino, riguardante la unicità o la pluralità della “legge naturale”, la sua possibilità, o no, di essere mutata, la possibilità di essere dimenticata dall’uomo, ecc..¹⁵³

Così si smetterebbe di criticare come mancante di senso storico ciò che non si conosce in modo serio e preciso!

Coscienza del singolo ed esperienze naturali, di fondo, della vita umana

Di fronte al “vertiginoso sviluppo dei poteri tecnologici sul corpo umano e sulla realtà naturale in genere” così da ridurre la *natura e il corpo stesso dell’uomo* a mera disponibilità di “risorse poste al servizio di progetti umani *arbitrari*” (o, meglio, *prometeici*), che minacciano di “estenuare la percezione dei significati elementari del vivere” (un tempo affermati in modo poco riflesso), Angelini ritiene di poter proporre “*come urgente la ripresa di una riflessione precisa a proposito dei rapporti per antonomasia qualificati come naturali*”.¹⁵⁴

oppure “Istituzioni di Filosofia” (Brescia, I ed. 1982; IV ed. 1994; cfr. capp. VI – VIII, pp. 135-202) o ancora: *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, (ed. Laterza, Bari, I ed. 1973; VII ed. aggiornata, 1999; cfr. cap. IV: *L’uomo*, pp. 82 – 133).

¹⁵¹ Cfr. *Summa theologiae*, I Iae, q. 91, art. 2: *Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis*.

¹⁵² Cfr. *Summa theologiae*, I IIae, q. 94: *de lege naturali*, art. 2: *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum*. Sono gli stessi passi che vengono citati nei paragrafi *La libertà e la legge* (nn. 35-53) e *La coscienza e la verità* (nn. 54-649 della Enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II.

¹⁵³ Cfr. *Summa theologiae*, I IIae, q. 94, artt. 4-6. Si veda anche Sofia Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, vol. III, ed. cit. pp. 226-228.

¹⁵⁴ *Teologia*, saggio cit. pp. 239-40.

Angelini rileva qui che: “L’idea di legge naturale proposta dal magistero cattolico contemporaneo” si scontrerebbe con la “concezione individualistica e convenzionale dei rapporti umani”, cioè con la “cultura liberale”.

Tipica di questa “cultura liberale” è l’affermazione dei *diritti soggettivi* e della *libertà del singolo*, definiti “a monte rispetto ad ogni considerazione relativa alle forme storiche del rapporto sociale” e, secondo Angelini, questa tesi sarebbe in contrasto con la concezione che “ribadisce l’essenziale riferimento della stessa legge umana forme oggettive di rapporto tra gli umani, fissate appunto dalla legge naturale”.¹⁵⁵

Tutto questo, sempre secondo Angelini, porterebbe a rilevare che l’idea di legge naturale, scaturente da evidenze di ragione, “pregiudica (pregiudicherebbe) la possibilità di riconoscere il debito innegabile della legge nei confronti della cultura”.¹⁵⁶

Qui torna l’ossessione, tipica di Angelini, che la proposta della legge naturale avvenga ad opera di una “ragione senza tempo e senza luogo”, il che è per lo meno paradossale dopo quanto abbiamo documentato richiamando i testi tomistici sopra citati.

Secondo Angelini, la “legge naturale”, intesa come “legge della ragione” (o, meglio, si dovrebbe dire: come legge che viene elaborata dalla riflessione antropologica e filosofica sull’esperienza della vita umana!), “esclude (!) il riferimento di essa alla coscienza immediata del soggetto ed assume in tal senso quel tratto naturalistico, in tal senso antimoderno, che di fatto viene spesso imputato alla concezione cattolica della legge naturale”.¹⁵⁷

Una precisazione sulla “legge naturale”

Qui occorrerebbe fare una prima precisazione sulla “concezione cattolica della legge naturale”. Tale precisazione consiste nel rilevare che *non si deve far confusione* parlando – come fa Angelini – di “concezione cattolica” di tale legge naturale, in quanto se così fosse, si dovrebbe concludere che solo i *credenti cattolici* hanno la possibilità di fondare e di parlare quindi di legge naturale, mentre gli altri non-credenti o credenti in altre “confessioni religiose”, non avrebbero questa possibilità.

Il che non è affatto vero, anzi è fonte di un grosso equivoco, avallato dal modo di esprimersi di Angelini, giacchè, se si tengono presenti tutte le *quaestiones* relative al trattato “*de lege*”¹⁵⁸ di Tommaso d’Aquino (da noi prima richiamate espressamente!), si vede che, a cominciare dalla esaustiva e ben calibrata *definizione della ‘lex’*, Tommaso d’Aquino (e con lui la *filosofia morale* della scolastica medievale) *non tira in ballo* la “concezione cattolica”, ma definisce la “legge” come: “*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”.¹⁵⁹

Dove si vede che la definizione implica: 1) un basilare riferimento alla capacità *ordinatrice della ‘ragione umana’ di indicare delle “norme”*; 2) il radicale e obbligatorio finalizzarsi di ogni norma al “bene della intera comunità”; 3) la designazione pubblica di uno (o più) soggetti che abbiano l’incarico di stabilire tali “norme”; 4) la promulgazione pubblica di tali “norme” che devono quindi essere rese note a tutti i cittadini, sottomessi a tale legislazione.

Si vede parimenti che qui non si fa cenno a “concezione cattolica” di sorta, ma solo e doverosamente ad una capacità *ordinatrice della ragione umana*, alla quale, come Tommaso aveva già detto chiaramente nella *Summa c. Gentes*, tutti (credenti e non-

¹⁵⁵ *Teologia*, saggio cit. p. 240.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 240.

¹⁵⁷ *Teologia*, saggio cit. p. 241.

¹⁵⁸ Cfr. *Summa theologiae*, I IIae, qq. 90 – 100.

¹⁵⁹ *Summa theol.* I IIae, q. 90: “*de essentia legis*”, artt. 1-4.

credenti) sono tenuti a dare il consenso: “*Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere cui omnes assentire coguntur*”.¹⁶⁰

Per di più, nella suddetta trattazione ‘*de lege*’, Tommaso d’Aquino avverte, con preciso senso storico e culturale, (che Angelini ha pensato bene.....di ignorare o di negarGli!) che la ‘*lex naturalis*’ è sottoposta a possibili “mutazioni” in relazione a ulteriori e più approfondite conoscenze sulla realtà umana.

Oggi, ad es., si posseggono conoscenze sulla costituzione della realtà umana che un tempo non erano possedute: sul *genoma umano*, sui processi *biomolecolari*, sui *neuroni*, ecc. ecc. e pertanto si aprono nuovi problemi morali per la tutela della dignità e della integrità dell’ *essere umano* e così via.

Se si tenessero presenti queste *elementari e fondamentali precisazioni*, si risparmierebbe un sacco di tempo, letteralmente.....perso per richiamare cose che dovrebbero essere acquisite almeno da chi si impanca a scrivere saggi su “La *legge naturale*” e, soprattutto, ha la pretesa di voler: “*Rimediare allo sfinimento della categoria*”, (dichiarata: *logora*), salvo poi dover constatare che lo “sfinimento” e il “logoramento”, riguarda.....qualcos’altro!

Sulla questione odierna della distinzione tra diritto (norma giuridica) e legge morale naturale.

Angelini, nella seconda parte del suo saggio, affronta il tema della distinzione tra *norma morale* e *norma giuridica* e scrive che: “essa è divenuta un luogo comune, (...) ad essa ci si appella in maniera quasi rituale, senza avvertire la necessità di argomentarla”.¹⁶¹

Ed egli precisa: “In realtà, la *distinzione* non è affatto così ovvia come si presume; pone invece questioni assai complesse”. Essa infatti appare - noi diremmo senz’altro: è - uno dei tratti qualificanti della cosiddetta *laicità politica*; e tale *laicità* è intesa¹⁶² quasi equivallesse alla radicale *estraneità della politica* rispetto alla religione, della vita civile dunque rispetto al *sacro*”. Tanto che quando si avalla una simile *distinzione* esasperata, essa “assume, in maniera inevitabile, i tratti della radicale separazione tra *diritto* e *morale*”.¹⁶³

Angelini ravvisa un siffatto modello di netta separazione tra *diritto* e *morale* nel pensiero di Kant “che interpreta il modo di pensare comune della cultura liberale”, esercitando “una forte influenza sulla *cultura giuridica* tutta nella stagione tardo moderna”, mostrandosi, anche per questo aspetto, “interprete fedele del *pensiero illuminista*”.¹⁶⁴

Angelini adduce a riprova quanto Kant ha proposto nella sua *Metafisica dei costumi* che “dà esecuzione materiale al progetto kantiano di una teoria generale dell’agire, divisa in *due parti*: dottrina del diritto e dottrina delle virtù, nettamente separate”.

¹⁶⁰ Cfr. *Summa c. Gentis*, lib. I, c. 2. Si può vedere ora su tutta la complessa questione una accurata e puntuale pubblicazione di Franco Buzzzi: *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, ed. Marietti 1820, Genova-Milano, 2005 (pp. 383). In particolare di vedano i paragrafi: “Gesù Cristo e la *natura pura*” e “sviluppi della scolastica dell’età barocca” (pp. 64-73 e 77-79) e poi “Sguardo d’insieme. *Diritto naturale e teologia*” (pp. 345-50).

¹⁶¹ *Teologia*, saggio cit. p. 242.

¹⁶² Noi qui preciseremmo: è intesa *da taluni*! E non certo da chiunque abbia un minimo di conoscenza di filosofia del diritto e abbia presente la famosa distinzione: “Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”: celebre distinzione portata dalla concezione cristiana nella storia imperiale di Roma dove ancora non era chiara la distinzione tra l’*Imperatore romano* e la carica religiosa di *Pontifex maximus*, adunati nella stessa persona, a cui bisognava rendere un culto divino.

¹⁶³ *Teologia*, saggio cit. p. 242.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 242.

La definizione kantiana del *diritto* lo propone come “legge universale mediante la quale soltanto è possibile realizzare la composizione tra i comportamenti dei soggetti individuali e rendere quindi possibile il *rapporto sociale*” e, per altro verso “Kant parla dei *comportamenti individuali* quasi fossero espressione dell’*arbitrio* individuale”.

Questo ricorso alla categoria dell’*arbitrio*, precisa sempre Angelini, non intende in alcun modo valere, per Kant, come “omaggio a pretesi diritti anarchici del singolo”,¹⁶⁵ ma intende sottolineare e sostenere che “il giudizio che il *singolo* dà delle ragioni di bene o di male dei propri comportamenti (e delle proprie scelte) *sia insindacabile ad opera di altri*”.¹⁶⁶

Come si sa, per Kant, “non l’oggetto (dell’atto) suggerisce la ragione dell’apprezzamento morale dell’atto, ma soltanto la *forma soggettiva del volere* che presiede al suo compimento”. Cioché “in tal senso viene a mancare in radice ogni possibilità di comparazione critica dei giudizi pratici, propri dei diversi soggetti”.

Pertanto “il criterio della *giustizia intesa in accezione giuridica* – spiega Angelini – è suggerito invece proprio dalla considerazione *soltanto materiale* dei comportamenti” e quindi “tale considerazione appare per sua natura *estrinseca*, rispetto alle *intenzioni insindacabili del soggetto*”.

Il risultato di questo modo di concepire l’agire morale dell’uomo, porta a concludere che “il *criterio della giustizia inteso in accezione giuridica* si riferisce alla possibilità o meno di comporre *l’arbitrio del singolo con l’arbitrio di ogni altro*”.¹⁶⁷

Ancora Angelini nota che: “mediante la definizione del *diritto* Kant persegue quella istanza di *autonomia*, che è in generale (l’elemento) qualificante del suo pensiero morale”, cioè tale tipo di “autonomia morale” kantiana, affermata a prezzo dello stralcio dell’agire libero da ogni riferimento alle forme *oggettive* del vivere comune, appare condannato in partenza ad un processo inesorabile di svuotamento formalistico: così accade a livello di pensiero (etico) teorico, e soprattutto così accade a livello di esperienza pratica”.¹⁶⁸

Diritto, morale e legge naturale: un rapporto da precisare

La digressione sopra analizzata porta poi Angelini a porre la questione della “impossibile separazione tra *diritto* e *morale*” che “costituisce – precisa sempre Angelini – uno dei motivi dell’insistenza cattolica sull’idea di *legge naturale*, sia da parte del magistero che da parte della teologia”.¹⁶⁹

Angelini scrive che tale “intento” (della insistenza sulla *legge naturale*) “è pertinente, *tuttavia non può essere realizzato* – secondo lui – mediante l’idea di *diritto naturale*, quando tale *diritto* sia pensato come determinato dalla ragione, e proprio per

¹⁶⁵ Come invece avverrà nei tempi successivi e con le estremizzazioni anarchiche oppure *esistenzialistiche* sartriane.

¹⁶⁶ *Teologia*, saggio cit. p. 243.

¹⁶⁷ *Teologia*, saggio cit. p. 243.

¹⁶⁸ *Teologia*, saggio cit. p. 243-44. Qui, nel saggio, sarebbe stato opportuno un sia pur breve accenno a Max Scheler (1874-1928) che, nella sua famosa opera: *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1916), aveva motivatamente criticato l’esasperato “formalismo” dell’etica kantiana e presentato i diversi “valori” come fonte di vita morale (anche se poi si poneva la questione dell’*intuizionismo etico* dei valori, sulla quale rinviamo qui alla citata Sofia Vanni Rovighi: *Elementi di Filosofia*, vol. III, ed. cit.; cfr. pp. 195-199).

¹⁶⁹ *Teologia*, saggio cit. p. 244. Citeremo, in sede conclusiva, proprio un recentissimo intervento di Papa Benedetto XVI proprio in merito alla *legge morale naturale* come oggetto di una indagine specifica promossa dalla “Commissione Teologica Internazionale” (cfr. *L’Osservatore Romano* di ven. 2 dic. 2005: p. 12).

questo per un primo aspetto 'laico', e per un altro aspetto *preventivamente immunizzato(?!) nei confronti di ogni riferimento alla tradizione storica concreta*".¹⁷⁰

Insomma, per Angelini, "l'intento, per sé pertinente, di affermare la *necessaria* referenza del *diritto* alla *forma morale dei rapporti umani*, non corrisponde (*non corrisponderebbe*) fino ad oggi(!), *una soddisfacente elaborazione teorica della distinzione tra morale e diritto*".

Come si vede l'affermazione di questa "*carezza di elaborazione teorica*" è molto impegnativa e grave e occorre vedere che cosa propone allora Angelini.

Egli scrive che: "Nel lessico del *magistero*, e anche in quello *teologico*, ricorrono con frequenza espressioni che suggeriscono la *possibilità di determinare che cosa sia la legge naturale a monte di ogni riferimento alle forme storiche concrete (e dunque culturali) dei rapporti umani*".¹⁷¹

Sono affermazioni di una gravità davvero rilevante e abbiamo già visto che Angelini ha usato queste stesse parole per denunciare, già in precedenza, "l'idea che la *legge naturale scaturisca da evidenze di ragione*", in quanto questa tesi (ingenua) "*pregiudica* – secondo lui – *la possibilità di riconoscere il debito innegabile della legge nei confronti della cultura*", tanto che "la vorticoso accelerazione del mutamento civile e antropologico culturale" "*scalza la persuasione ottimistica di una legge naturale immediatamente accessibile alla ragione senza tempo e senza luogo*".¹⁷²

Di fronte a queste notazioni storico-sociologiche abbiamo già fatto i dovuti rilievi, rinviando alle dottrine sulla concezione tommasiana della *legge* come "*ordinatio rationis*" non però, assurdamente, intesa, questa "ragione" umana come al di fuori del tempo e scissa dalle concrete e consapute esperienze della vita associata degli uomini nel loro convivere sociale!¹⁷³

Risulta quindi gratuito (e antistorico) il giudizio che Angelini pretende di formulare scrivendo: "Una tale *immunizzazione(?)* della *legge naturale* nei confronti delle forme storiche dell'*ethos* appare impraticabile",¹⁷⁴ giacché nessuno si sogna (né si è mai sognato)¹⁷⁵ di negare che: "Alla conoscenza della *legge naturale* è possibile accedere unicamente tramite la mediazione storica, realizzata appunto grazie alle forme del costume e della cultura".¹⁷⁶

Che poi "la *legge naturale* costituisca in tal senso la *verità escatologica* dell'*ethos*, la *verità trascendente* alla quale esso *da sempre* rimanda", Angelini vorrà concedere che tale "rimando da sempre" della *lex naturalis* (come la denominava con precisione Tommaso d'Aquino) avveniva perché essa era giustamente connessa con la *lex aeterna* del piano creativo libero divino, giacché essa "non è altro che partecipazione della *lex aeterna* in una creatura dotata di ragione (*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*)".¹⁷⁷

¹⁷⁰ *Teologia*, saggio cit. p. 244.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 244.

¹⁷² *Teologia*, saggio cit. p. 240-41.

¹⁷³ Vedi il precedente paragrafo: "*Una precisazione sulla legge naturale*" e il rinvio, in nota, alla recentissima pubblicazione di Franco Buzzi: *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, ed. Marietti 1820, Genova-Milano, 2005, veramente esemplare nella ampia documentazione degli autori di quei secoli.

¹⁷⁴ *Teologia*, saggio cit. p. 244.

¹⁷⁵ Siamo costretti a rinviare qui, per quanto attiene alla consapevolezza *storica* dei pensatori antichi e medievali, ad un capitolo contenuto in: A. Marchesi, *Teoresi e storia nel divenire del pensiero filosofico*, (Ediz. Scientifiche Italiane, Napoli, 2005). Esso si intitola: "Conoscenza della verità e coscienza della sua crescita storica (nei pensatori antichi e medievali)", pp. 17 - 45.

¹⁷⁶ *Teologia*, saggio cit. p. 244.

¹⁷⁷ *Summa theologiae*, I IIae, q. 91, art. 2: *Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis*.

Bisogna qui notare che *dovrebbe esser chiaro e criticamente acquisito* che, in sede filosofica (e teologica), si può parlare di “natura”¹⁷⁸ *se e solo se* il termine viene connesso con un *originario piano creativo divino*, altrimenti *non si può parlare di “natura delle varie realtà”*, in quanto, senza quel riferimento fondativo, tutto si produrrebbe allora o per caso fortuito o per processo immanentistico e storicistico e sarebbe quindi indefinitamente *manipolabile* (anche, e soprattutto, da parte dell’uomo *prometeicamente* inteso).

A proposito di “ripensamenti antropologici”

Angelini invece, ritenendo che il pensiero medievale fosse legato ad una concezione ingenua della *lex naturalis* e convinto che “la *rinnovata elaborazione teorica dell’idea di legge naturale imponga*, come è (sarebbe!) facile prevedere, un *ripensamento antropologico* (sic) di carattere fondamentale”, pensa di poter sostenere che tale “*ripensamento ontologico* deve registrare il *canone qualificante della svolta moderna del pensiero*, e cioè il teorema del cogito (!): *il punto di vista originario e per sempre necessario di ogni conoscenza dell’uomo e della realtà tutta è quello proprio della coscienza*”.¹⁷⁹

Come se non bastasse, Angelini aggiunge (supponendolo un chiarimento!): “Le declinazioni effettive che il *teorema* (del *cogito*) conosce, a procedere da quella proposta da Descartes, concludono – secondo Angelini – facilmente ad un’*indebita* ipostatizzazione del *soggetto*, alla sua rappresentazione *cioè* come cosa(!) (*res cogitans*)”.¹⁸⁰

Ci vuole un belcoraggio teoretico (per non dir altro!) per sostenere la cosiddetta “ipostatizzazione del *soggetto*” e del “*cogito*” cartesiano, ridotto a cosa, traducendo in maniera...barbarica “*res cogitans*” con “cosa pensante”!

Ma Angelini prosegue imperterrito e scrive: “L’*esito non è inevitabile*; deve essere invece *evitato*; e può essere evitato *unicamente a condizione di riconoscere l’originario e costitutivo riferimento intenzionale del soggetto*”.

Vorremmo solo chiedere se questo “esito evitato” lo ha inventato Angelini (dopo la *sua barbarica traduzione di “res cogitans” con: “cosa pensante”*) o se, per caso, non è accaduto che qualcuno, meno “barbaro” di lui, come gli esponenti dell’*idealismo tedesco* (tra cui Hegel), come Giovanni Gentile (con il suo *pensiero pensante*), come Ed. Husserl (con la tesi, già classica, della *intenzionalità conoscitiva umana* e della *fenomenologia trascendentale*) avesse già detto e scritto qualcosa di più... pertinente.

Angelini – tutto preso dalle sue scoperte del “ripensamento ontologico” – prosegue sostenendo: “*il soggetto è presente a sé soltanto in quanto riferito ad altro da sé*”.¹⁸¹

Noi siamo del parere che questa *intenzionalità conoscitiva*, propria del *cogito* umano, (che, ovviamente, *non è una cosa pensante*!) sia stata acquisita (un po’ di tempo prima di Angelini!) già con la tesi idealistico-attualistica della *dialetticità* soggetto-oggetto e, se Angelini ce lo permette, rinverremo il lettore attento ad un

¹⁷⁸ Come si sa, il termine latino è connesso con il verbo: *nascor*, così come il termine latino: *origo* è connesso con il verbo: *orior, ortus sum, oriri*, ed entrambi significano: origine, dipendenza e nascita delle cose *da....*

¹⁷⁹ *Teologia*, saggio cit. p. 245 (finale).

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Teologia*, saggio cit. p. 245.

passo che viene citato da Nicolas Balthasar¹⁸² in *La méthode en métaphysique*,¹⁸³ tolto dal *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino dove si legge:

“*Sicut quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus, ita etiam dilectio quam quisque habet ad se ipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum*”.¹⁸⁴

N. Balthasar annotava giustamente: “Questo testo *troppo poco conosciuto* di Tommaso d'Aquino enuncia il *privilegio dell'io* che abbiamo indicato in virtù dell'*attualismo esistenziale*. Se *io* non fossi cosciente di esistere come valore di essere nell'essere attuale intelligibile, io non saprei che cosa significa: *Le cose esistono*. Se *io* non amassi me stesso, io non potrei amare nulla”.

Dopo aver ricordato il detto: *Intelligentibus, intelligentia est esse*, commentava: “Io non debbo entrare in me per conoscermi, *io ci sono già*. Non debbo *uscire dall'io* per conoscere le cose; esse penetrano nel mio *io* corporale ed intellettuale mediante l'intuizione umana,¹⁸⁵ ad un tempo sensibile ed intellettuale, ricoprendo questa interamente quella, inglobandola nell'essere”. E ancora: “*L'acquisizione originaria* – il mio essere – e le acquisizioni derivate – l'essere del *mio* corpo e degli altri sensibili – pongono in valore l'essere nella mia coscienza, che attinge la legge dell'essere esistente, cioè di essere *simpliciter*”.¹⁸⁶

Quindi non si può sostenere, come fanno Angelini e altri, che: “Il soggetto è presente a sé *soltanto* in quanto riferito ad altro da sé”, giacché allora la originaria primalità del *cogito* dovrebbe essere sempre sottesa all'*altro da sé* che, per essere qualificato come *altro da sé*, presuppone (o implica) dialetticamente e intenzionalmente il *sé stesso*, l'*io*.¹⁸⁷

Pertanto, quando Angelini conclude il suo saggio asserendo che: “*Soltanto* sullo sfondo di un *ripensamento ontologico* che chiarisce questo nesso radicale,¹⁸⁸ sarà possibile proporre un'*elaborazione della legge naturale*, che non si esponga alle note obiezioni nei confronti del *pregiudizio naturalistico*, che *affliggerebbe* la tradizione classica del pensiero filosofico”,¹⁸⁹ sulla base di quanto abbiamo criticamente contrapposto alle sue tesi, riteniamo di poter motivatamente rispondere che il cosiddetto “*pregiudizio naturalistico* che (secondo Angelini) *affliggerebbe* la tradizione classica del pensiero filosofico”, sia una ennesima critica, diffusa, a caso, sul conto della “tradizione classica del pensiero filosofico” che esige letture e informazioni più serie e più accurate.

Una significativa recentissima conferma

Visto che Angelini, nel saggio in esame, fa dei rilievi e dei rimproveri anche al “magistero ecclesiastico”, cogliamo l'occasione per riportare quanto *Benedetto XVI*, in un recentissimo incontro con i 36 Membri della *Commissione Teologica Internazionale*

¹⁸² N. Balthasar (1882 – 1959), esponente della Scuola filosofica dell'Univ. di Lovanio (cfr. voce: Balthasar N. in *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, (II ed., vol. I, col. 727).

¹⁸³ Louvain, 1944, seguita da: *Mon moi dans l'être*, Louvain, 1946.

¹⁸⁴ Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze*, lib. III, dist. 29, q. 1, art. 3, *ad 3um*.

¹⁸⁵ Da non confondersi con l'intuizione in senso kantiano; infatti, nelle pagine successive, Balthasar si contrappone al criticismo kantiano con precisione.

¹⁸⁶ *La méthode en métaphysique*, cit., p. 31-32 e p. 40. Per brevità rinviamo a: A. Marchesi, *Nicolas Balthasar e l'ontologia di Lovanio*, ed. Philosophia, Firenze, 1962; (v. recensione ne *Il Mulino*, Bologna, sett. 1964; pp. 987-88).

¹⁸⁷ Ci permettiamo di rinviare ad un nostro scritto: *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, (in “*L'Osservatore Romano*, del 2 febr. 2005; p. 9), che recensiva l'ediz. italiana di un'opera di J. De Finance: *De l'une et de l'autre. Essai sur l'altérité*, (Roma, Univ. Gregoriana, 2004, pp. XXXIV – 412).

¹⁸⁸ Cioè, per Angelini, il *nesso con l'altro da sé* che, invece, abbiamo visto implica la previa consapevolezza dell'*io*.

¹⁸⁹ *Teologia*, saggio cit. p. 245 (fine).

(ricevuti in Vaticano per la loro Sessione plenaria annuale dal 28 nov. al 2 dic. 2005), ha detto proprio in riferimento al tema della *legge morale naturale*.

Benedetto XVI parlando della *legge morale naturale* ha detto:

“Questo argomento è di speciale rilevanza per comprendere il *fondamento dei diritti radicati nella natura della persona* e, come tali, derivati *dalla volontà stessa di Dio creatore*.

Anteriori a qualsiasi *legge positiva* degli Stati, essi sono *universali e inalienabili*, e da tutti quindi devono essere *riconosciuti come tali*, specialmente dalle autorità civili, chiamate a promuoverne e garantirne il rispetto. Sebbene nella *cultura* odierna il concetto di *natura umana* sembri essersi smarrito, rimane il fatto che i diritti umani non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo, nel suo stesso essere, sia portatore di *valori* e di *norme* da riscoprire e riaffermare, e *non da inventare o imporre in modo soggettivo e arbitrario*.

In questo punto il dialogo col mondo *laico* è di grande importanza: deve apparire con evidenza, che la negazione di un *fondamento ontologico dei valori essenziali della vita umana* finisce inevitabilmente nel *positivismo* e fa dipendere il *diritto* dalle correnti di pensiero dominanti in una società, pervertendo così il diritto in uno strumento di potere, invece di subordinare il potere al diritto”.¹⁹⁰

Come si vede il testo è molto importante per le affermazioni che contiene e che hanno trovato meditata conferma nell'*indirizzo di omaggio* che il neo Prefetto¹⁹¹ della Congregazione per la Dottrina della Fede: Arcivescovo William Joseph Levada, ha rivolto al Papa, all'inizio dell'udienza.

Il Prefetto Arcivescovo W. J. Levada infatti, accennando ai temi scelti dalla Congregazione e dalla Commissione Teologica, ha detto:

“... I due temi scelti come argomenti nel presente quinquennio e che come Vostra Santità ben conosce, sono l'identità della natura e del metodo della teologia come *scientia fidei* e l'approfondimento dei *fondamenti della legge morale naturale*, nella linea dell'insegnamento del Magistero espresso recentemente nelle *Lettere Encicliche* del Suo predecessore Giovanni Paolo II: *Veritatis splendor* e *Fides et ratio*”. Ed ha immediatamente soggiunto: “Specialmente a proposito del problema oggi cruciale del *rapporto tra legge morale naturale e difesa internazionale dei diritti della persona umana*, Lei, Beatissimo Padre, non ha mancato di richiamare che *‘i diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, ma sono iscritti nella natura stessa della persona umana, e sono pertanto rinviabili ultimamente al Creatore’* (Benedetto XVI, Lettera del Paoa a Marcello Pera per l'incontro di studio sul tema *Laicità e libertà*, 17 ott. 2005). Appare quindi urgente, anche sotto il profilo strettamente *teologico e filosofico*,¹⁹² presentare le *ragioni e i fondamenti della legge morale naturale*, oggettiva, universale, in quanto di origine divina, in modo costruttivo ed efficace per il contesto culturale odierno. Secondo queste precise indicazioni intende muoversi lo studio intrapreso dalla Commissione Teologica Internazionale”.¹⁹³

Non è chi non veda la rilevanza delle parole sopra riportate e la significativa validità dei rinvii ai testi delle Encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio*,¹⁹⁴ (anche da noi richiamate) per le questioni che si intendono affrontare.

¹⁹⁰ Benedetto XVI ai Membri della Commissione Teologica Internazionale. Cfr. *L'Osservatore Romano* del 2 dic. 2005; p. 12.

¹⁹¹ Nominato espressamente da Benedetto XVI quale suo successore nella carica di Prefetto della detta Congregazione per la Dottrina della Fede e come Presidente della “Commissione Teologica Internazionale”.

¹⁹² I due aggettivi non sono certo evocati a caso!

¹⁹³ Cfr. il citato numero de *L'Osservatore Romano*, 2 dic. 2005; p. 12.

¹⁹⁴ Encicliche stranamente mai citate da G. Angelini nei suoi due citati saggi, apparsi su *Teologia*.