

## INTRODUZIONE

Il presente volume pubblica uno studio effettuato sul pensiero del monaco benedettino Ghislain Lafont (1928-2021) e incentrato su un tema che caratterizza il sistema teoretico del pensatore francese: il racconto fondatore/*le récit fondateur*.

L'ambito generale in cui la trattazione lafontiana fa rientrare l'argomento annunciato, quello del racconto fondatore, è il *metodo teologico*, questione di fondamentale importanza per l'intera teologia, soprattutto in epoca contemporanea, cioè quella strada che il teologo è chiamato a percorrere per giungere al suo centro di interesse, che è la Rivelazione divina compiuta in Gesù Cristo, il quale è la Verità (cfr. Gv 14,6). Il suo essenziale riferimento a Gesù Cristo implica per la teologia una relazione ordinata con diversi elementi, affinché possa essere scientifica e avere una certa autorità oltre che una efficace attualità, che la pongono in contatto con la storia del Nazareno per la salvezza dell'uomo: la Scrittura, la Tradizione, il Magistero della Chiesa, l'intera realtà ecclesiale, il mondo contemporaneo<sup>1</sup>.

Ghislain Lafont è stato molto sensibile alla questione della metodologia teologica. Uno dei suoi primi studi, infatti, riguarda le strutture e il metodo nella Somma teologica di san Tommaso d'Aquino (*Structures et Méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*)<sup>2</sup>. In diverse opere, inoltre, il pensatore francese si confronta con i modelli teologici che hanno caratterizzato la storia del pensiero cristiano. Tuttavia la produzione lafontiana non si limita a una sintesi e a una valutazione delle forme che la riflessione teologica ha assunto nel corso dei secoli, bensì, confrontandosi con differenti

<sup>1</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Professione "Teologo"* (Quodlibet 5), Glossa, Milano 1996; ID., *La ragione teologica*, in G. COLOMBO, *L'evidenza e la fede* (Quaestio), Glossa, Milano 1988, 7-17; G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in G. COLOMBO, *L'evidenza e la fede* (Quaestio), Glossa, Milano 1988, 21-111.

<sup>2</sup> È la tesi per il conseguimento del Dottorato in teologia nel 1961.

impostazioni e orientamenti, propone un proprio modello teologico dove sono implicati diversi elementi, organizzati secondo un ordine preciso.

Nel sistema complesso composto di diverse componenti costruito da Lafont il *racconto* ricopre un ruolo di *primato*. Tale primato motiva la formulazione del titolo generale del presente volume – *Le récit fondateur. Dal racconto pasquale l'evento cristologico-trinitario: la proposta di Ghislain Lafont* – ed è il filo conduttore che attraversa l'intero studio, concernente, appunto, il tema del *racconto fondatore di Pasqua* che, a nostro avviso, ha un ruolo preponderante nel modello lafontiano e ne caratterizza il suo progetto.

È lo stesso Lafont a esplicitare siffatta configurazione della sua proposta, in modo particolare nell'opera *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia (Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraires et formes de la théologie)*. Il testo è stato scelto come oggetto di indagine del primo capitolo, il quale funge da introduzione all'edificio lafontiano, poiché lo scritto, oltre a presentare programmaticamente il modello proposto dall'Autore, contiene e spiega sinteticamente le categorie che caratterizzano l'intero suo pensiero, quindi è un testo molto opportuno per approcciare il suo "mondo" teoretico.

Lafont elabora la teoria del *racconto* con una certa sistematicità in due testi particolari: *Dio, il Tempo e l'Essere (Dieu, le Temps et l'Être)* ed *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli (Eucharistie. Le repas et la parole)*. I due scritti, rispettivamente analizzati nel secondo e terzo capitolo del presente lavoro, offrono le caratteristiche che la categoria *racconto* (e il proprio carattere *fondatore*) assume nella proposta del pensatore francese.

Il quarto capitolo, incentrato su una delle prime opere di Lafont (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*), in cui è abbozzato l'originario progetto teologico lafontiano, oltre a fornire la possibilità di verificare la concezione cristologica dell'Autore emersa dai testi analizzati precedentemente, permette di delineare lo sviluppo e lo svolgimento che il progetto ha seguito nel corso degli anni e, quindi, collocare il tema del *racconto fondatore* nell'insieme delle intenzioni e intuizioni del monaco benedettino.

I quattro capitoli possono essere considerati una semplice "promenade" / "passeggiata" – per adoperare il titolo di un'opera lafontiana (*Promenade en théologie*) – lungo il pensiero di Ghislain Lafont attraverso la presentazione essenziale di quattro opere, che possono essere annoverate tra le principali della sua produzione, svolta in riferimento al tema del *racconto* al fine di cogliere precisamente il significato del concetto di *racconto fondatore* nel contesto teorico nel quale è stato pensato.

Ognuno di questi capitoli termina con un paragrafo conclusivo, il cui scopo è di equilibrare sinteticamente la struttura dell'intera elaborazione, riprendendo, alla luce del titolo generale, il percorso affrontato fino a quel momento e preparandone il seguito. Nei quattro capitoli, oltre alle opere considerate singolarmente in relazione al tema del *racconto*, è presente un'operazione di comparazione tra i testi, anche minori, in cui Lafont affronta e tratta l'argomento.

Il quinto e ultimo capitolo riprende essenzialmente il cammino svolto, presentando in una forma ordinata e sistematica la "promenade" effettuata nel pensiero del monaco benedettino, ponendo un'attenzione particolare agli autori che lo stesso Lafont richiama nella propria indagine. Tale operazione permette di collocare il tema nel contesto teoretico generale e di evidenziare la specificità della proposta lafontiana, incentrata sul *racconto fondatore di Pasqua*.

Il capitolo, lungi da pretese esaustive, intende indicare possibili confronti con altri orientamenti di pensiero, segnalati attraverso contributi sintetici, per ulteriori approfondimenti e verifiche, accennando anche alla valutazione che alcuni autori hanno riservato al progetto del pensatore francese. Esso è completato dalla conclusione generale che sottolinea l'apporto specifico al tema del metodo teologico della proposta lafontiana, imperniata sul *racconto fondatore di Pasqua* e concernente le intenzioni per orientare un «nuovo ordine teologico»<sup>3</sup>, tenendo presente la sua specificità *narrativa*.

La parte finale della conclusione generale è dedicata alla segnalazione sintetica di cinque principi, ricavati dal sistema lafontiano anche se con qualche precisazione, che a nostro avviso possono essere considerati imprescindibili per lo statuto epistemologico della teologia e, quindi, per il metodo teologico.

<sup>3</sup> G. LAFONT, *Modelli di teologia nella storia*, in R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica* (Corso di teologia sistematica 1), EDB, Bologna 1999<sup>2</sup>, 362.



## CAPITOLO I

### STORIA TEOLOGICA DELLA CHIESA: UN PRIMO APPROCCIO A GHISLAIN LAFONT

*Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono (1Ts 5,21).*

*La chiave d'oro della teologia e della vita cristiana ci è stata fornita al concilio di Calcedonia con i famosi avverbi, il rispetto dei quali, così difficile, assicura alla Chiesa la sua permanenza nella verità e l'equilibrio del suo messaggio evangelizzatore: "Senza divisione né confusione; senza separazione né mescolanza" (STC, 367).*

Per iniziare a conoscere Ghislain Lafont abbiamo scelto un modo progressivo e graduale, cercando di avvicinare sempre più la sua identità specifica, cogliendo le sue intuizioni fondamentali. È lo stesso Autore che ci accompagna in questo cammino graduale e progressivo, offrendo, tra la gamma delle sue opere, un saggio – *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia* – che dà la possibilità di introdurci nel mondo dei pensatori, nelle questioni fondamentali dibattute e nelle categorie utilizzate per elaborarne le soluzioni. Questa panoramica, di carattere generale, ci permetterà di conoscere le problematiche con cui anche Lafont si misurerà, di individuare quelle categorie che, a modo proprio, adopererà e di cogliere il suo apporto specifico alla storia del pensiero. Possiamo considerare questo saggio, quindi, la porta di ingresso dell'edificio teoretico lafontiano.

L'opera considerata ripercorre la storia del pensiero teologico e viene definita da Lafont *un essai critique*, un tentativo critico: *un*, poiché si inserisce in un ventaglio di tanti lavori inerenti allo stesso argomento, diversamente caratterizzati; *tentativo*, in quanto è l'Autore a orientare il percorso attraverso le sue conoscenze, la sua capacità di sintesi, con lo scopo non tanto di affermare il vero nella sua totalità e senza errore, ma di offrire un contributo che aiuti l'elaborazione di un cammino teologico attuale, stimolando l'attività pensante del lettore-teologo e smuovendone la responsabilità; *critico*, perché offre una valutazione dell'itinerario percorso dalla teologia, particolarmente

quella cattolica, partendo dalla Chiesa antica e soffermandosi sulle forme ricorrenti e costanti che la stessa ha assunto nel corso dei secoli<sup>1</sup>.

L'orientamento ermeneutico che indirizza questa ricerca storica – tale perché fondata su un sapere storico, derivato da dati certi e sicuri, documentati testualmente – è il rapporto tra teologia, opera d'intelligenza della fede, e cultura. La teologia si è servita e si serve delle possibilità offerte dalla cultura, ma anche trasfigura la cultura alla luce della fede. Com'è stato nel corso dei secoli, così per Lafont anche oggi sono possibili un incontro e un rapporto fruttuosi tra questi due poli del vivere umano<sup>2</sup>.

L'opera, presentata nel suo titolo, è composta da due libri, corrispondenti al sottotitolo: il primo è un *itinerario* teologico di carattere diacronico; il secondo illustra, in modo sincronico, le *forme* di pensiero che, secondo il nostro Autore, si ritrovano e appaiono costantemente in tutte le epoche storiche.

Questa presentazione evidenzia il carattere generale dell'opera, costituita principalmente dalla reciprocità e coimplicazione tra una prospettiva storica e un intento sistematico.

## **1. Itinerario: età antica, medioevale, moderna e contemporanea**

Il primo libro del saggio è suddiviso in tre parti, ognuna delle quali tratta le epoche storiche, iniziando dalla Chiesa antica, passando per l'epoca medioevale, giungendo all'età moderna e contemporanea. Per ciascuna di queste epoche è diacronicamente analizzato il cammino percorso dal pensiero teologico, il quale viene presentato nella sua essenziale configurazione assunta nel corso dei secoli. Questa analisi è articolata tenendo presente tutti i fattori, gli elementi, le situazioni che hanno influito sulla genesi dei contributi offerti da ciascun pensatore e autore. Si considera, infatti, il rapporto tra il pensiero teologico, la vita ecclesiale, la dimensione religiosa generale, filosofica, morale, culturale, scientifica, politica, economica, militare, che hanno caratterizzato la storia, illustrando ed evidenziando gli apporti reciproci, le influenze bilaterali e lo strettissimo legame tra tutti questi ambiti. Per ogni epoca l'Autore spiega gli elementi decisivi e determinanti il corso della storia. Appaiono le tematiche e le questioni decisive: le situazioni, le condizioni e le ragioni profonde che hanno permesso l'accadere di un evento, le diverse soluzioni delle problematiche che hanno inciso e segnato l'andamento del pensiero teologico, in particolare, e della storia umana, in generale, deter-

<sup>1</sup> Cfr. STC, 7.

<sup>2</sup> Cfr. STC, 7-8.

minando periodi di progresso o di regresso, periodi che sono considerati nel loro rapporto consequenziale e secondo un'ottica complessiva<sup>3</sup>.

Entrando nello specifico dell'*itinerario*, nella sezione riguardante i fondamenti dottrinali della Chiesa antica sono considerati il rapporto tra il mondo pagano e la fede cristiana, il pensiero ellenistico e la riflessione patristica e conciliare, le diverse correnti eretiche<sup>4</sup>. Nell'epoca medioevale appare la dimensione gerarchica della Chiesa e l'Impero, il rapporto tra diritto e teologia, l'influenza del progresso tecnologico e della scienza sulle questioni teologiche e antropologiche<sup>5</sup>. Nell'età moderna e contemporanea è presentato il rapporto tra Chiesa e Stato, il tema della ragione e il suo approccio con la realtà, considerando l'atteggiamento del Magistero ecclesiale verso le questioni emergenti<sup>6</sup>.

Il tutto accompagnato da un'abbondante bibliografia, con lo scopo di spiegare le dinamiche storiche fondamentali e cogliere l'essenza degli argomenti che, teologicamente, filosoficamente, scientificamente e socialmente, hanno determinato il corso dei secoli<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> L'Autore riconosce il libro fondato sulla propria memoria di studioso formato da oltre quarant'anni di intensa ricerca condotta direttamente sui testi dei pensatori analizzati, sui suoi precedenti lavori e sulle opere utilizzate per la redazione del presente saggio, segnalate alla fine di ogni sezione: cfr. STC, 9-10.

<sup>4</sup> Cfr. STC, 39-79.

<sup>5</sup> Vengono analizzati modelli determinanti con le rispettive opere come *Giovanni Scoto Eriugena*, *Abelardo*, *Pietro Lombardo*, *san Francesco d'Assisi*, *san Bonaventura*, *san Alberto Magno*, *Meister Eckhart*, *san Tommaso d'Aquino*: cfr. STC, 83-172.

<sup>6</sup> In questa sezione sono considerati l'epistemologia matematica e autori come *Nicolò Cusano*, *Darwin*, *Hegel*, *Feuerbach*, *Marx*, *Freud*; viene giudicata determinante per lo stimolo della teologia cattolica contemporanea l'enciclica *Aeterni Patris* di papa *Leone XIII*: cfr. STC, 175-310.

<sup>7</sup> Per dare un'idea delle fonti utilizzate nelle specifiche trattazioni, oltre alle opere dei pensatori studiate direttamente da Lafont, ne segnaliamo alcune: *G. Le Bras* e *J. Gaudemet* (diritto canonico e storia della Chiesa d'occidente), *J. Pelikan* e *E. Villanova* (storia della teologia e della dottrina cristiana), *H. Heimsoeth* (temi della metafisica occidentale); per l'epoca antica *B. Studer* (epoca patristica), *H. De Lubac* (interpretazione della Scrittura), *E. des Places*, *E. Dodds* e *J. Trouillard* (correnti culturali del mondo ellenistico), *A. Grillmeier* (questione cristologica), *E. Peterson* (rapporto teologia-autorità), *B. Sesboüé* (Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa); per l'epoca medioevale *H. Ahrweiler* (questione politica e società), *P. Alphandéry* e *A. Dupront* (le crociate), *J. Fischer* (evoluzione della liturgia), *H. De Lubac* (esegesi medioevale), *Y. Congar* (riforma), *M. Brennan* (Giovanni Scoto Eriugena), *K. Flasch*, *A. De Libera* e *A. De Muralt* (filosofia medioevale), *J. Ratzinger* e *A. Gerken* (san Bonaventura), *O. Pesch* e *G. Lafont* (san Tommaso d'Aquino), *A. Lagarde* (Guglielmo di Occam e il nominalismo); per l'epoca moderna *C. Trinkaus* e *H. Oberman* (transizione dal medioevo ai tempi moderni), *M. De Gandillac* (Nicolò Cusano), *A. Koyré* (dal simbolismo alla scienza moderna), *F. Aliquié* (Spinoza), *G. Alberigo* (riforma tridentina e post-tridentina); per l'età contemporanea *E. Salmann* e *X. Tilliette* (filosofia e teologia), *L. Kolakowski* (Marx), *P. Valadier* e *G. Morel* (Nietzsche), *H. J. Gadamer* (conoscenza storica), *J. Marion* (ontologia), *P. Ricœur* (questione del male).

L'Autore non si limita però a presentare e spiegare ciò che è accaduto, ma recensisce ed esamina criticamente ogni elemento – al carattere storico si intreccia quello sistematico –, elaborando una valutazione critica che evidenzia il valore e i limiti del pensiero teologico e del sistema epistemologico utilizzato in ogni epoca storica. Per renderci conto del modo di procedere, riportiamo alcuni passaggi della sua trattazione di *Hegel*. Dopo aver contestualizzato il pensatore tedesco, illustrato il principio, il compito, l'obiettivo e il sistema teoretico, Lafont effettua una valutazione indicando gli elementi positivi, i meriti, gli aspetti negativi e l'influenza del sistema hegeliano sui pensatori successivi.

Non si può certo ridurre a Hegel l'apporto dell'idealismo tedesco. È di lui però che ora parleremo con maggiore ampiezza. Il suo genio e la ragione per cui egli ha influenzato più di ogni altro lo sviluppo della cultura risiede nella sua volontà e nella sua capacità di organizzare l'insieme degli influssi, di cui si è appena parlato, in un sistema al contempo sincronico (ogni elemento, collegato agli altri, trova la sua spiegazione razionale), diacronico (il tutto è considerato sotto la prospettiva continua di un passaggio in cui le tappe si generano secondo una sequenza intelligibile), "logico" e critico (le prese di posizioni anteriori al suo sistema sono valutate e ricollocate nello sviluppo globale e nella sintesi finale). Si può in effetti definire l'intenzione di Hegel come un'immensa impresa di riconciliazione universale, avente come fine la conoscenza, nel senso profondo del termine: *scienza*, le cui origini, come già è stato detto, sono da cercare in parte nella filosofia greca senza però dimenticare, in altri contesti, la *visio Dei* in Nicolò Cusano, o la *beatitudine* in Spinoza; l'intenzione in ultima analisi è la stessa. Si tratta di ritrovare e di ricomporre (nel senso di ri-stabilire) l'insieme disperso, frammentato dei campi del reale e del pensiero: del *reale*, nella misura in cui questi campi possono essere considerati in una opposizione non superata, ma suscettibile di esserlo (così la natura opposta alla società, il principe al popolo, la politica alla religione...); del *pensiero*, nella misura in cui questo è rimasto parziale, astratto, e deve diventare concreto e inglobante. Questo ristabilimento è un'opera al contempo speculativa e storica: non solo dice il reale nella sua verità, ma è il sorgere (o una tappa del sorgere) di questo reale. [...] Si tratta di operare una triplice congiunzione: quella della conoscenza sensibile, dell'intelletto, della ragione al di là delle rotture segnate, tra gli altri, da Spinoza (la non coerenza tra i tre generi di conoscenza), Hume (l'esclusiva dell'empirismo), Kant (l'estraneità della sensibilità, dell'intelletto e della ragione); la congiunzione delle scienze della natura, del diritto, dell'arte, della religione, della filosofia in se stesse e nelle comunità che le incarnano: comunità scientifica (?), società civile, Stato, Chiesa e, alla fine, genere umano; la congiunzione dei periodi successivi della storia, delle posizioni e delle scuole filosofiche, delle strutture politiche e delle forme religiose

delle comunità corrispondenti. [...] Questo immenso sforzo di ricomposizione sfocia nel sapere assoluto, che è unità divenuta alla fine ciò che era all'origine. Nella linea di ciò che è stato proposto nel corso della nostra ricerca sulle forme assunte dal pensiero teologico, molto probabilmente si può affermare che Hegel porta a un livello mai raggiunto fin qui lo sforzo di una ripresa *enciclopedica* della realtà alla luce dell'uno. [...] Il principio di questa ricomposizione è ciò che si potrebbe chiamare "la positività del negativo": la divisione deriva dal fatto che ogni ambito considerato rimane un'identità immediata con se stesso e separata dagli ambiti attigui, che talvolta sono anche ostili. [...] Se si considera il reale a partire dalla sua identità nel suo divenire ultimo, che sarebbe lo "spirito assoluto" (ma Hegel non fa assolutamente questo, nel senso che la considerazione dello spirito assoluto viene sempre per ultima, sia nella considerazione storica – fenomenologia – sia nella considerazione sistematica – enciclopedia) si affermerà prima di tutto che lo spirito infinito risulta da un movimento nel quale l'idea, nel senso dell'universalità logica dell'essere e dell'essenza, nega se stessa nella sua infinità ancora astratta e si rovescia, affermando così la realtà finita del cielo e della terra, cioè della natura contingente e dello spirito finito, per sfociare allora nello spirito assoluto, che è l'*identità assoluta* del non creato e del creato. [...] Si deve prima di tutto riconoscere a Hegel il merito di aver avviato il processo attraverso cui il mistero cristiano è tornato nell'ambito del pensiero. [...] Da un punto di vista epistemologico, bisogna mettere in evidenza l'ingresso e la teoria della conoscenza storica [...] Come elemento negativo bisogna senz'altro attribuire ad Hegel ciò che si potrebbe chiamare l'univocità del principio interpretativo dell'identità assoluta [...] Hegel ha determinato una prospettiva politica e religiosa nella speranza di un accesso al sapere assoluto, e la sua visione enciclopedica ha qualcosa di programmatico per i suoi successori<sup>8</sup>.

La nostra attenzione, però, non vuole soffermarsi sul primo libro dell'opera poiché non intendiamo riassumere la storia del pensiero teologico in quanto tale. L'itinerario illustrativo e critico ci ha permesso di cogliere la mole di autori con cui il monaco francese si confronta. Preferiamo concentrarci sulla seconda parte del saggio che darà la possibilità di fare un ulteriore passo nella conoscenza dell'Autore. In essa Lafont interviene in prima persona rimodellando il percorso storico, precedentemente presentato e analizzato, attraverso una sintesi che farà emergere gli elementi, le questioni e le categorie presenti anche nella propria riflessione

<sup>8</sup> STC, 239-248. Per l'analisi di Hegel, Lafont si concentra soprattutto sulle opere del pensatore tedesco *Lezioni sulla filosofia della religione* e *Enciclopedia delle scienze filosofiche* tradotte e commentate da B. Bourgeois; su saggi di autori come C. Bruaire, F. Guibal, C. Taylor, M. Theunissen, P. Coda, G. Zingari.

Il saggio critico appena presentato non sarebbe completo se, dopo aver proposto un itinerario, non si riprendessero i risultati in maniera sintetica, per evidenziare la permanenza di quelle correnti di pensiero (*Denkformen*), la cui stabilità all'interno di percorsi diacronici raccomanda un esame più sintetico; si tratterà di un'analisi breve, condotta nello spirito che ha animato la composizione dell'itinerario: fornire un contributo all'elaborazione di un cammino teologico attuale<sup>9</sup>.

## 2. Forme: Uno, Essere, Male, Tempo, Comunione

Dopo aver analizzato essenzialmente le diverse proposte di pensiero, Lafont le categorizza, classifica e ordina secondo i procedimenti, i caratteri e gli elementi comuni, definendo alcune simboliche in cui ogni sistema teoretico può essere collocato. Egli opera considerando nella globalità e secondo uno sguardo d'insieme, quindi sincronico, l'*itinerario* storico percorso e ricostruito.

Il secondo libro del saggio inizia evidenziando quelli che il nostro Autore considera «i due grandi parametri umani»<sup>10</sup>, parametri fondanti perché hanno tracciato e condotto il cammino dell'*itinerario* storico-sistematico, sostanziando la riflessione e la pratica lungo il corso dei secoli. Sono l'Uno e l'Essere, entrambi di matrice ellenistica: il tema dell'Uno è ricondotto a *Platone*, quello dell'Essere ad *Aristotele*. Per Lafont lo sviluppo intellettuale del pensiero occidentale, in particolare di quello teologico, è avvenuto secondo un orientamento animato dall'opposizione tra le prospettive dei due grandi pensatori classici, ripresi nelle epoche successive anche con lo scopo di elaborarne una riconciliazione. Questo obiettivo riconciliante, mosso dal desiderio di realizzare un'intelligenza definitiva e complessiva dell'umano, non è stato raggiunto per la vastità e la complessità dell'oggetto di studio, per la non disponibilità di tutti gli strumenti intellettuali necessari e perché la filosofia non esaurisce in sé la conoscenza del reale<sup>11</sup>.

A questi due parametri, l'Autore ne aggiunge un terzo, la cui riflessione è molto incisiva nella storia e la cui questione influisce sia sulla tematica dell'Uno che su quella dell'Essere: il Male. La sua trattazione ne richiama un quarto, al dire di Lafont trascurato dai filosofi e difficilmente accettato dai teologi: il Tempo. Sintetizzando:

<sup>9</sup> STC, 317.

<sup>10</sup> STC, 317.

<sup>11</sup> Cfr. STC, 317.

sono queste le idee-forza che hanno guidato, se la mia ipotesi è esatta, gli sviluppi della filosofia occidentale e che si trovano all'opera anche nei percorsi teologici del cattolicesimo: esse possono spiegare le prese di posizione, gli entusiasmi e le allergie, il rifiuto mistico e l'impegno razionalistico, i tentativi per equilibrare ragione e fede, natura e grazia, storia ed escatologia, forme e pratiche della Chiesa. Forse, in ultima analisi, bisognerà aggiungere a essi un quinto parametro, anch'esso da precisare, quello della comunione<sup>12</sup>.

Per il monaco francese il cammino storico è stato ed è caratterizzato da questi cinque "parametri", definiti anche "idee-forza", "simboliche" o "forme", che nel corso dei secoli sono apparsi ripetutamente come costanti nelle questioni fondamentali discusse, nel modo di affrontarle e risolverle: Uno, Essere, Male, Tempo, Comunione.

Dopo la loro presentazione, i parametri vengono descritti nelle caratteristiche, nel contenuto e soprattutto nell'impatto e nell'influenza che hanno apportato e ricevuto nel e dal Cristianesimo.

### 2.1. *L'Uno: senza separazione, ma con il rischio di confusione*

La prima costante considerata, muovendo dai dati essenziali raccolti dall'itinerario storico, è la simbolica dell'Uno. Secondo Lafont essa ha la propria origine da un sentimento di disagio e incompiutezza vissuto dall'uomo dinanzi alla molteplicità delle cose, dei valori e della realtà. La molteplicità, infatti, non soddisfa l'intelligenza e il cuore umani che desiderano rispettivamente sapere e sentirsi appagati. Tale situazione spinge l'uomo alla ricerca, caratterizzata da un movimento definito *anagogia*. Esso tende, in direzione ascendente, *al di là di tutto ciò che è molteplice*, verso un *altrove* considerato l'identità pura e globale della realtà; oppure, per via discendente, verso l'anima, centro interno di riunificazione *al di qua di tutto* (immagini classiche di queste due direzioni, ascendente e discendente, sono la volta celeste, verso cui si tende attraverso un'ascesi, e la caverna, verso cui si discende mediante un'opera di interiorizzazione)<sup>13</sup>. Questa ricerca appassionata cammina indirizzata a un unico termine, espresso come conoscenza (*gnosi*), poiché i luoghi da raggiungere, sia attraverso l'ascesa che la discesa, sono considerati

<sup>12</sup> STC, 318.

<sup>13</sup> In entrambe le direzioni il movimento è in senso verticale: questo è il registro tradizionale in cui l'Uno è stato pensato. Lafont riconosce inoltre un modo orizzontale di pensare la simbolica, che, soprattutto in epoca moderna, ha determinato un percorso *eisagogico*, in cui l'Uno è considerato nel limite di un percorso temporale: cfr. STC, 319.

la verità intera da conoscere, scevra da ogni approssimazione e apparenza. La possibilità di conoscere la verità in sé è contemporaneamente accompagnata dalla considerazione della gnosi perfetta come un mistero, essendo al di là di ogni conoscenza limitata, quindi non totalmente corrispondente ai concetti pensati ed espressi verbalmente, i quali però ne indicano il senso, la direzione. Tenendo presente questa impostazione generale di carattere anagogico, nella dialettica continua tra conoscenza perfetta da raggiungere e conoscenza di fatto raggiunta, i pensieri espressi e le esperienze raccontate sono considerati veri se coerenti con il cammino dell'uomo verso l'Uno, suo termine assoluto. La condizione di coerenza viene ricavata mediante un'interpretazione e può essere molteplice, in quanto ogni conoscenza, nel mondo che non è ancora quello dell'Uno, non è esaustiva, ma limitata. Di conseguenza i risultati conoscitivi ottenuti sono tappe intermedie del cammino verso l'Uno al di là o al di qua di tutto, contemporaneamente inevitabili e inessenziali: inevitabili, poiché tutte tappe necessarie per raggiungere la meta di un unico cammino; inessenziali, in quanto non ci si può fermare ad esse ma, essendo la ricerca tendente a un termine, si è chiamati ad andare sempre oltre, verso l'unica verità assoluta<sup>14</sup>.

Lafont, presentati i caratteri essenziali, evidenzia come in questo contesto di risalita dal molteplice all'Uno sia riconosciuta una fondamentale importanza alla *mediazione*, ovvero a ogni elemento di molteplicità (luogo, oggetto, stato di conoscenza), quindi limitato ma facilmente afferrabile, considerato in un processo di trasferimento verso l'Uno e non fine a se stesso. Le mediazioni, che possono essere percorse sia in senso ascendente che discendente, si identificano e si distinguono in *cosmiche* e *simboliche*. Le mediazioni *cosmiche*, percorse in senso ascendente, hanno un carattere ipostatico, individuale, partono dagli esseri più vicini agli uomini (o che lo sono stati, per esempio i defunti), passano per entità che governano i ritmi del cosmo, dimorano tra gli astri e ne dirigono i movimenti, fino ad arrivare a entità pure vicine all'Uno; percorse in senso discendente, le mediazioni cosmiche sono considerate come emanazioni dell'Uno, da cui procedono per diminuzione, perdendo il loro carattere ipostatico-ontologico a favore di un aspetto intellettuale o formale. Le mediazioni *simboliche*, invece, sono cose, parole, numeri e simboli in cui si nascondono dimensioni che possono essere svelate grazie all'ingegno umano. Esse, combinate tra loro, originano percorsi ascendenti (come l'esegesi, il culto e la magia) fondati sulla legge dell'*analogia formale*, cioè sulla percezione delle corrispondenze tra queste realtà, simboli e segni. Di analoga

<sup>14</sup> Cfr. STC, 319-320.

importanza godono i *mediatori*, uomini che operano efficacemente l'unione tra l'esperienza disgregatrice del molteplice e quella unificatrice dell'Uno: il mistico, il mago, il sacerdote, il saggio sono i personaggi più determinanti di una comunità (anche la figura del mediatore tende a essere uno, a divenire *monarchico*, ovvero tende a concentrare in sé le diverse operazioni così come l'Uno è *Monarchia*)<sup>15</sup>.

Questa descrizione, precisa il monaco francese, è il programma teorico che caratterizza i sistemi rientranti nella simbolica dell'Uno ed è presente in diverse civiltà, le quali nell'atto pratico non sempre concretamente lo realizzano. Infatti, la realtà dell'Uno al di là di tutto e in sé inafferrabile viene spesso dimenticata a favore di entità più vicine e di mediazioni a metà strada tra l'umano e il divino: è l'ambito del *sacro* che mantiene il desiderio dell'Uno, ma è spesso caratterizzato da evidente antropomorfismo (per esempio le immagini degli dèi)<sup>16</sup>.

Lafont riconosce due forme, percorsi e modi attraverso i quali si è realizzata nella storia la riflessione sull'Uno: un percorso di carattere *mistico* che tende a considerarlo in modo esclusivo, negando e respingendo, sia in ambito conoscitivo che pratico, il resto della realtà affinché rimanga soltanto l'Uno (forma presente nella scuola *neoplatonica*, soprattutto in *Proclo*, e nella *spiritualità indù*); un secondo di tipo *enciclopedico*, in cui ogni mediazione è ripresa e superata, attraverso l'azione di ricerca, in una tappa successiva, fino a costituire il Tutto<sup>17</sup>.

In entrambe le modalità è considerata la questione del Male. Nel percorso mistico il Male è tutto ciò che diversifica e moltiplica il reale nella sfera temporale e materiale. L'ascesi o la discesa sono vissute come *catarsi*, ovvero come distacco e distanza verso ciò che è negativo. Secondo la forma enciclopedica, invece, la realtà è sì molteplice, quindi ha in sé una dimensione di tragicità e negatività, ma è dialettica, cioè ogni tappa che la costituisce può essere ripresa attraverso una specifica razionalità capace di unificare tutte le singole tappe, collegate così tra loro<sup>18</sup>.

Questa sintetica presentazione della simbolica dell'Uno è stata riportata per evidenziare una prima considerazione fatta da Lafont. Egli riconosce una relazione di compenetrazione tra il pensiero filosofico dell'Uno, soprattutto ellenistico, e la riflessione teologica sulla fede cristiana. Innanzitutto il mo-

<sup>15</sup> Cfr. STC, 320-323.

<sup>16</sup> Cfr. STC, 323.

<sup>17</sup> Cfr. STC, 323-324.

<sup>18</sup> Cfr. STC, 324-325.

naco francese individua una convergenza, evidenziando come l'essenza della vocazione cristiana consista nell'unione e nell'adesione intime con Dio in cui si compie il desiderio umano, lo stesso desiderio testimoniato dalla riflessione filosofica. La realizzazione piena dell'uomo nel suo rapporto unitivo con Dio è un dato appartenente alla Rivelazione cristiana<sup>19</sup>. Così – ecco la prima considerazione lafontiana –, viene segnalato un importante punto di incontro tra Sacra Scrittura, Tradizione cristiana e filosofia nell'indicare all'uomo il termine del suo desiderio.

Tuttavia il rapporto tra fede cristiana e filosofia non si esaurisce in tale punto di convergenza, ma i due termini si compenetrano a vicenda. Osservando le dinamiche storiche emerge che la simbolica dell'Uno, in modo particolare secondo la forma neoplatonica del desiderio dell'uomo verso Dio, è servita da strumento interpretativo della Rivelazione cristiana nella Chiesa. Con la simbolica dell'Uno, per esempio, sono stati interpretati il ruolo fondamentale degli apostoli e la successione apostolica, vie di relazione tra l'uomo e Dio, attraverso una mediazione di illuminazione dottrinale e purificazione sacramentale per rendere possibile l'ascesi umana verso il divino. Dalla sua parte, la riflessione critica della fede cristiana, assumendo tale prospettiva, ha *convertito, cristianizzando*, i percorsi filosofici, attraverso la sottolineatura dell'iniziativa divina: l'Uno che l'uomo desidera ha preso l'iniziativa di comunicarsi per amore all'uomo. L'azione rivelativa è riconosciuta punto di discriminazione tra il dato di fede, per il quale è inseparabile il Mistero teologico da quello cristologico (in particolare dall'evento pasquale) in cui è manifestato, e i sistemi filosofici<sup>20</sup>.

L'intreccio tra teologia e filosofia viene ulteriormente dimostrato dall'individuazione dei due grandi filoni della riflessione teologica che si sono sviluppati, secondo Lafont, nella prospettiva dell'Uno e che l'hanno convertita alla luce della Rivelazione cristiana: uno muove da *sant'Agostino*, l'altro dallo *Pseudo-Dionigi*.

Il primo filone, quello *agostiniano*, si estende a partire dal suo iniziatore, il Dottore di Ippona, fino ad arrivare ai nostri giorni. In esso la ricerca per-

<sup>19</sup> In questo contesto si richiama Gv 17,3.20-21, in cui la vita eterna è la conoscenza dell'unico vero Dio e di colui che è stato mandato, Gesù Cristo, perché l'uomo sia una cosa sola con loro. È inoltre considerato esempio di compenetrazione tra fede cristiana e pensiero filosofico dell'Uno la predilezione di *sant'Agostino* verso testi biblici che esprimono un carattere unitivo (*Mihi adhaerere Deo bonum est*, Sal 72,28): cfr. STC, 325.

<sup>20</sup> Come prova di questa specificità cristiana Lafont adduce la questione delle mediazioni: nell'incontro tra fede cristiana e riflessione filosofica è stato necessario vigilare – opera compiuta dai Padri – sulla relazione tra la mediazione cristiana e le mediazioni pagane: cfr. STC, 325-326.

sonale della sapienza e della salvezza è intimamente unita all'investigazione intellettuale finalizzata a trovare le soluzioni delle diverse questioni, come ad esempio quella del male. I principi fondamentali sono derivati sia da un'illuminazione che scopre la realtà divina, sia dell'accondiscendenza divina realizzata pienamente nell'Incarnazione, peculiarità della fede cristiana: «che il Verbo, Sapienza di Dio, si sia fatto carne per renderci possibile il cammino della conoscenza costituisce ciò che è proprio della fede cristiana e che i più spirituali tra i pagani non hanno saputo cogliere»<sup>21</sup>.

Nel solco di questo orientamento, il nostro Autore pone un rilevante teologo di tradizione francescana: *san Bonaventura*. Si riferisce al suo itinerario spirituale dell'anima verso Dio, elaborato utilizzando categorie scolastiche, ma sottolineando (ed è questo secondo Lafont un punto originale rispetto alle teorie del passato) l'essenzialità mediatrice della Croce: in Gesù Crocifisso è la stessa realtà divina a manifestarsi<sup>22</sup>. Inoltre, nel pensiero del *Doctor Seraphicus*, il monaco francese segnala la rilevante importanza dell'autorità ecclesiale e le distanze mantenute nei confronti della modernità che all'epoca muoveva i primi passi<sup>23</sup>.

Per Lafont gli elementi essenziali del filone definito agostiniano sono: l'importanza fondamentale dell'unione con Dio, attraverso l'illuminazione conoscitiva o trascendente; la mediazione cristologica considerata basilare nel cammino verso Dio, poiché attraverso la redenzione è eliminato l'ostacolo del peccato; l'umiltà di Cristo Gesù, sia nell'incarnazione che nella crocifissione, la quale è carattere fondamentale del cammino di liberazione dal male e dal peccato; l'importanza dell'esperienza spirituale al servizio della quale le riflessioni intellettuali sono elaborate; una sporadica diffidenza verso la ragione a favore di un metodo che oscilla tra l'autorità gerarchica della Chiesa, il ruolo esclusivo della Bibbia e il requisito di santità necessario per definire la verità dell'insegnamento proposto<sup>24</sup>.

Analizzando la prospettiva teologica di matrice agostiniana Lafont rileva la realizzazione di un processo di cristianizzazione della simbolica dell'Uno. Infatti, se da una parte il carattere neoplatonico dell'unione tra l'uomo e Dio

<sup>21</sup> STC, 327.

<sup>22</sup> Lafont considera appartenente a questa linea di pensiero *Hans Urs von Balthasar*, la cui speculazione è imperniata sulla bellezza e sulla credibilità esclusiva dell'Amore, manifestata nella teodrammatica della Croce. In questo filone fa rientrare anche i sostenitori della *teologia della liberazione* per la considerazione centrale del Crocifisso, della sua situazione di umiltà e povertà: cfr. STC, 326-328.

<sup>23</sup> Cfr. STC, 327-328.

<sup>24</sup> Cfr. STC, 328.

è evidente, gradualmente emerge la peculiarità della fede, fondata sul legame inseparabile tra il Mistero pasquale e l'essere stesso di Dio. Il monaco benedettino, però, sottolinea anche il limite di questo orientamento. A suo dire, esso è caratterizzato da una carenza di analisi, ovvero da una superficiale considerazione dei fondamenti antropologici, etici e ontologici dell'economia cristiana e dalla non individuazione degli elementi culturali che assume nei propri sistemi di pensiero

Questo orientamento teologico non si attarda però sull'analisi dei fondamenti antropologici, etici, ontologici o di altro genere, dell'economia cristiana, non si ferma sulle componenti ontologiche, non fornisce analisi etiche precise e, fatto forse più pericoloso, non individua in maniera critica i dati culturali latenti o espressi su cui si può appoggiare e si appoggia di fatto<sup>25</sup>.

Dopo aver analizzato il primo filone di pensiero, illustrato i caratteri, le potenzialità e i limiti, Lafont presenta l'altro filone sviluppatosi nella prospettiva della simbolica dell'Uno, quello che prende le mosse dallo Pseudo-Dionigi. Questi introduce in teologia una forma di pensiero particolare, contrassegnata da due caratteri essenziali:

- l'unione con l'Uno al di sopra di tutto, considerata la meta dell'esistenza umana. Tuttavia l'unione, che non è annullamento o fusione del creato nel Creatore, è difficile da pensare poiché Dio Creatore rimane sempre al di là di ogni conoscenza ed è riconosciuto nella sua impartecipabilità;
- il secondo carattere riguarda la metodologia teologica eccessivamente ragionata: le parole per esprimere Dio, anche se sempre inadeguate, sono articolate in sistemi (simbolico, metafisico e rivelato) e il reale è organizzato in gerarchie, dagli angeli ai penitenti, ordinate secondo regole di illuminazione, purificazione e perfezione.

Per il nostro Autore, lo Pseudo-Dionigi elabora una *summa* teologica di carattere omnicomprensivo e ragionevole, ma incapace di stabilire la sospirata unione con Dio. D'altronde Lafont riconosce questo sistema teologico – nell'accostamento dei due caratteri peculiari che definisce *mistico* ed *enciclopedico* – come matrice di una *mistica speculativa* caratterizzata sia dalla risalita verso Dio al di là di tutto, sia dall'intenzione razionale di riordinare il reale secondo un'impostazione *unitiva* ed *enciclopedica*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> STC, 329.

<sup>26</sup> Cfr. STC, 329-330.