

DOGMA & SCETTICISMO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

C. C.	330	Presentazione del quaderno
Antonio Livi	332	Le certezze del senso comune
Carlos Cardona	337	Dalla verità dell'essere alla verità di Dio
Emanuele Samek Lodovici	343	Dogma ed esperienza religiosa
Gianfranco Morra	349	Il fondamento della morale
Claudio Orlando	357	I falsi dogmi della politica
Georges Huber (intervista)	360 365	Il segreto della piccola Teresa Carlo Emilio Gadda con le sue parole
Quirino Principe	370	Gli imperdonabili. Un Libretto per diseducare
Gianni Bellotti	374	Spiritualità. Le beatitudini disperse. Amare per credere
Armand	376	« Studi cattolici »
Ugo Borghello	377	Teologia. Il messaggio del sabato ebraico
Giovanni Livi	380	Osservatorio d'Europa. La CEE verso l'unità politica
C. Cavalleri-D. Giansiracusa	383	Letteratura. Digest antropologico. Cara Ginzburg
C. Finzi-F. Bianchi	386	Arti visive. La mitica arte equadoriana. Una pittrice magmatica
Renato Arduini	389	Economia. Il dramma del sottosviluppo
Pier Giovanni Palla	392	Università. Convegni europei a Bruges e a Roma
Carlo Mongardini	395	Questioni costituzionali. La costituzione materiale
P. G. P.	396	Interni. Il nuovo corso della ACLI
Riccardo Carucci	397	Esteri. Marcos e la nuova società filippina
Franco Palmieri	399	Riviste & riviste. La sinistra s'interroga sull'estremismo
*	401	Libri & libri
*	408	Libri ricevuti

I sacerdoti nostri lettori e i loro colleghi sono invitati all'VIII Convegno di teologia pastorale che **Studi Cattolici** organizza alla fine di luglio presso il Castello di Urio (Lago di Como). È un convegno residenziale al quale partecipano qualificati relatori che forniscono spunti di riflessione per lo scambio di esperienze che si svolge tra i convegnisti in un clima di cristiana fraternità alimentata dalla preghiera liturgica comune. Il tema di quest'anno è:

LA SANTIFICAZIONE DELLA FESTA

- Lunedì 23 luglio
ore 21 - Presentazione del Convegno
- Martedì 24 luglio
ore 10 - Card. **Pericle Felici**: « Santificazione della festa e pratica sacramentale ».
ore 12 - Concelebrazione.
ore 16 - Prof. **Matthias Vereno**, dell'Università di Salisburgo: « La festa, momento privilegiato di ogni cultura ».
- Mercoledì 25 luglio
ore 10 - Mons. **Salvatore Garofalo**, docente di teologia biblica: « La festa nell'Antico e nel Nuovo Testamento ».
ore 12 - Concelebrazione.
ore 16 - Prof. **Giovanni Cattanei**, dell'Università di Genova: « L'odierna civiltà del lavoro e del loisir ».
- Giovedì 26 luglio
ore 10 - Dott. **Don Ugo Borghello**, redattore di **Studi cattolici**: « Recenti acquisizioni della teologia della festa ».
ore 12 - Concelebrazione.
ore 16 - Prof. **P. Giovanni Arrighi**, delegato della Santa Sede presso l'Unione internazionale degli Organismi Ufficiali del Turismo (O.N.U. - Ginevra): « Pastorale della santificazione della festa nelle odierne condizioni di mobilità sociale ».

Per informazioni e prenotazioni rivolgersi alla redazione di « Studi Cattolici » - via A. Stradivari, 7 (tel. 209.202) 20131 Milano.

la fede e l'intelligenza dei misteri

DOGMA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

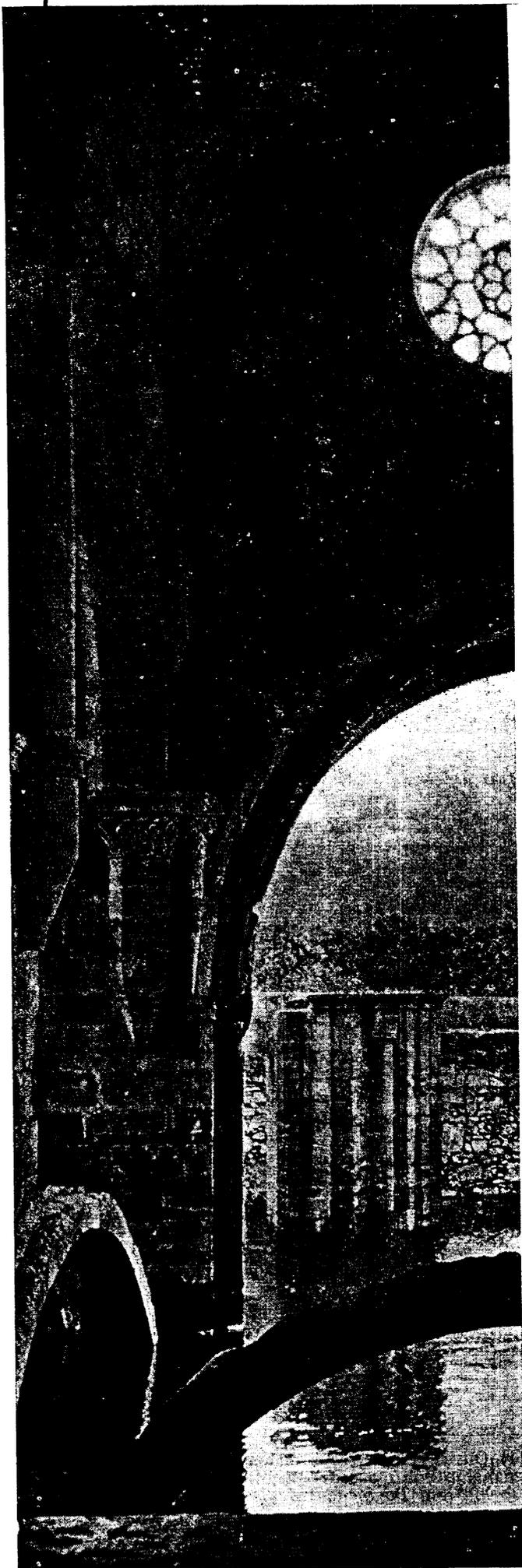
Fra tutte le certezze prese di mira dalla critica scettica, quella religiosa — il dogma per antonomasia — è quella più duramente colpita. Anche in campo religioso, si è fatta strada l'idea che la fede possa fare a meno del dogma, e che anzi debba spogliarsi di ogni pretesa dogmatica per rispondere meglio alle esigenze del Sacro che trascende le categorie umane e ogni possibile formulazione di linguaggio. Rifacendo con una puntuale sintesi le vicende storiche del termine, Emanuele Samek Lodovici si sofferma poi a chiarirne l'assoluta necessità per un'autentica esperienza religiosa che non voglia restare (o ridursi) al livello dell'emozione sentimentale.

Coloro che hanno percorso la storia concettuale del termine *dogma* a partire dalla sua prima apparizione, vale a dire dal mondo ellenico antico, hanno individuato la matrice pagana e la radice semantica della parola (1): *dogma* da *dokein* (ma anche in un'altra variante *dogmatizein*) significa originariamente « opinione », « sentenza », « giudizio » espressi da qualcuno, o in certi casi da un gruppo di persone, una scuola, a proposito di argomenti specifici del mondo umano. Con questa valenza soggettivistica (attestata per esempio da Galeno per la medicina e da Plutarco per la filosofia) la parola è entrata a far parte del mondo veterotestamentario e della letteratura giudeo-ellenistica, assumendo un significato religioso e venendo ad indicare, giusta la testimonianza di Filone e di Giuseppe Flavio, il comandamento divino o altri cardini portanti dell'ebraismo: il precetto, il giudizio, la legge.

Nel Nuovo Testamento il termine è usato in tre contesti differenti: come editto im-

periale (Lc 2,1 e At 17,7), come comandamento veterotestamentario (Ef 2,15 e Cl 2,14) e infine con il significato di decisione presa in riferimento ad affermazioni della Scrittura (At 16,4). In quest'ultimo caso (si tratta di un passo dove Luca ricorda che Paolo, durante il suo secondo viaggio missionario in Asia Minore, ammoniva le comunità a custodire le decisioni degli apostoli e degli anziani di Gerusalemme con questa espressione: *fulassein ta dogmata* = osservassero le decisioni) la citazione è particolarmente illuminante; — soprattutto se la si confronta con quanto qualche riga prima (cfr. At 15,22; 15,25 e 15,28) lo stesso Luca dice a proposito di queste medesime decisioni e dove plasticamente il verbo *dokein* (da cui i *dogmata* di At 16,4) è attribuito allo Spirito Santo: « È parso (*èdoxe*) allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro

(1) Oltre alle voci sui dizionari specialistici, segnaliamo l'ultimo e documentatissimo GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Freiburg 1971.



peso all'infuori di queste cose necessarie... ». Come risulta chiaramente dal contesto, il contenuto del termine viene equiparato alle norme della vita cristiana e collegato espressamente con la prima decisione magisteriale della Chiesa così da assumere due contrassegni decisivi: la relazione alla tradizione degli apostoli e il carattere vincolante.

Nell'età subapostolica, però, la progressiva assimilazione del termine dall'ambito profano in quello cristiano subisce una battuta d'arresto. Gli eretici (in modo particolare gli gnostici) usano *dogma* per indicare nel modo più pregnante il loro pensiero, provocando così l'indignata reazione di Clemente Alessandrino il quale vedrà nell'eresia una « propensione ad una infinità di dogmi ». Furono questi pericoli (l'uso eterodosso e l'origine profana del termine) a rendere più accorti i Padri latini. Sia Tertulliano che Cipriano, Gerolamo, Agostino usano *dogma* piuttosto raramente e in generale come contrassegno di particolari dottrine ereticali.

È invece con Vincenzo di Lerino che quella metamorfosi iniziata in ambiente greco e frenata presso i latini raggiunge il suo punto culminante prima del Medio Evo: il termine viene assunto positivamente ad indicare la fede cattolica. Vincenzo di Lerino da una parte rigetta i dogmi degli eretici come *nova dogmata*, dall'altra parla di una storia della fede in quanto osserva l'esistenza di un approfondimento progressivo della conoscenza dei dogmi sia da parte del singolo che di tutta la Chiesa, pur restando invariato il loro senso fondamentale (*eodem sensu eademque sententia*). È appena il caso di ricordare che le sue affermazioni verranno riprese dal concilio Vaticano I (2). Mentre il mondo medievale rispetto a Vincenzo non rappresenta un particolare progresso nella chiarificazione del concetto (si tenga presente, fra l'altro, che esso fu dominato dall'autorità di Agostino in antitesi al quale Vincenzo aveva sviluppato il suo concetto di tradizione), l'età moderna ha un suo centro di interesse nelle dichiarazioni del cardinale domenicano Vincenzo Gotti, vissuto nella prima metà del settecento. Il Gotti apporta alcune importanti distinzioni quando, per esempio, dice: « La Chiesa non è la causa originaria che fa sì che qualcosa sia *de fide*, bensì è colei che indica che questo qualcosa deve essere considerato *de fide* », oppure quando richiamandosi a Tommaso afferma: « Anche se noi crediamo oggi più cose di quante furono credute dagli an-

(2) Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, editio 24-25, Friburgi 1942, n. 1800.

(3) Cit. da SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, p. 14.

tich
cres
Gott
imp
del
rola
co
plac
cert
le.
Vat
te a
va)

cl
do

Il
ca
tic
sio
lic
so
ma
la
di
gis
de
es
di
Ur
ci
su
qu
ca
si
nu
qu
pi
qu
bi
ge
qu
di
qu
m
A
e
c
ro
fo
d
a
c
f
h
c

necessa-
al conte-
equipa-
a e col-
decisio-
assume-
zione al-
arattere

gressiva
ito pro-
a battu-
articola-
indicare
ensiero,
di Cle-
nell'ere-
nità di
o etero-
) a ren-
ertullia-
o usano
generale
lottrine

quella
greco e
io pun-
il ter-
d indi-
Lerino
fici co-
di una
esisten-
o della
el sin-
ndo in-
eodem
a il can-
ni ver-
I (2).
a Vin-
e pro-
tto (si
fu do-
ntitesi
il suo
na ha
arazio-
Gotti,
ato. Il
nzioni
sa non
alcosa
e que-
de fi-
Tom-
o oggi
gli an-

lorum,
sklung,

tichi, tuttavia gli articoli di fede non sono cresciuti quanto alla sostanza » (3).

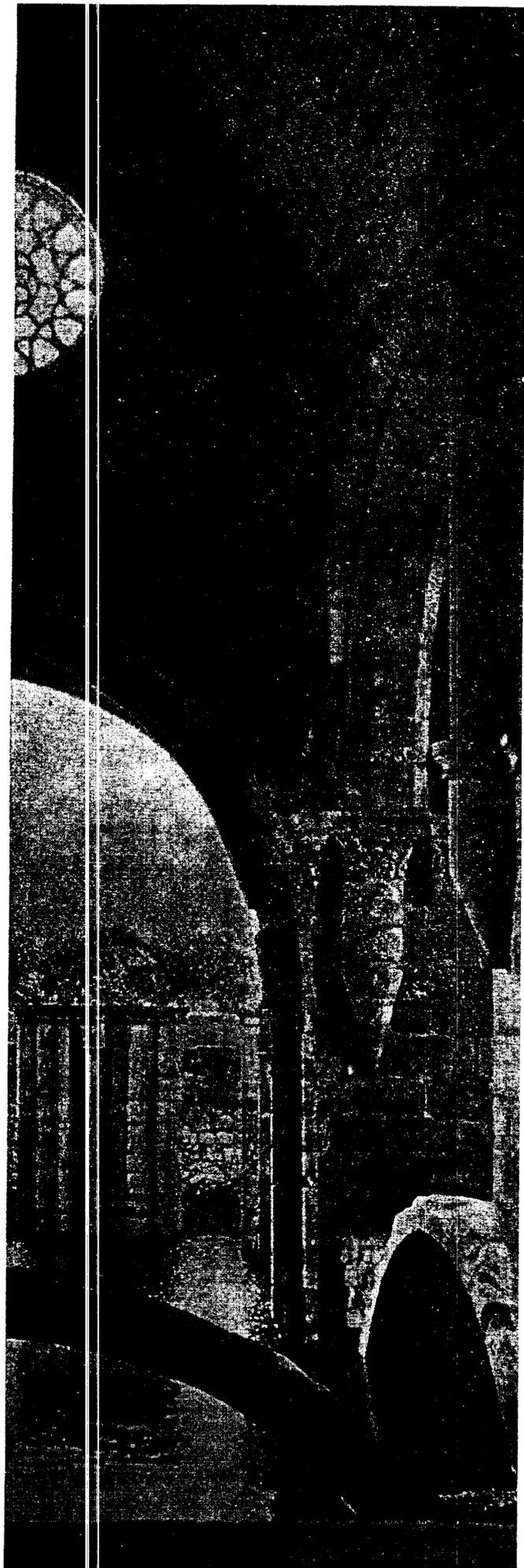
Gotti aggiunge ancora due altri elementi importanti per la nostra caratterizzazione del dogma a partire dalla storia della parola: può essere considerato *dogma cattolico* (l'espressione è sua) ciò che gode del *placet* di tutta la Chiesa e offre una *regula certa* tanto in materia di fede che di morale. Gotti è cosciente, come lo sarà anche il Vaticano I, della funzione difensiva di fronte all'eresia (e dunque limitativa e de-finitiva) delle forme dogmatiche.

che cos'è il dogma

Il percorso storico della riflessione teologica esplicita sul *dogma* ha termine con il Vaticano I, che illumina ulteriormente l'estensione del concetto: « Di fede divina e cattolica sono da credersi tutte quelle cose che sono contenute nella Parola scritta e tramandata di Dio e che vengono proposte dalla Chiesa come di rivelazione divina, sia mediante solenne giudizio che mediante il magistero ordinario e universale ». La dottrina della fede, infine, affidata alla Chiesa, è esplicitamente indicata come *fideliter custodienda et infallibiliter declaranda*.

Un censimento delle qualità essenziali di ciò che intende la Chiesa per dogma, tanto sulla base della breve storia concettuale sin qui condotta che delle dichiarazioni del Vaticano I, dovrebbe a questo punto sintetizzarsi così: il dogma è, *primo*, quanto al contenuto, una verità della Rivelazione; *secondo*, quanto al suo aspetto formale, un principio, cioè una verità proposizionale; *terzo*, quanto al valore, una dichiarazione infallibile; *quarto*, quanto al tenore della sua esigenza, vincolante per ogni credente; *quinto*, quanto alla modalità del suo sviluppo, una dichiarazione effettuata nella storia e dunque suscettibile di successivi approfondimenti.

Arrivati a questo punto sarà necessario enunciare la nostra tesi dopo aver fatto alcune premesse. Ognun sa come la lezione relativistica del nostro tempo abbia manifestato tutto il suo disappunto per la suddetta concezione. Esiste un gran numero di autori che nel momento in cui guardano con sospetto ogni filosofia organizzata, ogni forma di dottrina, ogni sistema concettuale, hanno in mente esattamente le caratteristiche del dogma cattolico, una sorta di *digest*



di immobilismo, razionalismo, formalismo. La spinta anticoncettualistica ha trovato terreno fertile nello stesso campo cattolico al tempo della grande crisi modernista secondo cui le formule e le verità di fede sarebbero soltanto simboli pratici, comodi segni di comunicazione di particolari situazioni di coscienza del credente. Unica realtà ed unico criterio di verità sarebbe l'esperienza soggettiva che il credente fa della fede, svincolato da norme oggettive o autorità.

Qualcuno in tempi recenti ha addirittura proposto, convinto che l'apparato dogmatico intralciasse pesantemente il rinnovamento interno della Chiesa, il dialogo ecumenico e il dialogo Chiesa-mondo, di sostituire i simboli della fede e le dichiarazioni dei concili e del magistero con un indefinito potere della Chiesa « di rimanere nella verità nonostante tutti gli errori » (4). Sicuri che bastasse portare uno sguardo critico sul meccanismo delle formulazioni dogmatiche per farlo crollare (una boccata d'aria in mezzo a maschere cieche...) si è affermato, dissociando l'intelletto dalla fede, che la Chiesa è immancabilmente nella verità, purché non si cerchi di definirla, e nello Spirito, a condizione che si rinunci a dire in che cosa consiste la Sua assistenza. Questo comportamento mentale ha oggi una grande fortuna: si chiama antintellettualismo.

il trucco degli astrologi

La nostra tesi invece è che questa contrapposizione tra esperienza ed intelletto, tra libertà di spirito e dogma, tra sentimento e canone, vada decisamente rifiutata, fra l'altro, perché nega alla teologia lo statuto epistemologico di scienza con un suo proprio oggetto, e in secondo luogo perché confonde, come tutte le filosofie della vita, il problema della verità di un asserto con quello del suo valore. Come sistema del non sistema l'antidogmatismo sfugge e vince sui due tavoli, quello della fede e quello della scienza, ma solo apparentemente e al prezzo di un andirivieni perpetuo tra uno scetticismo proclamato e un dogmatismo inconfessato. Quanto al primo problema, il rapporto di analogicità che corre tra la teologia e la scienza, dobbiamo valerci di alcuni esempi offerti dall'epistemologia moderna. Il gran-

de studioso della logica della ricerca scientifica K. R. Popper ha osservato in un suo libro recente (5) che una visione del mondo per essere scientifica deve essere falsificabile di principio e non smentita di fatto, nonostante che noi tentiamo con tutti i mezzi di coglierla in fallo là dove rischia di essere smentita, cioè falsificata. Perché dunque una teoria possa dirsi scientifica essa deve potersi controllare e mettere alla prova. Bisogna stare attenti, però. Esistono visioni del mondo formulate in maniera tale che a priori sappiamo che non potranno mai essere smentite: tali visioni, dice Popper, saranno inconfutabili, è vero, ma non per questo meno false.

Popper dà un esempio di tali visioni del mondo citando l'astrologia e il marxismo dialettico. Per sfuggire alla falsificazione gli astrologi preclusero la controllabilità della loro teoria con il tipico trucco degli indovini che predicano le cose così vagamente da potere sbagliare con difficoltà, ossia rendendo le proprie profezie inconfutabili. Ugualmente la teoria dialettica, che descrive la storia come un movimento che ha luogo per stadi, diventa un'interpretazione capace di inglobare ogni tipo di sviluppo e rende praticamente impossibile, nella sua vaghezza, l'indicazione di un comportamento umano non idoneo ad essere addotto come conferma. Ma, aggiunge Popper, se non c'è prova non c'è conferma, e la prova si ha dove si rischia.

Oltre a teorie inconfutabili, ma non vere, esistono anche asserti inconfutabili. Se io dico, osserva Popper, « esiste una cura per ogni malattia infettiva », oppure « esiste una formula latina che, se pronunciata correttamente, cura tutte le malattie », mi trovo di fronte ad un asserto inconfutabile (perché è ovviamente impossibile sottoporre a prova tutte le formule latine concepibili) ma non per questo vero, in quanto l'asserto non mi dice se tale cura *di fatto* è conosciuta o se sarà scoperta tra breve tempo.

Torniamo in sede teologica. Se io penso che tutto cambia nella Chiesa (pensiero, gerarchia, culto, dogmi trinitari e cristologici) posso anche essere convinto che quel che rimane invece sempre identico a se stesso è l'esperienza religiosa, anteriore ad ogni fatto dogmatico. Potrò dunque sempre dire: « La Chiesa e il credente fanno esperienza di Cristo e tale esperienza è l'unica vera ed infallibile ». Ora se si analizza questo as-

(4) HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970, [tr. it. Bologna 1970] p. 143.

(5) KARL R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972. Si confrontino in modo particolare i saggi *Lo status della scienza e della metafisica* (pp. 315-344) e *Che cos'è la dialettica?* (pp. 531-570). Intendiamo precisare però che le osservazioni di Popper sono accolte solo al livello formale di fondazione epistemologica.

a scien-
un suo
mondo
alsifica-
tto, no-
i mezzi
di esse-
dunque
sa deve
ova. Bi-
visioni
e che a
mai es-
per, sa-
on per

oni del
urxismo
ione gli
à della
indovi-
ente da
renden-

Ugual-
rive la
ogo per
pace di
de pra-
ghezza,
umano
confer-
prova
dove si

n vere,
Se io
ira per
« esiste
ita cor-
mi tro-
utabile
oporre
epibili)
asserto
nosciu-
o).

iso che
gerar-
ologici)
el che
tesso è
gni fat-
dire:
erienza
vera ed
sto as-

Einsie-
oni, Bo-
colare i
ica (pp.
570). In-
zioni di
di fon-

serto (della cui apparente forza rispetto alla semplice adesione ai dogmi qualcuno potrebbe essere convinto) ci si renderà conto che esso è tipicamente inconfutabile per almeno due ragioni: *primo* è compatibile con le più disparate disposizioni di coscienza, *secondo* non potrà mai correre il rischio di essere controllato; tuttavia questo asserto non è vero. La posizione teologica, infatti, che lo sostenga e in esso si riconosca (in genere ogni tipo di modernismo) non è in grado di rendere l'esperienza religiosa qualcosa di più di un'emozione irrazionale e di un'illusione, perché non mi dice *quale esperienza adesso e di fatto* sto facendo di Cristo. Nella misura in cui non mi si dice il *qui ed ora* di ciò che devo credere, la posizione modernistica non appare altro che una specie sottile di dogmatismo rinforzato. Perché una teoria, una visione del mondo, una esperienza possano considerarsi vere, esse devono essere messe alla prova, cioè devono essere messe a confronto con quella realtà che ci comandano di guardare, e ciò non può avvenire senza l'enunciazione di verità proposizionali. L'esperienza della fede deve essere messa a confronto con il Vangelo, ma ciò non può avvenire senza il *rischio* di ammettere una serie di proposizioni (i dogmi) che verifichino tale corrispondenza, che ci dicano che cosa è l'oggetto della fede (la *fides quae creditur*).

necessità e valore dell'asserto dogmatico

In altri termini la presenza nella Chiesa di verità proposizionali è la condizione necessaria perché io possa stringere l'oggetto a cui sono spinto dalla *fides quae creditur*; tali proposizioni hanno una funzione razionale e rischiosa ad un tempo: razionale perché la verità proposizionale (o la verità espressa in proposizioni) è l'unica verità di cui l'uomo è capace; rischiosa perché per poter confermare a me stesso e alla Chiesa la mia fe-

(6) La caratteristica dell'*infallibilità* delle proposizioni dogmatiche è invece, come ben si intende, ciò che costituisce la *specificità* della teologia come scienza della Scrittura. Il dogma, infatti, è l'affermazione di un significato vero che, sulla base del carisma concesso alla Chiesa, è permanentemente vero.

(7) Contro la « fallacia psicologista » (l'errore di partire dall'esperienza per fondare la verità) ha scritto mirabilmente il grande G. E. MOORE.

de *ora*, devo rischiarla in esse.

Solo dopo aver chiarito in tal senso lo statuto a suo modo scientifico della teologia (l'aver un oggetto, l'aderirvi con proposizioni e in modo vincolante per chi le recepisce, l'essere queste proposizioni rischiose, vale a dire storiche nella loro forma) (6) ci è possibile giungere al nostro secondo problema, quello del rapporto tra la verità di un asserto dogmatico e il suo valore.

Una volta che si sia dimostrata la necessità dell'asserto dogmatico, si deve subito ammettere che il dogma non è la pienezza della vita cristiana né esso può essere confuso con l'essenza del cristianesimo. Norma e valore, verità e pienezza sono due cose differenti anche se non incompatibili. Il dogma mi indica la verità che devo tenere e a cui devo porgere il mio assenso intellettuale, ma come tutti gli indicatori di una meta in sé esatti (cioè veraci) non posso ritenerlo responsabile di avermi fatto mancare il traguardo, una volta che io mi sia messo in viaggio. Perché in questo caso, oltre alla buona indicazione, è necessaria la disposizione di chi parte: ragion per cui la verità o la bontà dell'asserto sono una cosa diversa dal valore che la mia esperienza può rinvenire in esso.

In questa prospettiva tra ciò che è *vero* e ciò che è *sperimentato vero* (7) passa una differenza, la stessa che deve essere tenuta ferma quando si senta l'esigenza di stabilire il fondamento della verità fuori della sfera psicologica. L'esperienza religiosa, con le sue ben note situazioni di coscienza (adorazione, sentimento di indegnità personale, aspirazione alla santità, desiderio di martirio), è assolutamente necessaria perché si possa dire che vi è stata una risposta interiore da parte del credente all'appello della Rivelazione; ma questo appello precede la esperienza, si esprime in proposizioni oggettive e, quel che più conta, è vero indipendentemente dalla esperienza che io faccio della sua verità. Dal mio punto di vista, potrò sempre e soltanto dire che ho esperienza di quella data cosa vera, e non che in quanto ne ho esperienza quella data cosa è vera.

Con quest'ultima osservazione ci avviciniamo alla reciproca impenetrazione tra fede e sentimento della fede (*fides quae creditur* e *fides quae creditur*) presenti nella concezione cattolica del dogma: se il dogma non può essere considerato un'asserzione isolata, proposta al credente con un implicito « prendere o lasciare », senza riferimento alla sua fede e alla fede della Chiesa, nello stesso modo l'esperienza religiosa del singolo (o anche della comunità) non può essere considerata sostitutiva di quella intelligenza dei misteri alla quale è arrivata la coscienza della Chiesa nella sua storia.