



Leo Cardinal Scheffczyk, *Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren*, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2003, pp. 384.

Die allgemeine Freude und Feierstimmung über die Tatsache, dass der Papst vor zwei Jahren so viele Deutsche zu Kardinälen erhoben hat, ließ die Tatsache, dass der Papst zeitgleich mit diesem Akt allen deutschen Kardinälen einen Brief schrieb, in dem er seine ernste Sorge über den Zustand der Kirche in der Bundesrepublik mit klaren Worten zum Ausdruck brachte und eine Wende forderte, weithin in den Hintergrund treten. Von der „Herderkorrespondenz“ wurde der Brief vorschnell als „Betriebsunfall“ abgetan und die Zeitschrift sprach von lediglich „vermeintlichen Defiziten“ und der problematischen Grundeinstellung des Briefes, der Zweit- und Drittrangiges überbetone, statt die bedeutende Buntheit spiritueller und kirchenpolitische Aufbrüche, welche die Kirchen in Deutschland prägten, zu würdigen.

Leo Kardinal Scheffczyk, einer der Kardinäle, an welche der Brief gerichtet war, ist diesen antipäpstlichen Animositäten nun mutig und geistreich entgegengetreten: In einem ausführlichen, von Peter Christoph Düren moderierten und nun zu einem ansehnlichen Buch gewordenen Gespräch über die Lage des Katholischen und der Kirche in der Gegenwart erläutert Kardinal Scheffczyk die zentralen Aussagen des Papstbriefes näher und zeigt damit, dass die Sorgen des Papstes um die deutsche Kirche mehr als berechtigt und damit eine Minimalisierung oder ein Vergessen des mahnenden Briefes verhängnisvoll sind. Zumal das genannte Verdrängen des Papstbriefes nur Teil einer umfassenderen Schweigespirale ist, die den tiefen Graben schamvoll verdeckt, der sich zwischen der katholischen Lehre auf der einen und der ortskirchlichen Praxis in Deutschland auf der anderen Seite auftut.

Der Kardinal bringt unmissverständlich zum Ausdruck, dass es bei der gegenwärtigen Krise nicht um irgendwelche peripheren Fragen geht, sondern die Fundamente selbst zu bröckeln beginnen. Das nach außen hin häufig vorhandene Vitalerscheinen zahlreicher Gemeinden durch viel „Aktivität, Spontaneität, ökumenische und soziale Bewegtheit“ könne nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das christliche Proprium, die harten Substanzen, in einem rapiden Prozess des Zerfließens befänden.

Die eigentliche Stärke der Wortmeldungen Scheffczyks scheint nun aber gerade darin zu liegen, dass er nicht bei der bloßen Beschreibung der

Phänomene dieses krisenhaften Zustandes stehen bleibt, dass er nicht sentimental und wehmütig auf die „alte Kirche“ zurückblickt, in der vermeintlich alles besser war. Auch lässt er sich nicht dazu hinreißen, das authentische Zweite Vatikanische Konzil für die Negativentwicklung verantwortlich zu machen. Mit Nachdruck wird die häufig sowohl von extrem konservativen wie progressistisch orientierten Katholiken – mit jeweils unterschiedlichen Interessen – erhobene Behauptung, dieses stelle einen Traditionsbruch dar, zurückgewiesen. Vielmehr gelingt es dem Interviewten, der mehr als 30 Jahre als Lehrer der Theologie wirkte, den denkerischen Hintergrund der Krise messerscharf, keine Anstrengung des Begriffs scheuend zu analysieren, indem er die heutige meinungsführende Theologie nicht nur als Spiegelbild dieses Zustandes, sondern auch als dessen Quelle und Motor beschreiben kann.

Deren allgemeinstes Kennzeichen sieht er in einem, von der Theorie der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ begünstigten „unbegrenzten Pluralismus mit deutlichen Neigungen zur Kirchen- und Dogmenkritik“. Seinen negativen Tiefpunkt erreicht dieser Pluralismus in der völligen Aufgabe der katholischen Sache auch durch katholische Theologen, etwa bei Gotthold Hasenhüttl oder Karl-Heinz Ohlig, oder deren völliger existentialistischer entleerender Verfremdung, wie sie der Kardinal im Denken des Tübinger Theologen Peter Hünermann gegeben sieht, für den Jesus nur noch eine menschliche Person ist, in der sich Gott und sein Reich begegnen. Überhaupt lasse sich in der heutigen Theologie „geradezu eine Phalanx von Gegnern des kirchlichen Christudogmas“ ausmachen, die zur Vorherrschaft einer „Orthodoxie des Unglaubens“ geführt habe. Sehr deutlich kann der erfahrene Dogmatiker zeigen, wie sich bekannte und einflussreiche Theologen, angefangen von Karl Rahner über Piet Schoonenberg bis hin zu Edward Schillebeeckx und dem bereits genannten Hünermann, von dem Christudogma des Konzils von Chalzedon (451) und damit dem „unerschütterlichen Herzstück des Christusglaubens“, ja der christlichen Religion überhaupt, weitgehend verabschiedet haben. Freilich allzu oft eingefasst „in die Edelsprache existentialistischer Esoterik“ und wieder unter dem Zwang ihres Neuentwurfs der Theologie überhaupt: Die existentialistische oder phänomenalistische Theologie vermag es „in ihrem subjektivistischen Monismus nämlich nicht mehr, Gott als ‚etwas anderes‘, als etwas Übernatürliches, als ‚den anderen‘ zu denken“, vielmehr bringt sie es aufgrund eines verfehlten, zuletzt vom Papst in seiner Enzyklika „Fides et ratio“ erneut zurückgewiesenen, philosophischen Vorentscheids nur noch fertig, Gott „als etwas Natürliches am Menschen zu fassen“. Damit wird Theologie dann endgültig von der Glaubenswissenschaft zur neben dem kirchlichen Lehramt gleichberechtigten Religionswissenschaft. Wie weit diese Transformation schon fortgeschritten ist, zeigt sich in der Distanz, die deutsche Theologen gegenüber der vom Kirchenrecht von ihnen geforderten *Professio fidei* einnehmen sowie der heftigen, von den Bischöfen allzu oft stillschweigend geduldeten Ablehnung, die der neu eingeführte Treueid bei vielen dieser Theologen ausgelöst hat. Bis

hin zu der zumindest ehrlichen Feststellung eines Theologen, man würde ihn mit der Forderung diesen Eid abzulegen zum Meineid zwingen.

Das dem Existentialismus eigene Fehlen von Alteritätskompetenz hat auch wieder ein praktisches Pendant: Betrachtet man den Pluralismus genauer, zeigt er sich als ausgesprochen intolerant: Nämlich dort, wo er jene, die die Identität des Katholischen wahren wollen, mit dem „eigens zu seiner Missachtung erfundenen Schlagwort vom ‚Fundamentalismus‘“ außer Gefecht setzen möchte.

Als zweites Kennzeichen nennt Scheffczyk die fatale, von einer „schwärmerischen Weltverliebtheit“ getragene Unterordnung der Glaubenslehre unter die Pastoral. Ganz deutlich korreliert diese falsche Gewichtung mit der Praxis der aktiven oder auch nur passiven Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion. Aber auch in anderen Bereichen sieht der Kardinal diese falsche Weichenstellung am Werk: So etwa im Religionsunterricht, der sich unter Missachtung der Enzyklika „Catechesi tradendae“, gestützt durch einen falschen Offenbarungsbegriff und motiviert durch die naive Illusion, damit möglichst viele Schüler zu erreichen, von der katechetischen Vermittlung des *specificum christianum* zugunsten der curricular ausgerichteten Vermittlung einer allgemeinen Zivilreligiosität verabschiedet habe. Die Erosion des Glaubens in der Jugend habe er damit allerdings „nicht aufhalten können, sondern sie im Gegenteil befördert.“ Eine Missachtung des Dogmas zugunsten pastoraler Erwägungen zeige sich aber besonders in wichtigen Neuerungen, die die Würzburger Synode (1975) losgetreten habe, deren Erlasse freilich „für den Gläubigen keine Verbindlichkeit haben“. Besonders die Behauptung der Synode, dass man mit der Teilnahme am priesterlosen Wortgottesdienst seine Sonntagspflicht erfüllen würde, stellt eine folgenschwere Kompetenzüberschreitung dar, „einen ideologischen Einfall, der letztlich von der Tendenz bestimmt ist, das Messopfer der priesterlosen ‚Wort-Gottes-Feier‘ gleichzusetzen.“ Ähnlich kritisch äußert sich der Kardinal aber ebenfalls zu der auch nach der sog. Laieninstruktion von 1997 weiterhin praktizierten Predigt von Laien bei der Messfeier sowie der Unsitte, dass zunehmend – wiederum unter pastoralem Vorwand – auch Pastoralassistenten oder – referenten die Spendung des Sakramentes der Krankensalbung simulieren.

Zum dritten weist der Kardinal immer wieder auf das Grundproblem eines falschen Ökumeneverständnisses hin. Die verfehlt Ökumene zeige sich unter anderem sehr deutlich darin, dass es in deutschen katholischen Dokumenten längst üblich geworden ist, auch von den evangelischen Gemeinschaften als „Kirchen“ zu sprechen, was der klaren, zuletzt in „*Dominus Iesus*“ zum Ausdruck gebrachten katholischen Lehre, dass die Kirche nur die eine von Christus gestiftete katholische Kirche sein kann, diametral zuwider läuft. Eingebettet ist diese verräterische Sprechweise zumeist in das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ oder des „differenzierten Konsenses“. Nicht nur dass es diesen Konzepten an innerer Logik fehlt und an ihre Stelle ein semantischer Kunstgriff tritt, sie verraten auch ein eklatantes

Fehlen von Realitätssinn: „Denn die beiden ‚Kirchen‘ erleben gegenwärtig einen Zustand dogmatisch-lehrhafter Zersplitterung“, der jede Rede von einer auch inhaltlichen Gemeinsamkeit als völlig illusionär erscheinen lässt. Ohne Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates durch alle Gesprächspartner im interkonfessionellen Dialog könne es daher überhaupt keine weitergehende Ökumene geben.

Dieses Phänomen zeigt sich auch rund um den gemeinsamen „Kirchentag“ in Berlin: Die dort und auch sonst im kirchlichen Alltag selten schon großzügig praktizierte und selbst von manchen Bischöfen geforderte oder stillschweigend geduldete Interkommunion ist nämlich Ausdruck eines falschen Ökumenismus. Mit dem Zweiten Vatikanum verurteilt Scheffczyk solche Versuche als falschen Irenismus, der die Preisgabe zahlreicher zentraler Grundlehren des katholischen Glaubens impliziert. Damit wiederum steht das Zurücktreten des Opfercharakters der heiligen Messe und deren Reduzierung auf eine „Zusammenführung zur Tischgemeinschaft“, die überdies noch rein horizontal gedacht wird, in deutlicher Verbindung. Dieses anthropozentrisch-horizontalistische Missverständnis sieht Scheffczyk überhaupt in zahlreichen Missbräuchen, die in der Liturgie vielerorts Einzug gehalten haben. Angesichts der sehr beliebten „Faschingsmessen“, bei denen Kinder verkleidet um den Altar stehen, scheut sich der Kardinal nicht mit dem Propheten Jeremia (7,10) vom „Greuel an heiliger Stätte“ zu sprechen.

Mit diesem Ökumeneverständnis eng verwandt tritt eine falsche Vorstellung des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen auf. Mit „Dominus Iesus“ wendet sich Scheffczyk pointiert gegen die relativistische „Theologie der Religionen“, wie sie im deutschen Sprachraum in besonders krasser Weise von dem Fundamentaltheologen Perry Schmidt-Leukel vertreten wird, und unterstreicht die Einzigartigkeit Christi aufgrund seines Gott-Mensch-Seins. Im Hintergrund steht hier die weit verbreitete Idee der Apokatastasis, die nicht zuletzt auch für das fast völlige Verschwinden des Bußsakramentes mitverantwortlich sein dürfte. Scheffczyk kritisiert im Hinblick auf diese anachronistische Renaissance der origenistischen Apokatastasislehre scharf den protestantischen Theologen Karl Barth und vorsichtig auch die von diesem abhängige „Karsamstagstheologie“ Urs von Balthasars.

In diesem Zusammenhang scheint es dem Kardinal auch fragwürdig und irritierend, wenn, wie im Mai 2001 in Tübingen geschehen, eine katholische Fakultät einem moslemischen Prinzen, der seine Abstammung auf den „Propheten“ Mohammed zurückführt, den Ehrendokortitel in katholischer Theologie verleiht. Überhaupt ruft der Kardinal dazu auf, sich der „Islamisierung der Moderne“ durch eine Reaktivierung des „Bewusstseins für die eigene, unaufgebbare Wahrheit“ entgegenzustellen. Zugleich verteidigt der Kardinal aber auch Papst Johannes Paul II. gegenüber der Kritik, die etwa von Hans-Peter Raddatz an dem von jenem praktizierten interreligiösen Dialog geübt wurde. Dass der Papst den Koran in Beirut 1999 küsste, „sollte man nicht überschätzen.“ Diese Geste „hat keine dogmatische Relevanz.“

Auch dessen Besuch in der Omajjad-Moschee „geht wohl nicht über das hinaus, was als Anerkennung der geistlichen Werte dieser Religion zu verstehen ist.“ Auch wenn das letzte Konzil davon spricht, dass „die Muslime mit uns den einen Gott anbeten“, so wollte es doch „kein letztgültiges theologisches Urteil über den Islam abgeben, sondern mehr die Erscheinung des Islam und sein Selbstverständnis wiedergeben.“ Ganz klar muss in diesem Zusammenhang den Christen wieder werden, dass Christen und Muslime nicht denselben Gott anbeten.

Doch Scheffczyk bleibt nie bei der Kritik stehen. Neben der stets sachlich und ausgewogen bleibenden Kritik zeigt sich immer zugleich das Bemühen des Kardinals „so etwas wie eine intellektuelle Anschauung vom Katholischen zu vermitteln“, die die Schönheit des Geglauten eindrücklich sichtbar macht. So werden die großen Leitmotive aller klassischen Traktate der Dogmatik, von der Frage nach der Offenbarung ausgehend bis hin zur Eschatologie, in klaren, allgemeinverständlichen und doch ungeheuer tief schürfenden Gedankengängen dargestellt. Inmitten der ohne falsche diplomatische Rücksichten realitätsgetreu nachgezeichneten Nebel des Subjektivismus und des Neomodernismus verschafft sich so stets das Licht der befreienden Wahrheit und des entschiedenen katholischen Glaubens die Oberhand.

Auch wenn man mit Superlativen bei Rezensionen Zurückhaltung üben sollte – hier scheint die Rede von einem Buch, das in die Kirchengeschichte eingehen wird, durchaus angebracht. Als prophetischer Mahnruf, dem man in allen Kreisen des Katholizismus höchste Aufmerksamkeit und in deren Folge dann auch praktische Konsequenzen wünschen möchte, tritt es in eine Reihe mit Kardinal Siris „Gethsemani“, Bischof Grabers „Athanasius“ und Kardinal Ratzingers „Gespräch zur Lage des Glaubens“.

David Berger

Giovanni Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 331.

Questo volume nasce da un Convegno svoltosi a Napoli nel 1998, convegno che segna l'inizio di una serie di ricerche dedicate alla "struttura" del dialogo platonico (p. 5). Esistono, ci viene ricordato, altri validi studi su questo argomento, ma gli autori vogliono dare una «esplicita attenzione sul significato e l'importanza che la struttura del dialogo, di ogni singolo dialogo, ha per l'elaborazione e la presentazione delle dottrine platoniche» (p. 5). Nei quattordici saggi raccolti nel volume non troviamo un'unica scelta interpretativa, cosa che lascia spazio alle divergenze e alla libertà propria del discutere platonico (p. 6).

Tentiamo di rilevare, in modo breve e forse insufficiente, alcuni spunti ricavati dai singoli lavori. Giovanni Cerri, nel suo saggio (*Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*), presenta diverse teorie sulla continuità fra *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia* e il dialogo non scritto *Ermocrate* che sarebbe da aspettarsi secondo le indicazioni del *Timeo* e del *Crizia*. Dopo, ci offre un'analisi sulla critica alla poesia che troviamo nel libro X della *Repubblica* in rapporto a quanto detto nei libri II e III della stessa opera, difendendo in modo convincente la non opposizione fra questi due momenti di critica e lo sforzo platonico per elaborare le condizioni alle quali si dovrebbe sottoporre una nuova poesia, rappresentata in un certo senso dal mito di Er (in quanto poema escatologico), dal *Timeo* (poema cosmogonico-cosmologico) e dal *Crizia* (poema eroico).

Il lavoro di José Trindade Santos è indirizzato a mostrare i limiti che nascono quando si vogliono studiare i Dialoghi platonici alla luce di cronologie non sempre condivise, il che risulterebbe evidente, per esempio, tramite una lettura attenta del *Menone*. Questo dialogo sarebbe inteso a testimoniare il divorzio fra il mondo politico e un certo gruppo intellettuale (i filosofi). Il *Menone*, secondo Santos, mostra come i Dialoghi di Platone non sono testi chiusi in sé, ma un *medium* che permette di generare continuamente nuove riflessioni quando i testi platonici vengono letti «facendo retroagire le conclusioni delle conversazioni posteriori sulle anteriori» (p. 50).

Sotto il titolo *Una nuova interpretazione del Fedone platonico* Theodor Ebert offre una lettura del *Fedone* che mette in luce il fatto che questo dialogo sia stato scritto soprattutto per i pitagorici. Nella prima parte del suo lavoro, Ebert fa un'analisi di tipo letterario, nella quale nega che Simmia e Cebebe appartengano alla scuola pitagorica (pp. 54-56), mentre sarebbe Socrate stesso ad essere presentato da Platone come un «*philosophos* pitagorico» (pp. 55-60), il che non si concilierebbe per niente con quanto sappiamo del Socrate storico (p. 60). Nella seconda parte critica l'interpretazione tradizionale del *Fedone*, che sottolinea in esso elementi in evoluzione della teoria delle idee, per difendere che questo dialogo fu, principalmente, una critica alle posizioni pitagoriche ed un invito a praticare il metodo proprio del filosofare platonico: la dialettica (p. 73).

Con un lavoro intitolato *Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica (e contro la Repubblica)*, Mario Vegetti riflette sui primi libri della *Repubblica* e sul *Timeo*, per evidenziare la natura diegetico-mimetica dei Dialoghi di Platone. Per l'autore, si possono capire passaggi platonici di difficile interpretazione se abbiamo presenti il ruolo dei personaggi, i loro interventi, le loro convinzioni. In modo speciale, il cambiamento del discorso dalla città sana verso la città del lusso che si opera nel II libro della *Repubblica* si capisce dall'ostilità di Glaucone nei confronti della vita semplice presentata e difesa da Socrate per la sua *kallipolis* (pp. 78-80). Questa impostazione interpretativa mostra la sua utilità se viene applicata al *Timeo*, e permette di fare alcune nuove osservazioni sulla discussione tuttora aperta circa le dottrine non scritte.

Il seguente contributo, *Dal mito al logo al mito: la struttura del Fedone*, di Giovanni Casertano, evidenzia come i percorsi argomentativi di questo dialogo seguono un piano di sviluppo che va dal *logos* al mito e dal mito al *logos*. Il ruolo della teoria delle idee sarebbe molto importante in questo dialogo, sebbene la sua portata rimane, secondo Casertano, nell'ambito della conoscenza e del discorso, senza arrivare al livello metafisico. Confrontare le posizioni di Casertano con quelle espresse da Ebert può mostrare la fecondità dei testi platonici e la diversità d'interpretazioni che nascono da essi.

Roberto Velardi, nel suo lavoro *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone*, elabora una visione d'insieme delle modalità di narrazione presenti nei diversi Dialoghi platonici, con una speciale attenzione al *Simposio* e alla riflessione sulla scrittura del *Fedro*. Il confronto di questo ultimo dialogo con le battute iniziali del *Teeteto* mostrano come «se il discorso di Lisia non vale lo sforzo mnemonico per impararlo, morto Socrate non si potrà fare altro, per attingere al suo pensiero, che rivolgersi allo scritto, purché, beninteso, garantito dalla sua stessa autorità» (p. 135).

Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone, a partire da alcuni dialoghi esemplari è il titolo del contributo di Stefania Nonvel Pieri, nel quale, dopo alcune osservazioni sull'importanza di aspetti strutturali dei Dialoghi, vengono offerte riflessioni sul *Parmenide* partendo dalla sua ricchezza narrativa. Alcuni elementi della narrazione ci mostrano un parallelismo o rapporto particolare fra due coppie: Parmenide e Socrate (o Zenone), Platone e Aristotele.

Il seguente saggio appartiene a Maurizio Migliori: *Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone*. Partendo da alcuni passi platonici, Migliori sottolinea in quale modo Platone vorrebbe parlare con i lettori (con noi, suoi lettori), il che significa che non importa molto la scena rappresentata nei Dialoghi, mentre sarebbero molto più importanti le indicazioni offerte per i destinatari. Dopo lunghe analisi su diversi casi, specialmente sulla "pentologia incompiuta" del *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filosofo*, Migliori ribadisce che «il testo platonico è costruito in modo tale che chi tenta di semplificarlo, di non seguirlo nelle sue mille sfaccettature e nei suoi mille giochi, finisce con il dover eliminare interi comparti del suo discorso» (p. 211).

Il *Carmide* è oggetto di riflessioni nel contributo di Serafina Rotondaro (*Strutture narrative e argomentative del Carmide*). I diversi elementi "esterni" di natura drammatica aiutano a capire i contenuti delle discussioni sulla *sophrosyne* o assennatezza, perché, come sottolinea Rotondaro, niente è casuale in questa *lexis* mista, in questo racconto accuratamente elaborato da Platone.

Lidia Palumbo presenta uno studio sulla *struttura narrativa e tempo nel Teeteto*. I momenti iniziali, nei quali si assiste ai dialoghi fra Euclide e Tersipione, anticipano idee ed elementi che sono affrontati nello svolgimento delle discussioni fra Socrate, Teodoro e Teeteto, discussioni raccolte grazie alla scrittura di Euclide. I contenuti centrali del *Teeteto*, l'esaltazione della

vita filosofica, parlano di come ed in quale misura il discorso giudichi il tempo, mentre il lavoro di pensare la realtà come tempo e per il tempo fa cadere nei problemi e nella schiavitù propria degli avvocati e degli eraclei.

Esempi di analogia matematica come struttura argomentativa in Platone è il titolo del lavoro di Marco Esposito. Le tre analogie note da Archita (aritmetica, geometrica, armonica) aiutano a vedere in che modo Platone sapeva farne uso nei suoi Dialoghi (specialmente nel *Timeo*, nella *Repubblica* e nel *Gorgia*). Esposito finisce le sue analisi con una piccola allusione al ruolo che avrebbero avuto Platone e l'Accademia nell'arricchimento delle riflessioni matematiche sull'analogia (per mezzo, per esempio, di Eudosso di Cnido).

I discorsi sull'amore che si trovano nel *Simposio* e nel *Fedro* sono il tema dello studio di Giovanna Cappelletti, la quale sottolinea come il ruolo dei singoli personaggi aiuti a capire i contenuti di questi dialoghi. In particolare, Cappelletti difende un argomento oggetto di molte discussioni, l'unità del *Fedro*, con un'acuta analisi sulla proporzione che si può stabilire fra corpo ed anima in modo simile al rapporto che esiste fra linguaggio e pensiero (pp. 258, 260-261).

Pamela Grisei ci offre un contributo intitolato *Visione e conoscenza. Il "gioco" analogico di Repubblica VI-VII*. Le tre famose immagini del Sole, della Linea e della Caverna si possono comprendere meglio se collocate all'interno dell'impianto generale della *Repubblica*. In modo speciale, risulta di grande aiuto considerare diversi passi dove si usano immagini visive, a partire dal secondo libro della *Repubblica*, come, per esempio, in 432cd, 475d e 476cd (pp. 263-265). L'oggetto della *dianoia* presentata nell'immagine della Linea sarebbe costituito dalle scienze matematiche (pp. 279-282, 291, con l'introduzione interpretativa della parola "matematiche" fra parentesi quadre all'interno del passo di *Repubblica* 532cd). Per Grisei non sarebbe giusto il parere di quegli interpreti che pensano che la *dianoia* potrebbe includere anche tutte le idee in modo diverso a come sono considerate dalla *noesis*. Per confutare questa posizione, l'autrice fa ricorso a *Repubblica* 478ab, passo dove si afferma che ogni facoltà dovrebbe avere oggetti e funzioni proprie, il che non sarebbe coerente con una divisione della Linea che non fosse fondata su diversità di oggetti (p. 280). Secondo il mio parere, potrebbero essere inclusi nella *dianoia*, accanto alle scienze matematiche, altri campi del sapere "esperimentale" (medicina, fisica, ecc.) di tipo ipotetico, come si sono sviluppati, per esempio, nella scienza moderna, e come si può intravedere nello stesso testo di Platone, in un passo riportato da Grisei (*Repubblica* 511c, citato nella stessa p. 280). Ugualmente, non credo che *Repubblica* 478ab si possa applicare alle sottodivisioni della parte intelligibile della Linea, che sarebbe divisa, secondo me, con criteri di modalità di ricerca (veramente scientifica, nella *noesis*, oppure soltanto "ipotetica", come nella *diánoia*). Dopo aver mostrato i rapporti e i nessi che intercorrono a queste tre immagini, Grisei sottolinea il fatto dell'introduzione dell'eco nell'allegoria della Caverna, eco che sarebbe segno del mondo linguistico e

della comunicazione che caratterizza i rapporti umani (pp. 292-293). Le ultime pagine sono dedicate all' Idea del Bene, sulla quale non esiste una posizione dominante, ma che, secondo le indicazioni della *Repubblica* e di altri testi di Platone, sarebbe meglio discuterne non per iscritto, ma in modo orale (p. 296).

L'ultimo articolo, di Arianna Fermani, è intitolato *Eros tra retorica e filosofia. Il "gioco" polisemantico del Fedro*. Le riflessioni che si succedono sui tre discorsi (uno di Lisia, letto da Fedro, due di Socrate, costruiti per superare il discorso lisiano) esigono una speciale attenzione da parte del lettore per considerare i metodi e le intenzioni di Platone, che sa quando e come costruire argomentazioni in modo teatrale.

Il lettore può trovare alla fine un indice dei nomi, nel quale sono separati gli autori antichi e gli autori moderni.

Benché ogni lavoro manifesti il punto di vista dei singoli studiosi, si potrebbe evidenziare una certa unità di fondo in quest'opera collegiale: riflettere su Platone e da Platone mediante una maggiore attenzione alle modalità letterarie usate nei singoli Dialoghi e alla circoscrizione di ogni argomentazione in un insieme che esige da noi, lettori separati da tanti secoli dal mondo greco di Platone, un enorme sforzo ermeneutico. Sotto questo profilo, questo libro non può che essere celebrato come un aiuto di valore per continuare a fare filosofia dietro le orme di un autore che ha dato molto da pensare e che continuerà a impegnare schiere di studiosi per capire non il suo pensiero, ma la realtà con l'aiuto di tanti provocazioni e strade percorse e presentate in modi assai ricchi nei Dialoghi scritti dal fondatore dell'Accademia.

Fernando Pascual, L.C.

Aldo Vendemiati, *La specificità bio-etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, pp. 340.

Nonostante si parli, si scriva, s'insegni di bioetica, non sempre è chiaro quale ne sia l'oggetto formale di indagine.

Il libro di Aldo Vendemiati si propone di indagare la bioetica per trarre fuori dalla genericità morale, per cui gli atti umani sono atti morali (appartenti al genere morale) se sono volontari, la specificità morale; essendo la volontà morale specificata dal fine, si capisce come il fine dia la specie morale degli atti.

Vendemiati si pone in ascolto del passato: egli esamina otto istanze scelte tra le più significative nel panorama attuale della bioetica internazionale, le presenta così come sono, riservando alla fine di ogni argomentazione le proprie critiche. Pur tuttavia questo non è un manuale di bioetica: il nostro autore ci accompagna nella disamina della storia della bioetica (recente, ma

pur densa) in modo scientifico, ma non acritico. A nessuna delle teorie che affronta risparmia commenti, critiche, pur riconoscendo i meriti là dove essi vi sono. I pregi di questo libro sono vari e notevoli: esso è un percorso di “in-formazione” (quindi che fornisce notizie, ma anche forma, educa) nel vasto campo della bioetica, nel quale Vendemiati, grazie ad una vita di studi in ambito morale, si muove con estrema padronanza e agio, fino ad arrivare al fulcro della questione bioetica e ad uscire dalla genericità (pur senza abbandonarla) per abbracciare la specificità morale della bioetica, affrontando e risolvendo il problema della determinazione del suo oggetto formale in quanto scienza morale.

Quindi, non solo lo studio della condotta umana, oggetto materiale della ricerca, ma anche la visione morale, le decisioni, il comportamento e la politica.

Vendemiati non si limita a proporci un modello confezionato, ma ci accompagna attraverso l'evoluzione del proprio pensiero, affrontando grado per grado i temi della speculazione che lo hanno portato, poi, ad elaborare siffatto progetto.

Rilevante è che già nell'Introduzione (pp. 11-12), l'autore non proponga la solita e capziosa distinzione tra bioetica laica e bioetica religiosa, ma operi una demarcazione culturale che comprende non solo prospettive religiose, ma anche linguistiche, giuridiche e filosofiche, distinguendo, quindi, una bioetica anglosassone da una bioetica continentale. Inoltre specifica e spiega questa distinzione evidenziando il discrimine nelle caratteristiche del diritto a cui si fa riferimento.

Come già detto, Vendemiati analizza otto prospettive bioetiche differenti e ad ognuna contrappone le proprie obiezioni. Egli parte dal principialismo di T.L. Beauchamp e J.F. Childress (pp. 17-56) al quale contesta di non essere una teoria etica, ma di fare riferimento a qualificazioni convenzionali, centrando troppo su una moralità comune, “provinciale”, il che rende impotenti i principi. Beauchamp e Childress propongono una concezione della virtù insufficiente, in cui diritti e doveri superano l'influenza che la virtù deve avere sull'agire umano, agire che, a sua volta, manca di una propria teoria.

Il principialismo è ripreso in maniera differente da R.M. Veatch (pp. 57-84), ma anche a lui il nostro autore ha qualcosa da rimproverare: nel proporre una fondazione universale dell'etica sulla base di un contratto sociale tra uguali Veatch non fonda razionalmente le proprie posizioni, ma si accontenta di raccogliere consenso intorno ad esse. Vendemiati, inoltre, denuncia i limiti del non-conseguenzialismo e, come in Beauchamp e Childress, critica l'assenza di una teoria dell'atto.

La polemica anticattolica, lo scetticismo derivato dal fallimento del “progetto illuministico”, il pluralismo delle visioni morali, ma, soprattutto, il primato dell'autonomia e la concezione di persona in relazione al principio di proprietà, per cui ognuno può disporre di sé e dei suoi beni in piena autonomia, caratterizzano la posizione di H.T. Engelhardt (pp. 85-116). Vende-

miati non può fare a meno di opporsi chiedendosi a quale prospettiva morale, a quale libertà, a quale concezione del soggetto, a quale filosofia sociale Engelhardt si richiami.

Fin qui il nostro autore delinea una via che è quella di coloro che pur in modi diversi, si sono rifatti al principialismo. Ora analizza una seconda via che è quella di una rifondazione della bioetica su basi e principi differenti.

E.D. Pellegrino e D.C. Thomasma (pp. 117-164) si richiamano all'etica della relazione tra medico e paziente, improntata alle virtù classiche ed in cui centrale è il bene del paziente. Vendemiati apprezza gli sforzi e le intenzioni degli autori; riconosce che essi aprono finalmente ad un'etica della prima persona. Tuttavia la loro trattazione è ancora troppo debole.

La posizione di Pellegrino e Thoamsma rappresenta un punto di contatto con le prospettive dei pensatori europei, i quali tendono alla rifondazione della bioetica su basi differenti.

Gracia (pp. 165-183) propone un'etica materiale dei beni. La bontà non è una realtà in sé, ma un carattere formale della realtà, appropriabile da parte dell'uomo. Vendemiati obietta affermando che in tal modo l'oggetto morale viene confuso con le cose, con i beni. Il soggetto viene ridotto alla sua capacità e competenza, ma spogliato della coscienza.

Jonas (pp. 185-229) tenta la sua rifondazione dell'etica sul principio di responsabilità. Usciamo dall'ambito dell'etica medica per entrare in quello della scienza e della tecnica. Si tratta di un'etica del futuro, che deve guardare ai mezzi di oggi valutandone i pericoli per il domani. Vendemiati elogia Jonas in quanto nel suo lavoro ritroviamo i preziosi concetti di "diritti naturali" e "legge naturale". Il grande limite di Jonas è di rimanere ancorato ad un'etica della terza persona.

Ad un'etica umanistica basata sull'antropologia della parola, si richiama J.F. Malerbe (pp. 231-263). La parola è inserimento in una relazione. Non c'è azione senza parola che la racconti.

Vendemiati appoggia l'antropologia umanistica di Malherbe e la sua fondazione del dover essere sull'essere, ma trova in questa antropologia una lacerante contraddizione nel momento in cui pur affermando il rispetto per la vita, Malherbe priva lo zigote del suo carattere fondamentale e fondativo di persona, non conferendoglielo neanche in potenza. Oltretutto il nostro trova insufficiente un'antropologia della parola.

Più vicino alla posizione di Vendemiati è il personalismo ontologicamente fondato di Sgreccia (pp. 265-290) al centro del quale vi è l'uomo inteso come persona composta di anima e corpo, in cui elemento biologico e spirituale sono inscindibili e qualificanti.

All'interno di questa visione vengono difesi tutti quei principi che salvaguardano la vita, la salute e la dignità della persona umana, capace o incapace, in quanto creatura divina.

Vendemiati aderisce in pieno a queste posizioni, tuttavia divergendo per procedimento: dovendo dialogare anche con pensatori di altre confes-

ni, atei e agnostici, sarebbe opportuno sviluppare l'argomentazione dal basso, partendo dalla persona umana e dalle sue inclinazioni naturali.

Nell'ultimo capitolo (pp. 291-340), il nostro autore espone il proprio progetto. Egli parte da uno sguardo d'insieme alla ricerca della specificità bioetica risalendo lungo le tappe del costituirsi della bioetica.

Essa nasce dall'etica medica. Per sua natura la bioetica è un ambito interdisciplinare di natura etica in cui confluiscono ricerca scientifica, diritto, religione. In quest'ambito interdisciplinare concorrono almeno tre normative distinte, quella tecnica, quella giuridica e quella morale. Proprio perché interdisciplinari, i tre ambiti devono essere integrati in una prospettiva meta-disciplinare che è la filosofia (in particolare la filosofia morale) in quanto studio di tutta la realtà (cfr. p. 313).

Vendemiati richiama ad un'etica della prima persona; un'etica che non risponde ad un imperativo categorico di fare il bene, ma nella quale il bene di per sé si presenta come imperativo. In altre parole, non faccio il bene perché lo devo fare, ma compio un'azione proprio perché è bene.

L'analisi del Vendemiati è complessa, completa e profonda: egli esamina il concetto di libertà in relazione alla volontà e al giudizio della ragione senza trascurare la sensibilità. Dedicava molta importanza alla virtù, intesa come rettitudine stabile dell'aspirare, ed in particolare la virtù della giustizia, come aspirazione costante a riconoscere i diritti di ciascuno. Arriva poi a trattare della specificità morale, ad interrogarsi sulle singole scelte morali e le concrete conseguenze. Entrano in campo l'intenzionalità di base, il movente, le circostanze, il rispetto delle convenienze esterne, l'aderenza alla propria coscienza (di cui lamenta una scarsa trattazione in bioetica).

Da tutto questo non dovrebbe essere difficile desumere l'identità della bioetica nella sua specificità morale. Afferma Vendemiati: «... si tratta di una riflessione interdisciplinare normativa, di carattere morale, finalizzata ad una gestione responsabile degli enormi poteri che l'uomo ha acquisito – ed acquisisce incessantemente – nell'ambito delle tecnologie bio-mediche» (p. 336).

Non manca la relazione tra bioetica e teologia. La bioetica, afferma il nostro, nasce dalla speculazione effettuata in ambito religioso: «...la scientificità del discorso etico non richiede di "mettere tra parentesi" la propria fede, ma semplicemente di non trarre argomenti da verità di fede. La fede, assieme alla cultura, all'educazione, alle abitudini cognitive, ecc., costituisce un orizzonte di pensiero, all'interno del quale il lavoro (bio-)etico deve svolgersi» (p. 338).

Ciò che mi sembra opportuno sottolineare è la centralità della persona considerata nella sua duplice natura, umana e divina, difesa nella sua totalità ed integrità e anche posta in relazione con il mondo circostante. Siamo nel mondo in relazione e per la relazione con altri; da qui l'interdisciplinarietà. Essendo in relazione gli uni con gli altri, ci attuiamo nella comunicazione: impariamo, scambiamo informazioni, viviamo comunicando.

Questa comunicazione, però, non è esclusiva di persone che pensano allo stesso modo, ma è scambio proprio di opinioni differenti. È dialogo di tutti con tutti: tra credenti di religioni diverse e anche tra credenti e non credenti. Lo scopo è la comprensione reciproca.

Il testo di Vendemiati si presenta di importanza capitale sia per chi si affacci ora alla bioetica sia per chi già vi navighi da tempo. Non solo per le considerazioni relative alla bioetica anglosassone e a quella continentale, ma anche e di più per l'apporto che egli dà con la propria speculazione. Sicuramente segna un passo avanti nella riflessione bioetica, in particolare per quello che riguarda la stretta connessione tra bioetica e filosofia morale. Di questo, noi che ci occupiamo di filosofia dobbiamo ringraziarlo.

Flaminio Boni

