10 MAR 1989

MELITA THEOLOGICA

The Review of the
Faculty of Theology
and the
Theology Students' Association
Malta

CONTENTS

	Page
Psychology and Religion – *Alfred Darmanin*	81
Gn1, 26s in Filone, nelle Omelie di Origene e nel Commentario in Genesim di Didimo il Cieco – *Joseph Calleja*	91
Il Pensiero dell'Uno e la differenza originaria – *Giulia Paola Di Nicola*	103
Il Modulo Personalista Unità-Diversità per l'Unità Federale dei Popoli Europei. L'Apporto di E. Mounier e Denis De Rougemont – *Attilio Danese*	127
The Genesis Genesis – *Anthony Abela*	155

Vol. XXXIX **1988** **No. 2**

EDITORIAL BOARD

Faculty Representatives:

Rev Dr Anthony Abela
Rev Mgr Prof Vincent Borg
Rev Prof Maurice Eminyan

Students' Representatives:

Gordon Refalo
Hector Scerri

MELITA THEOLOGICA accepts articles treating of:
Dogmatic and Moral Theology
Fundamental Theology
Holy Scripture
Canon Law
Ascetic and Mystical Theology
Liturgy
Patrology
Ecclesiastical History
Christian Archaeology
Philosophy and Sociology

Articles submitted for publication should be sent to:

The Editor,
Melita Theologica
Theology Students' Association
Faculty of Theology
Tal-Virtù – Rabat
Malta.

Printed by Veritas Press, Zabbar, Malta.

PSYCHOLOGY AND RELIGION

Alfred Darmanin S.J.

The purpose of this article is to clarify the relationship between psychology and religion, to bring out their mutual complementarity, to indicate avenues for reciprocal contribution and hopefully to build a solid bridge between these two areas of our human existence.

We shall start by investigating the possible and the ideal types of relationship between religion and psychology. Certain methodolological issues arising out of their corresponding disciplines will be clarified. A psychological critique of religion will then be discussed followed by the contributions made by psychology to religion. Finally, current trends or schools in psychology will be briefly presented as signs of bridging the psycho-religious gap.

Preliminary remarks

One cannot really speak about the relationship between psychology and religion because there is no *one* psychology as there is no *one* religion. Various schools in psychology abound just as different religions proliferate. In this article we shall include in our consideration the three major approaches in psychology, namely, psycho-analytic, behaviouristic, and humanistic, together with the main world religions, namely, Christianity, Judaism, Islam, Hinduism and Buddhism.

Even with this restriction, the task of relating these psychologies with these religions remains too ambitious. Hence, while retaining throughout our reflection these varieties of psychological and religious experiences, we shall focus more on Christianity in its relationship to the principal schools in psychology. This does not mean that what is stated here applies only to the Christian tradition, but that our main reference points originate from Christian concepts and experience.

For the purpose of this article, we adopt the following definition of religion: "a lived and practical relationship with a superhuman being (or beings) in whom one believes." (Thouless). As a general definition of psychology, we propose "the science that studies human behaviour, seeking to formulate the laws for such behaviour, to explain its origin and eventually to modify it."

Models of Relationship

In studying the relationship between psychology and religion, I notice an emerging parallelism between the historical development and the systematic conceptualization of this relationship. In its historical development, the relationship between the proponents of the two disciplines ranged from bitter antagonism, though passive aggressiveness, cold indifference, peaceful co-existence, benevolent neutrality, mutual respect, to reciprocal scientific recognition. In its systematic conceptualization, the relationship operated first on a conflictual model where each discipline adopted a "win-lose" position, challenged the other's assumptions, doubted the validity of the other's method and questioned the truth of the other's content; this attitude, however, changed later to tolerance of differences which eventually led to complementarity of roles and to the possibility of mutual enrichment.

What seems to be needed for a healthy relationship is the establishment of each discipline's proper identity by defining the respective specific goals, methods and areas of investigation that distinguish one from the other. This differentiation, however, constitutes only one side of their relationship and should eventually lead to an integration at a higher level. This integration would bring out the commonality of their ultimate goals, the complementary of their respective methods, the inevitable overlapping of their subject matter, and the mutual contribution to their various fields of application.

Such attempts at exploring the relationship between psychology and religion, however, have been received with mixed reactions from psychologists interested in religion and from theologians concerned about whatever is prefixed by 'psy-'. The main models or types of relationship proposed can be classified in my opinion under four categories: reductivistic, inclusivistic, exclusivistic and integrative.

The *reductivistic* model wants either to reduce religion to something purely psychological or to make of psychology a religion. Every religious phenomenon is attributed a psycological explanation or conversely, every psychological phenomenon is interpreted in religious categories. In this manner, religious truths are reduced to psychological realities or else psychology is presented as the foundation for our faith. God becomes reduced to a philosophical or psychological god. The transcendental dimension of our faith is thereby enormously reduced.

According to the *inclusivistic* model, religion is included as part of psychology or vice-versa. Thus, all religious experience comes under the scrutiny of psychological analysis or conversely, every psychological data is submitted to religious dogmatism. A relationship of dependency is thereby

imposed. As a result, psychology loses its autonomy or religion loses its transcendence.

On the other extreme pole of the spectrum, the *exclusivistic* model proposes a mutually exclusive type of relationship whereby psychology and religion have nothing in common. This attitude probably emerges as a reaction against the inclusivistic tendency. Psychology and religion are considered as two separate entities, totally independent of each other and following two parallel processes without influencing each other. Psychology follows a secularistic road, while religion adopts a disincarnated attitude.

In the *integrative* model (my preferred model), while both psychology and religion retain their own identity and respect each other's, they integrate into their system aspects from each other. An interdepenedent relationship of mutual enrichment develops. For although psychology and religion should be properly differentiated, they need to be adequately integrated in their complementary roles. Accordingly, psychology may help us probe into the roots of our religious behaviour, thereby attaining a better understanding of our religious life and practices.

This type of study has developed into a science called psychology of religion. This new discipline observes and analyses religious experiences, attitudes, beliefs, behaviour and expressions. Its purpose is to discover those human structures and factors on which religious attitudes are built. Hence, the psychological study of human behaviour and of religion enlightens us on the psychological dynamisms operative in religious development, but at the same time makes us realize how this same religious development transcends the purely psychological level.

Methodological Issues

Integration preceded by a proper differentiation implies that psychology and theology (or the religious sciences) have to respect their respective different methodologies before attempting to integrate their results into a coherent whole.

While psychology may investigate the human person as the subject of religious faith and even explore the diverse ways in which his or her relationship with God is expressed, it is the domain of theology to study the object of that faith or of that relationship.

Psychology, then, as an empirical science, may not include God as its object of observation. It may only study religion in the way this manifests itself and is structured in human beings. For the psychologist, God is present according to the relationship created with him by the believer through strictly human acts. Psychologists, therefore, have to exclude

methodologically whatever is transcendent from their field of study. This scientific principle prohibits psychologists from appealing to supernatural interventions in order to explain certain factors. The reason is simply that the supernatural as such is inaccessible to scientific observation.

These statements mean that psychology as a science is neither religious nor irreligious, neither theistic nor anti-theistic, but rather a-religious, a-theistic. In other words, psychology, like science, can neither prove nor disprove the existence of God or of a supernatural being. It prescinds from this. It has no right to make judgements on the truth of supernatural reality. The psychologist as such remains neutral about the issue of God's existence or death, about grace, or life eternal. As a person, however, he or she may adopt a believer or an unbeliever's perspective.

Psychology on its part has to acknowledge its limitations. It does not pronounce the final judgement on humanity just as biology does not have the last word on life. Faced with a reality that psychology has no instruments to accede to, it must remain silent. All the valid methods and techniques which psychology employs remain dumbfounded before the mystery of religious faith.

Yet, a distinction between psychology and religion does not imply separation. The human person is not composed of a series of separated compartments but is a dynamic unity that integrates the different elements. The person who acts according to a given psychological structure is the same one who believes in a supernatural being. While religion assumes, builds on and integrates psychological laws and truths, it also trascends them.

Psychological Critique of Religion

Many psychologists throughout history have written to criticize religion – positively or negatively – from a psychological standpoint. Among the well-known authors one may list Williams James, Sigmund Freud, Carl Jung, Alfred Adler, Gordon Allport, Abraham Maslow and Erich Fromm. Of all these famous writers, it was Freud, the father and founder of psycho-analysis, who in my opinion expressed the most serious objections to religion in a radical way. This is not the place to expound on Freud's views about religion for that by itself deserves a whole volume. Indeed, many scholars have already taken that laborious task upon themselves. Suffice it here to make a few brief remarks.

Freud views religion as a universal obsessional neurosis of humanity, as a form of sublimation, and God as the projection of our unconscious desires and hence an illusion.

From religious behaviour observed, Freud made sweeping generalisa-

tions. Freud's theses may only be valid about a particular moment, especially the moment of emergence, of religious belief. There is a "genetic fallacy" in criticising this type of religiosity since a false motivation at the sourse or origin of one's religiosity does not necessarily imply that the object of one's faith is an illusion. It could be that at first one's image of God (ex. a "stop-gap" God) may be distorted by one's needs and motives. But this may gradually evolve, and the real God may even be already hidden or prefigured in the God of one's needs and motives. The same holds true for the infant's love for the mother. Love motivated by selfish needs is an immature not a false love – it may eventually develop into real, mature love.

Freud appears to have always thought that the religious person remains either neurotic or infantile, or else becomes atheist. However, in other domains, he does envisage the possibility of neurotic, archaic, unconscious motivations to be superceded, sorted out and elaborated. Why cannot a believer also grow and accede to human maturity? If Freud were right, once people mature psychologically, they would abandon their religion, which is not the case with many mature persons. They abandon infantile religiosity not religion or God.

Also, Freud was not right methodologically, as a psychoanalyst, in deducing his affirmations about religion from psychological considerations. While one may adhere to his psychoanalytic theory and technique, one need not accept his personal statements on religion. I personally agree with many of Freud's basic insights on the complexity and depth of the human person. Yet, I do not consider his theses on religion as logical conclusions to his psychoanalytical doctrine.

Nevertheless, we should take Freud seriously in his criticism of religion for it ought to make us re-examine our ideas on religion and our notions and images of God. Such a serious reflection would help us purify our religion from an infantile type of religiosity to a more adult, mature faith and from an external belief based on convention to an internalized faith based on conviction. Freud does not speak about God, but about the god which we have created, and maybe that type of god does not exist.

Contribution of Psychology to Religion

On a more positive vein, let us now mention areas in which results derived from psychological research can be applied to throw light on our religious beliefs, attitudes and behaviour. We can list these applications according to branches in psychology, according to levels of application and according to schools in psychology.

Various branches of psychology may contribute towards a better

understanding of our religious life and practices. *Developmental* psychology provides us with a knowledge of childhood, adolescence and adulthood for adapting the communication of our religious message according to the stages of one's growth. *Differential* psychology teaches us to distinguish in our religious education between men and women psychology, character types and individual differences. *Clinical* psychology makes us aware of the psychotherapeutic aspects involved in helping people with problems of a psycho-religious nature. *Psychopathology* warns us of possible deviations in practicing our religion and opens our eyes to the delicate way of dealing religiously with the psychologically disturbed.

Four levels of application of psychology to religion can be described. At the *individual* level, what has been mentioned in the previous paragraph should suffice to indicate possible avenues for study. At the *group* level, the vast amount of research in group psychology with special interest in small group processes and group dynamics can have wide applications to building basic communities, to religious rites in a group setting and to the use of group media in communicating the content of our religious instructions. At the *organizational* level, recent developments in industrial/organizational psychology have much to offer to religious leaders on management, planning, leadership, and organizational skills in general. At the wider *societal* level, social psychology with its specific areas of research like attitude or opinion formation and prejudice, may guide our search in determining the extent and manner of our socio-political involvement as an integral aspect of our religious commitment.

Each of the three major schools in psychology has its specific contribution to religion. *Psycho-analysis*, with its discovery of the unconscious, may help in clarifying religious language, in understanding religious symbolism, in distinguishing sources of guilt feelings, in establishing a morality that takes into account unconscious sources of behaviour, in purifying our religious motivations, in warning us against a superstitious, magical type of religiosity, and in guarding us from pathological forms of religious expression. In a word, psychoanalysis challenges us to develop a mature, adult faith.

The *behaviouristic* or experimental approach in psychology has produced results based on scientific research which question some of our traditional beliefs. We are more conditioned than we like to admit. Our behaviour is strongly influenced by situational variables and by social factors. Our beliefs, values and biases influence our understanding and description of phenomena. We rationalize and re-interpret events to suit our expectations and prejudices. A change in attitude does not necessarily bring about a change in behaviour, on the contrary, behaviour change often brings about attitude change. Applied to religion, this might imply that

religious belief does not always lead to action, cognitive assent to dogmas does not guarantee practice of good works, and a virtuous attitude is acquired through habitual acts. In this respect, I believe that the roots of atheism in a person are mostly of a psychological, affective or emotional nature more than intellectal, cognitive or rational. More generally, behaviourism has quite a contribution to make to religion in the important areas of learning and education in general.

The "third force" in psychology – the *humanistic* orientation – has promoted values that are common to most religions: freedom, responsibility, meaning and purpose in life, dignity and wholeness of the person, and so on. It lends itself easily to an integration of the psychological and the religious, the material and the spiritual, the human and the divine. It offers a philosophy that is compatible with many religious conceptions except that in certain authors the transcendental dimension appears to be missing (for instance, Fromm's 'humanistic religion').

Psycho-synthesis

The psychoanalytic, behavioristic and humanistic schools in psychology, traditionally considered as the three major approaches to the study of the human person, have provided various types of links, albeit loose at times, that may form a possible chain in relating psychology to religion. A more concrete bridge to unite psychology with religion on more solid foundations has recently begun to be built with the advent of a fourth school in psychology.

This more contemporary approach in psychology takes into account the spiritual dimension in us. Besides physical and psychic energy, there is inside us a powerful spiritual source of energy that has not been sufficiently tapped. While the humanistic shool emphasized self-realization and self-fulfilment as the ideal, this new approach proposes "self-transcendence" as its goal. This form of transpersonal psychology has been appearing under various names, but it has been amply expounded systematically in Psycho-synthesis.

While Freud's psycho-analysis explored the lower regions of the unconscious, psychosynthesis attempts to lead us to the higher levels or the "super-conscious" – unknown abilities, higher potentialities, latent psychic energy, and our capacities to create. Metaphorically, Freud was mainly interested in the basement of the human building or the psychological underground of our life, psycho-synthesis is concerned with the top floor, the terrace and with sky-scrapers. While not against psycho-analysis nor behaviourism, psychosynthesis insists on the need for meaning, for higher values, for a spiritual life and considers these as real as biological or social

needs.

While psychosynthesis bears some resemblance with the humanistic approach, nevertheless, in many respects it differs from, and sometimes goes beyond, the humanistic psychologists. Psychosynthesis lays emphasis on the *spiritual* dimension and on spiritual growth, which is minimized by some humanists.

"Spiritual" in psychosynthesis includes specifically religious experiences but also the whole range of aesthetic, ethical and humanistic values. Besides negative experiences, there is also in psychosynthesis a recognition of positive ones like peace, harmony, unity, creativity, etc. and these can be actively induced through psychosynthesis methods.

The process of growth according to psychosynthesis takes place in three stages. The first level, personal synthesis, aims at freeing the person from emotional blocks and intra-psychic conflicts. The second phase, spiritual synthesis, aims at an integration around the higher spiritual centre by actualising the superconscious capacities of personality – meaning, values, beauty, creativity, etc. The final stage, transpersonal synthesis aims at developing a harmonious relationship with other persons, with humanity, with the universe, with ecological and with transcendent reality ("God").

More than providing a theoretical framework to help us understand personality, practical psychosynthesis offers techniques in order to awaken and release in us those superconscious energies which bring about personal and social transformations. These techniques or exercises may be used as therapy, as preventive measures in the form of education or as didactic training.

Most techniques in psychosythesis are based on different types of awareness: sensory, tactile, olfactory, taste, auditory, kinesthetic, spatial, and so on. Some examples of these techniques are: Symbolic identification, Guided fantasy, Meditation, Self-discovery, Self-identification, Recognizing one's sub-personalities, and Will-training.

Psychosythesis is neither a philosophy nor a religon. Its aim is not to give a metaphysical or theological explanation, but as Assagioli, its founder, puts it: "it leads to the door, but stops there."

With psychosynthesis, however, the ultimate question still remains as to whether the spiritual or religious pertains to something immanent in us or belongs to a transcendent domain. For me personally and for Christians, God is both immanent and transcendent.

Conclusion

Let us conclude. We have discussed in this article the various types of relationship between psychology and religion – their common concerns,

points of agreement and of conflict, their mutual contribution and perhaps their possible marriage that could yield fruitful offsprings. In the final analysis, however, the real integration of the psychological and the religious will have to take place not so much in the abstract notions of psychology and theology but concretely in the depth of the human person who is simultaneously a psychological and a religious being – or at least in the process of becoming so.

University of Malta,
Faculty of Arts,
Department of Psychology,
Msida,
Malta.

Bibliography

Allport, Gordon W. *The Individual and his Religion*, (Macmillan; New York 1950)
Argyle, Michael, & Benjamin, Beit-Hallahmi. *The Social Psychology of Religion*, (Routledged & Kegan Paul; London 1975)
Bryant, Christopher. *Depth Psychology and Religious Belief*, (Darton, Longman & Todd; London 1987)
Fleck, Roland & John Carter (eds.), *Psychology and Christianity*, (Abingdon; Nashville 1981)
Freud, Sigmund. *Psycho-analysis and faith: the letters of Sigmund Freud to Oskar Pfister*, (Basic Books; New York 1964)
Fromm, Erich. *Psychoanalysis and Religion*, (Yale University Press; New Haven 1950)
Heaney, John J. (ed.). *Psyche and Spirit: readings in psychology and religion*, (Paulist Press; New York 1973)
Homans, Peter. *Theology after Freud*, (Bobbs Merrill; Indianapolis 1970)
Hostie, Raymond. *Religion and the psychology of Jung*, (Sheed & Ward; New York 1957)
Meissner, William. *Psychoanalysis and Religious Experience*, (Yale University Press; New Haven 1984)
Myers, David. *The Human Puzzle: Psychological Research and Christian Belief*, (Harper & Row; New York 1978)
Ple, Albert. *Freud et la religion*, (Edition du Cerf; Paris 1968)
Thouless, R.H. *An Introduction to the Psychology of Religion*, (London 1961)
Vergote, Antoine. *Psychologie religieuse*, (Dessart; Bruxelles 1966)
– *Religion, foi, incroyance: étude psychologique*, (Pierre Mardaga; Bruxelles 1983)

Gn 1, 26s in Filone, nelle Omilie di Origene e nel Commentario in Genesim di Didimo il Cieco

Joseph Calleja OFM Conv.

Non vi è più alcun dubbio che i primi 11 capitoli della Bibbia costituiscono un'unità a se nello studio della Genesi. Ma è altrettanto certo che i primi due capitoli abbiano una collocazione centrale al di dentro e sullo sfondo di questa unità letterario-teologica.[1] In questi capitoli iniziali (1-2), l'autore mette in risalto l'azione creatrice di Dio che, per pura bontà, pone in esistenza tutto il mondo con tutti gli esseri. Gli esegeti moderni ci dicono che questo apparente doppione presenta la medesima verità da due angolazioni diverse proprio perchè vengono da due distinte tradizioni: quindi, al di là di ogni repetitività, lo scrittore ribadisce la stessa verità di fondo, rifacendosi a due racconti che, pur dicendo cose simili, pongono degli accenti diversi.[2]

Prima di occuparci di Gn 1,26s, ci soffermiamo un momento sul tema generale del cap. 1. Ad ogni lettore, per quanto sprovvisto di approfondite conoscenze, non sfugge il fatto che ci troviamo di fronte al Dio che esercita la sua potenza creatrice per portare all'esistenza tutti gli esseri. L'azione di Dio si svolge nell'ambito di una settimana lavorativa: tutto il creato, con quanto contiene, viene posto in atto con un certo ordine, seguendo una gradualità ben precisa. Si nota il fatto che la creazione dell'uomo costituisce un importante punto d'arrivo in questa catena d'azioni creatrici da parte di Dio. La vera conclusione di questo racconto iniziale sta nel fatto che l'uomo è orientato verso la celebrazione liturgica del settimo giorno, quale atto e momento di ringraziamento e riconoscenza verso il Dio creatore.

Si può dire che il v. 26 sia il momento quando Dio, parlando ad alta voce, non solo rivela la Sua intenzione ma anche sottolinea tutta l'importanza dell'uomo. I vv.26-27 gettano luce sulla natura dell'essere umano, giustificando la sua netta superiorità e dominio su tutto il creato. Ma quello che ancora merita maggiore attenzione è la stessa relazione che intercorre tra Creatore e creatura. L'uomo ha un unico modello: in questo versetto-chiave

1. Gli studi sul libro della Genesi sono innumerevoli; noi raccomandiamo all'attenzione del lettore, E. A. Speiser, *Genesis*, (Anchor Bible, I; Garden City, New York 1983) LIII-LVIII. Cfr. anche E. Galbiati-A. Piazza, *Pagine Difficili Della Bibbia* (Massimo ed.; Milano 1985) 93-134.

2. Gli studiosi si rifanno a due tradizioni distinte: alla tradizione sacerdotale in Gn 1,1-2,4a; la tradizione Jahwista, invece, si nota nella parte rimanente del cap. 2. Nel primo racconto, Dio crea l'uomo per ultimo e gli si assegna la prerogativa del culto il settimo giorno. Nel secondo capitolo, l'uomo vien posto accanto al Creatore di fronte a tutte le altre creature.

addirittura si parla della sua somiglianza a Dio. L'esegeta quindi fà bene quando ci s'interroga sul significato delle parole "immagine-somiglianza": s'intende la stessa cosa o si richiama l'attenzione a cose ben distinte? In che cosa consiste questa somiglianza-vicinanza dell'uomo al suo Dio?[3]Iddio non è forse invisibile e quindi in che senso si può parlare dello uomo "immagine di Dio"? Perchè poi si adopera il plurale quando si tratta d'un Dio solo che crea? Queste sono alcune domande alle quali l'esegesi odierna bisogna che dia delle risposte ogni volta che si trova di fronte a questo capitolo ma si nota che questi quesiti facciano ormai parte di tutta la storia dell'esegesi patristica. Qui diamo atto a due grandi rappresentanti della scuola alessandrina: Origene e Didimo, ma prima vogliamo studiare Filone perchè egli, più d'ogni altro, ha stimolato la riflessione cristiana ed in lui trovano la loro ispirazione ed i loro modelli tanti Padri ma ancora di più e seguaci/gli appartenenti della scuola d'alessandria.[4]

Filone e il suo "De Opificio Mundi":

Filone si trova ad Alessandria, centro importante anche per la presenza conspicua di tanti Ebrei: egli stesso è di origine giudaica e con i suoi condivide la grande conoscenza e rispetto per il Testo sacro. La sua attività, durante la prima metà del primo secolo d.C., si caratterizza per un certo intento del tutto palese di transculturazzione: egli vuol offrire la Bibbia in un linguaggio, una veste comprensibile allo ebreo imbevuto di cultura ellenistica. Quindi in lui troviamo una perfetta simbiosi tra le due culture, quella giudaica e quella ellenica, e il suo tentativo rispecchia questa necessità di mediazione, suggeritagli dal doppio contesto alessandrino.[5]

Filone parla di questi due versetti in modo speciale nel *De Opificio Mundi* dove prende i esame tutta la "creazione".[6] Filone afferma che niente si avvicina a Dio quanto l'uomo ma immediatamente dopo sostiene che ogni confronto si radica nel *nous*, la parte superiore della *psyche* ovvero dell'anima umana. La mente umana esercita il suo predominio sull'analogia

3. Il testo ebraico, pur adoperando due vocaboli diversi, non crea alcuna distinzione tra *zelem* e *demuth*: tuttedue hanno lo stesso significato. Cfr. Galbiati/Piazza, *Pagine*, 117-122. L'esegesi biblica ha sempre cercato di specificare la natura di questa vicinanza tra creatura e Creatore (ibid.)

4. Per una breve ed utile considerazione della "Scuola Alessandrina", cfr. M. Simonetti, in *Dizionario Patristico e Di Antichità*, I (Marietti; Casale Monferrato 1983) 117-121. D'ora innanzi *DPA*.

5. Cfr. H. Crouzel, "Filone d'Alessandra", *DPA* 1, 1368-1370 (dettagli in n. 4). Per un discorso introduttorio sull'ambiente e scuola alessandrina cfr. pure M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca (Borla; Roma 1983) 47-49.*

6. Per questo lavoro di Filone, ci siamo avvalsi dell'edizione di R. Arnaldez, (Du Cerf; Paris 1961) special. paragrafi 69-88 (la sezione che parla della creazione dell'uomo). Cfr. anche F. H. Colson H./G.H. Whitaker, *Philo I*, (Loeb Classical Library; Londra 1962).

del ruolo svolto dal grande Governante (Dio) nei confronti di tutto il cosmo: ambedue queste realtà non si vedono ma ci sono e fanno sentire la loro presenza. La mente umana è invisibile ma vede tutto il resto; ci riesce a percepire le sostanze delle varie realtà ma sfugge ed ogni percezione.[7] L'autore descrive lo slancio costante che accompagna l'anima nel suo itinerario verso la comprensione totale di tutti gli esseri. Andando più in là dalla materia nella ricerca di Dio, l'anima ci si accorge che, pur sentendosi attratta, rimane abbagliata dalla luce che emana dall'essenza divina, luce che accieca la capacità di comprensione della mente umana.

Tutto il discorso di Filone gravita attorno ai tre problemi di maggior interesse: il significato del termine "somiglianza", l'uso del plurale nel verbo "facciamo" e perchè l'uomo viene creato come ultimo. Filone esordisce giustificando l'uso biblico del termine "somiglianza", dicendo che molto spesso la realtà è solo l'immagine imperfetta dello archetipo.[8] Non sfugge il fatto che Dio parla al plurale e Filone si chiede il perchè: nell'uomo c'è la presenza del bene e del male má Dio dà l'origine alle cose buone. La presenza del male nell'uomo postula la posta in giuoco di qualche altra causa distinta dal Dio del bene.[9]

Filone poi si chiede perchè la creazione dell'uomo avviene all'ultimo, dopo la creazione di tutto il mondo. L'Alessandrino parla d'un banchetto e d'uno spettacolo allestiti proprio in vista della venuta dell'uomo sulla terra. Questo tipo di ragionamento, al di là d'ogni banalità, sottolinea l'importanza che l'uomo ha nel quadro generale della creazione. Egli prosegue nella ricerca di motivi che spiegano il perchè Dio abbia lasciato la creazione dell'uomo all'ultimo momento. Tutto deve servire per il giusto utilizzo dell'uomo: egli deve servirsene senza divenirne lo schiavo. È in questo contesto che Filone parla dell'uso giusto dei beni da parte dell'uomo che non si lascia prendere dalla propria passione per le cose. L'uomo deve saper misurarsi con quanto gli è necessario: ognuno deve superare gli ostacoli che spesso rendono la sua sopravvivenza assai precaria![10]

7. Per una più approfondita visione dell'uomo nel mondo greco cfr. G. Sfameni Casparro, "Creazione", *DPA*, I, 832-833. Cfr. Colson/Whitaker, *Philo*, para 69: "It is invisible while itself seeing all things, and while comprehending the substances of others, it is as to its own substance unperceived.....".

8) Colson/Whitaker, *Philo*, para 71: "And, since images do not always correspond to their archetype and pattern, but are in many instances unlike it, the writer further brought out his meaning by adding "after the likeness" to the words "after the image", thus showing that an accurate cast, bearing a clear impression, was intended".

9. Gli esegeti spiegano questo plurale rifacendosi all'idea di Dio con la Sua corte celeste, idea che già si riscontra nella tradizione ed interpretazioni giudaiche: cfr. A. Ravenna, *Beresit Rabbâ*, (Classici UTET; Torino 1978) 72s.

10. Le grande passione per le cose sfocia in una ricerca affannosa per quei mezzi che potrebbero garantire una certa soppravvivenza: Cfr. Colson/Whitaker, *Philo*, para 80: "That penalty is difficulty in obtaining the necessaries of life".

Bisogna dire che Filone ricollega in uno stretto legame la creazione del Cielo con quella dell'uomo. L'uomo, dopo tutto, contiene in se tutte le bellezze e la capacità d'apprendere le verità: è proprio per questi motivi che l'uomo può paragonarsi ad un cielo in miniatura! L'uomo sta a capo di tutto il creato, esercita i suoi poteri sopra tutte le bestie, anche su quelli più temibili a causa della loro aggressività. La sua superiorità è fuori d'ogni discussione quando si accinge a domare animali ben più forti di lui![11]

Concludendo il pensiero filoniano si può dire che egli parte dal concetto dell'uomo-immagine per arrivare all considerazione dell'uomo, l'ultimo creato in ordine di tempo. Data la sua superiorità, tutto gira attorno alla sua persona grazie alle sue capacità intellettuali. Per Filone, come per il pensiero greco, l'uomo è un composito di anima e corpo. Già l'anima è la parte superiore dell'uomo ma poi ogni discorso acquista la sua consistenza appena si parli del lavoro svolto dal "nous", l'elemento ancora più sublime di tutto l'esser umano.

Origene e le sue "Homiliae in Genesim"

Avendo percorso il pensiero di quello che funge da modello e fonte, noi prendiamo in esame il pensiero origeniano su Gn 1,26s. Origene ritorna su questo versetto tante volte nelle sue opere: si può dire che questo versetto constituisce un importante testo d'aggancio in quasi tutti i suoi scritti ma noi ci limitiamo alle considerazioni che ricorrono nelle sue omilie sul libro della Genesi dove il testo vien studiato per lungo e largo e dove il tutto si trova in modo assai organico e sistematico.[12] Bisogna seguire il filone di pensiero del grande Alessandrino per scoprire quale sia il significato che egli attribuisce al versetto e quale concetto abbia dell'uomo plasmato da Dio ma superiore al resto del creato. Il testo indubbiamente conduce il lettore ad un punto ben preciso e richiama l'attenzione ad una sfilza di testi: tenendo bene in mente queste due considerazioni, noi ci troveremo di fronte al pensiero di Origene e del suo contesto ecclesiale.

Origene parla ex professo del v.26 nella sua prima omelia sulla Genesi: al paragrafo 12, ogni sua considerazione prende l'avvio dai due termini-chiave "acqua-terra": queste due realtà diverse e, per certi versi, opposte richiamano la sua attenzione (e quella del lettore) ai due elementi che

11. Colson/Whitaker, *Philo*, para 83: "and so on beholding him they were all tamed through all their kinds, those who were most savage in their natures at the first sight of him becoming at once most manageable, displaying their untamed pugnacity one against another, but to man and to man alone showing gentleness and docility".
12. Cfr. *Hom. in Gen.* I, 12-17: (*Source Chrétiennes* 7bis, I, 12-17) D'ora innanzi *SCh.*

compongono l'uomo. L'acqua, essendo una realtà celeste, stà a dimostrare la mente umana e tutta la sua attività ma in modo speciale serve a portare tutto il discorso su un piano superiore nel tentativo di scoprire i significati spirituali delle cose. Dall'altro canto, la terra richiama l'attenzione alla dimensione della "carne", all'aspetto materiale in ogni uomo.[13] A questo punto, Origine riduce ogni dominio dell'uomo al fattore intellettuale: l'uomo si erge al di sopra delle altre creature grazie alle sue capacità mentali-spirituali.

In un modo lapidario, Origene ci dice che l'uomo è "magna ista Dei factura" perchè esce dalle mani di Dio e perchè, avendo tutte le cose per sè, domina sulle altre creature. Si dice che Dio abbia fatto "il cielo e la terra", "i grandi luminari", e l'uomo: l'uomo perciò gode di altrettanta stima quanto il cielo. Origene adopera il termine "gloria" proprio perchè l'uomo è stato creato per "il regno dei cieli" (Mt 5, 3) e, nel mentre, è destinato ad entrare nella "terra" per divenire il "sole del regno". Con queste frasi bibliche, Origene delinea bene la missione e la finalità di qualsiasi attività svolta nel tempo, su questa terra, dall'uomo.

Per sottolineare lo stato e la natura eccelsa dell'uomo, l'illustre pensatore d'Alessandria ricorre all'uso del verbo "facciamo" ed al termine "immagine". Solo l'uomo può vantare simili prerogative da parte di Dio: intanto l'uomo vien detto "immagine" non in quanto essere corporeo ma in quanto essere "interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile.[14] Il termine di paragone per questo tipo di discorso rimane Dio: rifacendosi a Is 66,1 e parlando di cielo-trono e terra-sgabello, Origene esclude il fatto che Dio possa avere un corpo simile a quello nostro. Il cielo è il luogo di dimora di Dio; celesti sono pure coloro che si lasciano guidare dallo Spirito. Il termine "piedi" punta il dito verso coloro che conducono una vita terrena; anche per loro il cielo costituisce un costante invito per elevarsi in alto sulle ali della perfezione cristiana. Origene mette sulla bocca di costoro il testo di Ef 2,6: "ci ha risuscitati con il Cristo e ci ha fatti sedere (consedere) nelle sedi celesti".

Si nota il fatto che Origene faccia costante ricorso ai testi paolini specialmente quando parla del credente e della sua ascesi, unione con Dio

13. *Hom. in Gen.* I, 12, 9s: "aquam, id est mentem eius, sensum spiritalem producere et terram sensum carnis proferre, ut dominetur iis mens et non illa dominentur ei". Ciò che il testo suggerisce viene recepito tramite l'uso dell'allegoria: l'aggancio con gli elementi componenti dell'uomo va a dimostrare la possibile rilettura del testo biblico alla luce dello spirito ellenico.

14. Origine spiega il plurale del verbo "facciamo" come se si trattasse d'un invito rivolto al Figlio dal Padre: cfr. *Hom. in Gen.* XIII, 4, 29s. Questo stesso contesto parla dell'immagine di Dio all'interno dell'uomo "et hanc imaginem non extrinsecus, sed intra eum collocavit" (4,20).

tramite il Cristu.[15] Parlando di quelli che sono ancora terreni non tralascia quelli che sono già *celesti*; questi sono coloro "il cui tesoro sta nei cieli" (Mt 19,21). Immediatamente dopo si trova l'altro testo tratto da Lc 12,34 dove si dice che "il cuore è là dove è il loro tesoro". Si nota spesso questi agganci tramite testi che hanno i medesimi vocaboli: è tramite questi testi col medesimo richiamo al livello di vocaboli che si sviluppa il pensiero dei padri in scritti del genere. Proprio in questo contesto, Origene parla due volte dell'inabitazione di Dio nell'anima dell'uomo credente.[16]

Ogni discorso fino adesso ha avuto due poli d'interesse: Dio e l'uomo. Ma rifacendosi ancora una volta a Gn 1,27, Origene và un passo in avanti introducendo la sua riflessione sul Salvatore e la Sua relazione col Padre e il credente. Questo pensiero è davvero il punto focale della considerazione origeniana ed, allo stesso tempo, ci mostra con quale finezza egli sa ricavare significati dal testo biblico. Dio fece l'uomo e lo fece "ad immagine di Dio" e non si dice *a sua immagine e somiglianza:* così dicendo, egli vuol sottolineare che solo il Salvatore è la vera immagine di Dio. A sua volta, l'uomo è l'immagine della Immagine ovvero la somiglianza dell'Immagine. A questo punto è ovvio che il discorso prende una nuova direzione: ogni discorso sul Cristo si radica nella Scrittura e non è mai fine a se stesso. Ogni lettore sa che ogni riflessione sul Cristo ha come scopo la stretta relazione tra Maestro e credente: la persona del Cristo media il divino e l'umano in modo perfetto. Il Salvatore vien presentato come il punto d'arrivo in questo modo di procedere origeniano ed in Lui si recupera tutta la natura umana perfino l'aspetto fisico dell'uomo.

Origene si rifà subito al alcuni testi classici che ricorrono sempre quando i Padri volevano parlare sulla vera identità di Gesù. Quindi è di estrema importanza il fatto che testi come Col 1, 15 e Ebr 1,3 vengano presi insieme per studiare non solo il loro contenuto teologico ma anche per seguire l'orientamento dell'esposizione origeniana. Il primo testo tratto dalla lettera ai Colossesi considera Gesù: "il primogenito di tutta la creazione". Il termine di paragone sarebbe tutto "il creato", tutte "le creature"; ma si parla di tutto il creato in quanto appartiene al Dio

15. Abbiamo alcuni testi paolini (cfr. Fil 3,20; Ef 2,6; 2 Cor 13,3) che dimostrano il grande anelito, insito nel cuore umano, per un ritorno a Dio, al posto d'origine. I due posti di dimora sono "la terra ed il cielo"; parlando del secondo luogo in chiave spirituale, Origene ricorre spesso al sistema a doppio livello di Platone: Cfr. V. Crossi, *Lineamenti di antropologia patristica* (Borla; Roma 1983) 50-53. Vedi pure H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris 1956).

16. Il termine "cielo" è il luogo d'incontro tra Dio e l'uomo, Sua creatura: è anche il richiamo alla chiamata soprannaturale d'ogni esser umano. Origene fà il suo discorso sull'inabitazione di Dio nell'uomo proprio sullo sfondo di tutto un ragionamento che gira attorno alla parola "*cielo*". Cfr. *Hom. in Gen.* I, 13.14: "Et non solum requiescit super eos Deus, sed et inhabitat in iis".

creatore. Con la parola "primogenito" si dovrebbe accentuare questa posizione unica del Cristo che si trova tra Dio e il resto delle creature. In quanto uomo diventa il primo, ma grazie alla sua stretta relazione col Padre, alla sua speciale figliolanza.[17]

L'altra espressione tratta dalla lettera agli Ebrei parla di Gesù quale "splendore, chiara figura della sostanza di Dio". Questo modo di esprimersi parla della mediazione del Padre da parte del Figlio data l'unicità della relazione che intercorre tra loro due. Origene sottolinea due punti d'importanza basileare per tutto il cristianesimo: Gesù, il Verbo di Dio, rende visibile il Dio invisibile; dalla parte opposta bisogna capire che Gesù si offre come modello all'uomo integrale, fatto non solo di anima ma di anima e corpo. A questo punto il ricorso al testo giovanneo (14,10.9) va da sè; è il testo che parla di questa reciproca mediazione da parte del Padre e del Figlio.

In un modo sobrio e, allo stesso tempo sintetico, Origene si esprime su vari temi senza abbandonare minimamente il filone del proprio pensiero. Avendo stabilito una volta per sempre che Gesù solo è la vera immagine del Padre e che l'uomo è la somiglianza dell'immagine, Origene parla sia dello stato spirituale dell'uomo e sia del motivo che spinge il Cristo ad intervenire a favore d'ogni essere umano. Per il pensatore Alessandrino, l'uomo si trova di fronte la scelta libera del bene o del male; scegliendo l'uomo si pone dalla parte del Cristo o del maligno. Col peccato, l'uomo depone l'immagine del Cristo e si riveste coll'immagine del maligno. Vedendo questo stato di miseria, il Cristo, spinto da un forte senso di misericordia e compassione, interviene per imprimere, ancora una volta, la propria immagine nell'uomo.[18] Questo modo di esprimersi ci porta inevitabilmente verso la citazione tratta dal grande inno in Fil 2,6-8.

Ogni salvezza è realizzata tramite l'incarnazione, morte e resurrezione del Cristo ma questo in nessun modo riduce l'uomo allo stato di completa passività. Anzi il discorso di Origene sulla missione del Cristo diventa l'invito pressante affinchè l'uomo intraprenda il proprio cammino d'ascesi spirituale verso il Cristo di cui è la vera somiglianza. Qui troviamo in germe tanta dottrina che poi è stata resa ancora più esplicita dalla dottrina ecclesiale e dall'ascesi cristiana. Sono interessanti i due testi riportati a

17. Per una completa visione del Figlio in relazione al Padre e a noi uomini, confer H. Crouzel, *Origene*, (Borla; Roma 1986) 246-260.

18. Citando il testo latino si può intravedere ed ammirare la chiarezza e, allo stesso tempo, densità del pensiero origeniano: cfr. "videns eum deposita sua imagine maligni imaginem induxisse, ipse motus misericordia imagine hominis assumpta venit ad eum..." (I, 13, 66-68). Questa citazione va completata con quanto abbiamo in *Hom. in Gen.* XIII, 4, 30-34: "Filius Dei est pictor huius imaginis. Et quia talis et tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest".

proposito dal grande Alessandrino: per partecipare all'*immagine spirituale* del Cristo occorre che i cristiani si "rinnovino ogni giorno, secondo l'uomo interiore" (2Cor 4,16) solo così possano diventare "conformi al corpo del suo splendore" (3,21). Origene non solo non ignora la partecipazione attiva da parte dell'uomo ma addirittura parla d'una partecipazione a secondo il proprio impegno, le proprie forze.

Nell'ultimo paragrafo del cap. 13, Origene cerca di riassumere tutta la sua esposizione dottrinale sull'uomo "immagine di Dio" dicendo che quella forma gli è stata assegnata per natura e quindi va custodita e recuperata, qualora venisse messa in difficoltà tramite il peccato personale. Interessante notare come Origene cerca di sollecitare il suo uditorio al pentimento tramite gli esempi che egli adduce: Matteo, i figli di Zebedeo ed infine Paolo, l'apostolo delle genti. Questi hanno saputo allontarsi dal maligno per dare maggior risalto all'immagine di Dio in loro.

Prima di concludere questa parte del nostro studio, bisogna dire che, avendo parlato dell'uomo in quanto maschio e femmina, Origene parla di questi due aspetti nello stesso uomo. L'aspetto femminile è ben caratterizzato dall'anima umana mentre lo spirito rappresenta l'elemento maschile: se questi aspetti sono in armonia, una volta uniti tra di loro, generano "i buoni sentimenti, le idee e i pensieri buoni", cioè il vero dominio del corpo con tutti i suoi desideri carnali. Quindi ogni uomo deve esercitare pieni poteri sul proprio corpo e deve indirizzare il proprio corpo al pieno servizio dell'elemento spirituale. Quando questi elementi costitutivi dell'uomo si trovano in pieno equilibrio, maggiormente risalta l'immagine di Dio in ogni esser umano: questo concetto va da sè nel pensiero origeniano.[19]

Didimo il Cieco e il suo Commentario in Genesim

Sia Filone che Origene ci mostrano una linea d'approccio, ci additano quali sono i punti d'interesse nell'esegesi di questo versetto. Bisogna per prima cosa notare quali siano i punti ricorrenti e quali, invece, siano gli apporti personali, i vari suggerimenti che si trovano in Didimo e non altrove, non in Origene o in Filone. Poi si deve tener conto dei testi in uso; l'utilizzo e richiamo dei medesimi testi indica il fatto che alcuni erano già

19. Rimandiamo a quanto si è detto in nota 16; però occorre ricordare anche la conclusione della prima omelia origeniana: "quibus dignum sit suscipi in hospitio cordis nostri Verbum ac Filium Dei venientem cum Patre suo et volentem facere apud nos mansionem, in Spiritu sancto cuius prius templum per sanctitatem debemus existere" (I, 17, 67-70). Rifacendosi a testi giovannei e paolini, Origene parla dell'inabitazione da parte della Trinità nell'anima del credente.

fissi ed in circolazione in una certa tradizione e nella catechesi orali.[20]

Bisogna premettere, come nel caso di Origene, che la Scrittura si spiega tramite l'uso e ricorso ad altri testi biblici. Quindi in un commentario biblico, il testo costituisce sempre il punto di partenza: l'autore traduce il suo pensiero in categorie ellenistiche, come è il caso in questo nostro contesto. Lo sviluppo del discorso ha bisogno dei punti d'appoggio che li trova sempre al di dentro della Scrittura. Come abbiamo già detto sopra, c'è sempre qualche associazione/richiamo al livello concettuale o verbale: si deve tener conto anche della natura dello scritto e a chi s'indirizza lo scrittore.[21]

Didimo, nel commentario e spiegazione a questi versetti, ci dice che l'uomo è stato creato da Dio come un composito fatto di anima e corpo. Ma poi l'importanza dell'anima è fuori d'ogni discussione. Nelle due citazioni che seguono dalla 1Pt 3,4 e Rom 7,22, l'anima diventa sinonimo dell'intelligenza, del cosiddetto "uomo interiore". Come sintesi di tutto il suo ragionamento, Didimo cita il testo di 2Cor 4,16 dove ricorre una certa antinomia tra uomo esteriore e interiore. Comunque Didimo non tralascia l'altra visione che parla di tre componenti: anima, corpo e spirito[22] e partendo da 1 Tess 5,23 pare che l'avalli. Dopo tutto il riferimento a Rm 8,16 esclude ogni possibilità d'identificazione tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito Santo. Facendo un excursus su questa tematica, questo Padre cerca di dirimere tutta la problematica dicendo che la frase "spiriti e anime dei giusti" si rifà a due entità ben distinte. Il testo preso da Mt 10,28 afferma molto bene che l'anima e il corpo esistono con delle esigenze ben distinte e diverse.

Secondo questo pensatore cristiano, l'anima e il corpo, i componenti dell'essere umano, corrispondono agli aspetti fondamentali dell'uomo, quello interiore e quello esteriore. Citando il testo "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", Didimo si chiede di quale uomo si tratta precisamente? La risposta non si lascia attendere molto: l'uomo vien riconosciuto come "immagine di Dio" in quanto alla sua anima perchè Dio non ha nessuna forma visibile, nessun corpo come il nostro. Dio è

20. Per lo studio sul commentario di Didimo, abbiamo utilizzato i due volumi della collana *Source Chrétiennes* (vol. 233 e 244), specialmente (*Sch* 233, paragrafi 55-64). Per lo studio della catechiesi nella Chiesa primitiva cfr. J. Daniélou, *La Catechesi Nei Primi Secoli*, (traduz. dal francese) (Elle Di Ci; Torino 1982).

21. Mentre nel caso di Origene ci siamo soffermati sulle sue omilie, nel caso di Didimo abbiamo un commentario vero e proprio; per una conoscenza più approfondita dei due generi cfr: *DPA*, I e II, s.v.

22. Cfr. *SCh* 233, p.141, nota 55,1: "...la question de savoir si l'homme est composé de deux ou de trois parties est provoqué par le fait que Philon en admettait trois: corps, âme et intellect(nous) et appliquait *l'image* au nous". Anche nel caso di Didimo, il parametro ermeneutico dei testi biblici citati è sempre costituito dai modelli del pensiero ellenico.

"spirito e luce", elementi che non fanno mai parte della forma dell'uomo.[23] Adoperando il testo paolino 1Cor 11,7 dove si dice che l'uomo è "l'immagine e la gloria di Dio", si afferma che ogni paragone tra Creatore e creatura si fonda sulla possibilità di comandare: Dio esercita il suo dominio su tutte le cose e l'uomo ne partecipa tramite le sue facoltà spirituali. Quindi il dominio sulle creature e cose caratteriza costante questa vicinanza dell'uomo al suo Dio; in questo senso, l'uomo è davvero l'immagine di Dio.[24] L'elemento nuovo, apportato da Didimo, considera l'immagine di Dio nell'uomo come l'effetto immediato del Cristo nell'anima del credente.[25]

Mentre Origene parla del Salvatore, Didimo fa esplicita menzione del Figlio Unigenito; i testi che seguono sono più o meno quelli già ritrovati nel commentario origeniano. Avendo stabilito che c'è una sola immagine di cui il Figlio è il portatore a pieno diritto, il nostro autore cerca di cogliere il significato dei termini: immagine-somiglianza. L'uomo, già per il fatto d'essere uomo e battezzato, porta in sè l'immagine di Dio; la somiglianza rende l'immagine di Dio" nell'uomo più esplicita, quella che si trova in germe viene portata a piena maturità tramite una propria crescita spirituale.[26] C'è un certo parallelismo di fondo tra nascita fisica e battesimo e tra maturità umana e crescita spirituale.

Avendo esaurito per il momento il discorso sull'uomo-immagine, Didimo, dal paragrafo 60 in poi, riprende le sue considerazioni sul tema del dominio esercitato dall'uomo su pesci, uccelli, animali e rettili. In quanto al metodo di procedere, l'Alessandrino prende in esame il testo biblico e parte sempre dal suo significato letterale. Solo in un secondo momento, con l'ausilio di altri testi biblici, questo autore porta tutto il discorso ad un livello superiore, si ricorre al senso allegorico del testo. Se tutte queste bestie simboleggiano le potenze avverse che affliggono l'uomo (Ps 73,19) allora lo stesso verbo "domare/dominare" assume una vasta gamma di significati di stampo allegorico. L'uomo tramite la propria virtù e santità può addirittura cambiare la natura cattiva a tante potenze avverse; la citazione presa da Gb 40,15 ne è la conferma.

23. *SCh* 233, 56,18: "*phos de kai pneuma ouk echei morphen anthropou*".
24. *SCh* 233, 57, 10: "*poiesas ton anthropon hoste kai archein*". P. Nautin subito rimanda il lettore a quanto dice Filone in *De opif.* 69: "nous est l'image de Dieu parce qu'il commande dans l'homme comme Dieu commande dans le monde" (p. 146, nota 57,1).
25. Cfr. *Sch* 233, 58,2: "*charakterizei kai eikonizei auten kat'auton*". Bisogna ricordare che il nome "charakter" ricorre già in Eb 1,3 in riferimento al Cristo. Questo vocabolo assume vari significati negli scritti dei Padri: cfr. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Clarendon Press; Oxford 1961-1968) s.v.
26. *SCh* 233, 58,23: "*hosperoun arche kai prooimion eie an he eikon*".

La parola "pesci" richiama subito l'attenzione verso l'imperativo di Gesù ai suoi apostoli: "vi farò pescatori degli uomini" (Mt 4, 19) diventa un programma di vita in cui i due termini chiave "pesci-mare" ottengono un altro significato nell'ambito ecclesiale dove sono chiamati ad intervenire. La potenza di Dio rende l'apostolo immune contro ogni ostacolo, lo rende capace di camminare perfino sull'aspide e basilisco (Ps 90,13) simboli di gravi pericoli. Gli stessi rettili sono sinonimi di tutte le passioni e cattivi desideri.

Arrivato a questo punto, Didimo riprende il testo genesiaco ed arguisce chiedendo come si parla dell'uomo ma poi si tratta del "maschio e della femmina"? A livello letterale bisogna dire che la donna è "consustanziale" all'uomo e che essa pure porta in sè l'immagine di Dio quanto il suo compagno. Parlando dell'uomo in modo generale, il testo biblico parla anche di lei! Come conseguenza logica di quanto stiamo dicendo, la donna ha la possibilità d'imitare Dio, di partecipare nella vita dello Spirito e acquisire tutte le virtù.[27]

Avendo parlato della donna come "immagine", Didimo cerca di riprendere il discorso rifacendosi ai due ruoli che rendono possibile il cambiamento dal femminile al maschile, al livello spirituale delle cose.[28] L'intelligenza dell'uomo svolge un compito attivo, essa insegna, getta il seme della parola negli animi: questo compito, per sua natura attivo, vien riconosciuto come maschile. Le anime che si limitano ad accogliere la parola dagli altri, il seme gettato attraverso l'operosità apostolica degli altri, svolgono un ruolo piuttosto passivo e queste sono chiamate femminili. Adesso quello che non accade al livello naturale delle cose (il passaggio da un sesso all'altro) accade al livello spirituale: l'uomo è in grado di decidersi quale sia il ruolo d'assumersi, se quello attivo-maschile o piuttosto quello passivo-femminile? Arrivato a questo punto, Didimo fa ancora un passo in avanti e identifica l'aspetto maschile col Verbo di Dio e l'aspetto femminile colla Chiesa o l'anima del singolo. A questo punto, si ha via libera per l'uso del Cantico del Cantici e il discorso, pur rimanendo nello stesso campo semantico, ora si rifà alla terminologia di "Sposo-Sposa".

La Chiesa-sposa offre il proprio ascolto alla parola che le viene rivolta dallo Sposo: c'è una costante assistenza nell'accogliere ciò che riguarda la morale e la fede. Per Didimo, il passaggio allo stato attivo-maschile è sempre da considerarsi un passo in avanti nella direzione giusta, ma può

27. *SCh* 233, 62-20: *"emphainon hama hos kai he gune (kath'eikona theou) estin, ton auton dektikoi amphoteroi, mimeseos te tes pros ton theon..."*.
28. Cfr. quello che abbiamo detto sopra a proposito di Origene, *Hom. in. Gen.* 1, 15: "Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari. Haec su concordiam inter se habeant..., multiplicantur generantque filios sensus bonos et intellectus et cogitationes utiles" (*SCh* 233, p.159 nota 63,1).

capitare anche l'inverso, la persona può sentirsi declassata allo stato di puro passivismo! In questo caso, si diventa restii di fronte a quella stessa parola di cui si era per lungo tempo predicatori e maestri. Coloro che temono il Signore hanno per propria compagna di vita, la sapienza, la fede e la virtù. Da tale unione nascono solo figli maschi – "i tuoi figli saranno come piante d'oliva" (Ps 127,3). Grazie all' accoglienza della Parola, ogni creatura (femmina) è chiamata a divenire "uomo perfetto" nell'insegnamento di Paolo (Ef 4,13).

Quindi, da una parte, questi primi maestri del Cristianesimo si rifanno alla dottrina della propria Chiesa, riallacciandosi al testo biblico e al modo rispettivo d'interpretazione. Dall'altra parte, si nota in loro un modo di procedere che prende in prestito vocaboli, mentalità e visione della vita e della verità, tutto ciò che di meglio ha da offrire il mondo ellenico. Si può dire che Filone ha indicato la strada, ha rintracciato un iter per la tradizione cristiana; ciò che abbiamo esposto a proposito di Origene e di Didimo ci fornisce più che la conferma. Studiando esponenti della medesima scuola, ci troviamo di fronte a dei metodi precisi ma questo non diminuisce l'apporto personale di ciascuno. Ognuno affronte i propri temi rivelando in pieno quelle che sono le caratteristiche della propria personalità. Si nota la linearità del discorso, la sobrietà dell'allegoria in Origene: in Didimo, pur attenendosi ad un unico filone, allarga il suo interesse a materiale di natura affine. In ambedue si nota la costante preoccupazione di fare d'ogni considerazione l'invito per una vita cristiana più impegnata. Il Cristo rimane sempre il punto d'arrivo: il soggetto assume il Cristo come il punto di continuo riferimento nel tentativo dell'ascesi cristiana. Il Credente, nella visione di Origene e Didimo, vuol conoscere l'identità del Cristo per seguire meglio le sue orme e per divenirne "l'immagine" possibilmente più perfetta. In questo senso l'immagine dell'uomo in Gn 1,26s diventa il programma di vita che unisce il credente col Cristo, l'unigento del Padre e Salvatore degli uomini.

University of Malta,
Faculty of Theology,
Department of Holy Scripture,
Msida,
Malta.

IL PENSIERO DELL'UNO E LA DIFFERENZA ORIGINARIA

Giulia Paola Di Nicola

Premessa

È in atto una ripresa di studi sul tema della differenza tra i sessi, che ad alcuni sembra consistere nella maternità, non senza prestare il fianco alle tentazioni conservatrici, date le ambiguità che evoca questo richiamo.

Dopo la crisi di un concetto di uguaglianza che si è rivelato controproducente, se intesa come assimilazione all'uomo (è una sottile ideologia maschilista quella di voler tutti uguali a sé), sia il femminismo cristiano che quello ateo, pur partendo da opposte sponde, si sono messi alla ricerca dei contenuti di una differenza. Infatti, contrariamente agli obiettivi del femminismo "prima fase", gli anni Ottanta, con la ripresa di un femminismo "seconda fase", hanno recuperato il valore degli affetti, della famiglia, della maternità (celebre l'espressione di B. Friedan: "La nuova frontiera dell'uguaglianza è la maternità"),[1] ma rischiano anche di aprire la strada a nuovi e più sofisticati tentativi di riduzione della donna a madre.

Il problema dell'ugualianza si trasforma perciò in problema della differenza, non per negare quella, ma per affermare una tipicità dell'approccio della donna al mondo, non assimilabile a quello dell'uomo. Tutta la cultura dovrebbe essere espressa in maniera diversa se la donna fosse finalmente in grado di esprimere la sua voce, non come Eco (come nel mito) di quella dell'uomo, ma in modo originale e originario.[2] Solo dopo questo previo lavoro di rifondazione del femminile, sarà possibile un'interpretazione della realtà a due voci, quelle che costituiscono l'umanità come uomo e donna.

1. Cf. OB. FRIEDAN, *La mistica della femminilità* Milano 1970) Id., *La seconda fase*, (Milano 1982). Nel 1983 il gruppo "Progetto donna" ha organizzato un convegno sul tema "Femminismo italiano: seconda fase", svoltosi a Brescia dal 7 al 9 ottobre 1983. Gli atti sono in "Progetto donna", n.1 (1984). Nel libro AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società* (Roma 1986) si ipotizza una terza fase come trasformazione dei problemi del femminismo in impegno delle donne per un ripensamento della realtà umana complessiva dell'uomo e della donna in termini piú vivibili per entrambi e imperniati sulla qualità della vita (Cf. G.P. DI NICOLA, "Sfide e possibilità del femminismo socio-culturale", in P. VANZAN et alii, *La donna nella Chiesa....*, cit., pp. 41-87).

2. Un esempio di questo fervore di studi, che diviene "passione" della differenza, lo si trova nel libro AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale* (Milano 1987).

1. La femminilità definita

Tornano infinite volte nella storia le tentazioni di definire e dare il nome all'alterità della donna, come un riproporsi dell'atteggiamento di Adamo: "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa! La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta".[3] Adamo è colui che ha imposto i nomi differenziandosi dal resto del creato e affermando se stesso come soggetto. Dando un nome anche alla donna egli evoca a sé il compito umano di dire il senso dell'esserci dell'altro e la donna, in quell'essere detta, perde la sua originaria autonomia per divenire "immagine" dell'uomo. Quando l'uomo "conosce" la donna, egli diventa marito e la donna moglie, chiamata Eva "perché essa fu madre di tutti i viventi".[4] Una dimensione, la maternità, viene a definire la persona della donna, ben diversamente da quando accade per la paternità dell'uomo.[5] Commenta opportunamente P. Vanzan: "Dopo il peccato, l'uomo e la donna non li vediamo piú "insieme" a lavorare e a procreare, ma con un'innaturale – rispetto al piano di Dio (ma naturalissima per il maschilismo successivo) – divisione dei ruoli, solo Adamo diventa il lavoratore, e solo Eva la madre; ed entrambi non per vocazione e amore, ma per castigo e come condanna".[6]

Questa riduzione unilaterale della soggettualità umana all'uomo-maschio viene riaffermata ogni qualvolta si considera la maternità come la piú alta realizzazione della donna, anche sé essa è presa in considerazione non semplicemente a livello biologico, ma psichico e spirituale. In tal caso l'amore altruistico materno viene attribuito alle donne, perché si ritiene naturale ciò che è invece etico e spirituale.

La reazione femminista nei confronti della cultura accreditata sinora segna il rifiuto di essere dette da altri e la volontà di dirsi in modi originari (il

3. Gn 2, 23.
4. Gn 3, 20.
5. "In ambienti laici ed ecclesiali nessuno, pena la derisione, oserebbe affermare che la missione principale dell'uomo è essere padre, mentre ancora milioni di persone affermano senza essere sfiorate da alcun dubbio che la missione principale della donna è quella di essere madre", (R. Fossati, "E Dio creò la donna", cit., p. 105).
6. Il pensiero complessivo dell'autore risale ad un'interpretazione di Gn 1,2 in cui si rivela il progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna, a sua immagine, e la successiva caduta, dopo il peccato, che soppianta la totalità relazionale col dominio dell'uomo (Gn 3): "Cadute che il racconto genesiaco esprime col *midrash* d'Adamo che, da padrone, impone il nome alla donna (come aveva fatto con gli annimali) e, col nome, Eva assume un ruolo che, come lamenta un certo femminismo, finisce per esaurirne la dignità in sé e la libera vocazione dell'essere per gli altri. La 'maternità come castigo' consuma allora la donna non solo fisicamente ma, soprattutto, eideticamente e nella sua consistenza originale: quella stabilita dall'alterità dell'*ezer Kenegdô*" (P. VANZAN, "La donna nella Chiesa: problemi e prospettive", in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, 111-182, 123).

meno possibile mediati dalla cultura ereditata). Lo stesso invito a vivere la separatezza è in funzione della possibilità di dire la differenza, a partire dall'elaborazione dell'esperienza delle donne e dall'interpretazione del significato del loro corpo.

Questo tentativo di reinterpretazione della realtà "al femminile" comporta un esame critico della produzione culturale accreditata, soprattutto perchè espressione di una sola "metà del cielo" che, nell'esprimersi in un linguaggio universale, pretende riassumere nell'uno ciò che invece è originariamente altro.

2. Oltre la cultura che occulta la differenza

Un effetto del pensiero della differenza è quello di smascherare ogni riduzione della realtà ad unità non rispettosa della pluralità. Tale riduzione viene operata in senso ascendente e discendente: si astrae dalla bipolarità sessuale per formare il concetto di uomo e si discende dall'uomo per pensare la donna. L'alterità della donna viene a dilenearsi in negativo, tutta in relazione all'uomo che la definisce specularmente in rapporto a sè. L'esempio di Elisa nell'*Emilio* di Rousseau è solo il fronte pedagogico piú esplicito di una mentalità in cui la donna è finalissata all'uomo.[7]

Il nocciolo del problema sta nel declinare insieme e in maniera soddisfacente i due poli dell'uguaglianza e della differenza. Per il femminismo accentuare l'uguaglianza era indispensabile quando mancavano gli appigli per il riconoscimento concreto a livello economico-giuridico della dignità umana della donna; solo dopo, e proprio come sviluppo – non come regresso – è venuta l'idea della differenza, intesa come visibilità del genere. In altri termini il modello emancipazionista "auspicava la transizione da un ruolo femminile totalizzante (quello familiare) a un altro ruolo (quello lavorativo maschile), attribuendo a quest'ultimo un valore universalistico e definendo per differenza tutto quello che ci stava in mezzo – e cioè l'esperienza femminile concreta – come 'ritardo', 'contraddizione' o 'marginalità' da superare in vista del raggiungimento della parità".[8] Quando subentra la fase della visibilità del genere viene operata una serie di rotture epistemologiche delle antiche contrapposizioni,

7. "Tutta l'educazione delle donne deve essere in funzione degli uomini. Piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia", J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione* (Roma 1969) 550.

8. L. ZANUZO, "Gli studi sulla doppia presenza: dal conflitto alla norma", AA.VV., *La donna nella Chiesa*, 41-57, 46.

verso il riconoscimento della centralità femminile e della validità delle sue funzioni dei suoi modi d produzione, dei suoi 'poteri di definizione'. In questo percorso ogni pensiero che punta sull'insignificanza della differenza sessuale, fa riferimento ad un'uguaglianza che ha già occultato in partenza il senso della differenza, pre-compresa nell'universale. Ciò che è stato impedito è il pensiero di una ontologia della differenza, a causa delle difficoltà teoretiche in essa contenute.

L'idea dell'uguaglianza, non diversamente da certa differenza, è legata ad una cultura dell'identità che considera l'uomo modello dell'umanità, entro un quadro di interpretazione unitaria della realtà, in cui la pluralità deve esser inserita in un'unità interpretativa, nell'implicita convinzione che solo *l'uno è* in senso proprio mentre il molteplice è *doxa*, apparenza e inganno. Il pensiero umano avverte l'esigenza di evitare la molteplicità dispersa, frammentata, ma, nel perseguire tale meta, finisce non di rado col cadere nell'aporia dell'uno contrapposto al molteplice.

Il problema dell'uno, collegato alla riflessione sull'essere, ha affascinato i pensatori di tutti i tempi ed ha fatto da sfondo alle concezioni politiche ad esso riconducibili. La ricorrente disputa tra parmenidei ed eraclitei torna a sottolineare la difficoltà di coniugare unità e molteplicità, essere e non-essere, assoluto e relativo.[9] L'analisi delle forme del sapere evidenzia la tendenza alle contrapposizioni: trascendenza/immanenza, universale/particolare, cultura/natura, attivo/passivo, forme che riproducono la contrapposizione uomo-donna sempre a svantaggio di quest'ultima e manifestano l'incomprensione della differenza originaria, catalogata all'interno della visuale maschile.

Se torniamo alle sorgenti del pensiero e del suo approccio al reale in sospensione tra la bellezza, l'armonia, l'unità che esso evoca e la limitatezza, la caducità, la singolarità delle realtà concrete, sembrerebbe che per accedere alla prima serie sia indispensabile negare la seconda a livello metafisico, culturale, politico.

In Platone, ad esempio, la dualità uomo-donna è sdoppiamento successivo dell'unità originaria. Lì la differenza non è pensabile come originaria, perché implicherebbe manchevolezza, non essere. Il mito ricorre allora all'idea di una unità spezzata, la quale allude ad una situazione contingente di limite da superare per poter tornare all'umano completo. Di conseguenza Platone nel *Timeo* avanza l'ipotesi che la donna sia nata dalla corruzione dell'uomo.[10]

9. Cf. A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alle perioria* (Roma 1984) 131.
10. PLATONE, *Timeo*, 90 e-91 a.

Anche per Aristotele la donna sarà frutto di un decadimento fisico, conseguenza della minore forza del seme maschile che non giunge alla propria perfezione.[11] San Tommaso non farà che riprendere i classici nel parlare della donna come mas occasionatus.[12]

Il pensiero dell'uno sembra essere capace di cogliere i nessi tra gli esistenti solo astraendo e perdendo cosí la ricchezza del reale. Infatti, nella formazione del concetto, il processo di astrazione in certo senso conduce inevitabilmente nel neutrale, dove scompaiono le determinazioni particolari, compreso il sesso, o meglio esse vengono negate e conservate per giungere ad una generalità nella quale "tutte le vacche sono nere" (ma resterebbero ancora nere in una verità che fosse "l'intero"[13]). Il conservare, in realtà, scompare nel processo logico e si tiene fede solo al negare, ovvero si conserva avendo negato l'originalità della differenza.

Quando l'unità non è ricerca spontanea di convergenze, essa è attuata con la violenza, anche se tale violenza non è politica, ma solo intellettuale. Si tratta in tal caso di una costrizione metafisica, come volontà di armonizzare ad ogni costo i diversi, di ricondurli ad ogni costo *ad unum*. Simone Weil denunciava fortemente questa incapacità della mente di rispettare la difformità u l'antinomia e la sua tendenza a costringerla dentro il concetto.[14]

D'altra parte la valorizzazione di un principio metafisico unico riflette la valorizzazione politica del capo, anche sul piano linguistico: *Arché* (principio unico) e *Archôn* (principe, capo) nella cultura greca esprimono questa correlazione tra metafisica e politica.[15] Infatti quando l'assoluto – uno non permette il diverso e il suo mondo vitale, sul piano politico il potere si rafforza e si afferma nell'assoluto – Stato o nello Stato-nazione, pronto ad annullare le forze disgreganti che possono mettere in crisi la legittimità della compattezza del suo dominio: l'uno trionfa a livello metafisico come a livello politico. Anche a livello religioso l'esaltazione dell'uno considera che Dio solo è, mentre l'uomo non è, e può accedere al Dio – uno solo negando se stesso come singolo, come diverso, come relativo. Infatti, come non è possibile scindere il piano sociopolitico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico,

11. ARISTOTELE, *De generatione animae*, III, 3, 377.
12. San TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 99, a.1, ad 1.
13. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Hrsg. J. Hoffmeister; Leipzig 1952) 21.
14. Per la critica ai falsi concetti di unità e il ricorso al concetto di armonia cf. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane* (Milano 1974) È in via di pubblicazione un saggio dal titolo *Abbusi e la contraddizione. Il caso Simone Weil*, in cui rispettivamente le parti sociologica e filosofica sono trattate dalla scrivente e da Attilio Danese.
15. Cf. E. PETERSON, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), in *Theologische Traktat* (München 1950) 45-147, 53 ss.

attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come inperfezione della realtà creata in contraddizione con la realtà di Dio come assoluto-uno. In tal modo viene tradita tutta la dimensione umana della storia e della società che assume valenza negativa.

L'accentuazione religiosa del Dio-uno, infatti, soffoca la realtà della differenza. Nella tradizione cristiana lo scarso approfondimento del pensiero trinitario è andato a vantaggio del monismo teistico penalizzando cosí la differenza e rafforzando indirittettamente i processi di unificazione della molteplicità a livello logico, antropologico e politico. Il principio dell'analogia, a cui qui si fa riferimento, se è carico di rischi di antropomorfismo, è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo).[16]

Tutte le volte che il pensiero si è appoggiato sull'unità originaria, sull'essere e sulla "sostanza", per quanto differenziata o articolata, esso ha inevitabilmente assolutizzato dei particolari e svalutato la pluriformità del reale, ivi compresa la differenza sessuale della donna, la cui alterità veniva svilita o perché considerata copia meno riuscita di un modello unico o perché collocata in un ordine gerarchico in cui l'inferiore sfocia nel superiore o infine perché pensata nella difficile conciliazione tra un modello di uguaglianza iperuranica e una subordinazione naturale nella prassi.

La galleria dei pensatori antifemministi è tristemente lunga. Il contenuto delle loro affermazioni è oggi raramente preso in seria considerazione (suscita piuttosto ilarità, almeno per quel che riguarda i singoli giudizi); i sistemi di pensiero che essi hanno elaborato però restano non solo nella storiografia filosofica, ma soprattutto nei sistemi di interpretazione che ancora oggi influiscono in maniera palese o latente sulle nostre categorie di pensiero. L'analisi critica che oggi siamo in grado di fare non si ferma più a contestare le singole affermazioni, come nell'opera di denuncia del primo femminismo, ma porta alla luce il parallelismo tra concezione antropologica androcentrica, riduzione della molteplicità e concezione antifemminista.

3. L'antifemminismo come frutto della cultura del'*uno*

Tra le differenti forme di pensiero dell'uno, lesive del valore originario

16. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia" in *Nuova Umanità*, 24-25 (1982), 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia* (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa", in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* (Giornale di Teologia), (Brescia 1974) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica* (Firenze 1973) AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamental* (Genève 1982).

della femminilità, scegliamo come riferimenti alcuni pensatori: Hegel, Kierkegaard, Marx, Freud, Nietzsche, De Beauvoir. Il criterio di scelta degli autori non è stato l'antifemminismo, o il gusto di mettere alla berlina il maschilismo dominante (si può trovare di peggio), ma l'esemplarità di un procedimento logico comune. Si tratta inoltre di autori che hanno esercitato un influsso notevole sulla cultura contemporanea.

Hegel. L'eticità oggettiva

Hegel lascia la differenza sessuale alla sfera della famiglia, dove la sostanza etica viene spartita in legge divina nella donna e legge umana nell'uomo.[17] Nella *Fenomenologia dello Spirito* egli riprende la tragedia di Sofocle per tratteggiare il contrasto tra Antigone e Creonte, come contrasto tra la legge divina e la legge umana, la prima della donna, custode della famiglia e del culto dei morti, e la seconda dell'uomo, che riguarda invece il governo della *polis*.[18] Sin qui avremmo due mondi contrapposti dello scambio simbolico umano, mondi complementari e diversi, ciascuno con la sua autonomia. La tragedia greca infatti assurge a simbolo della scissione del mondo etico in due: quello dell'amore e quello della morale, quello vitale e quello legale, quello affettivo e quello razionale. L'esigenza di legare in unità la diversità spinge però Hegel verso una sostanza unica che è soggetto, ossia processo di relazioni in cui le differenze dovrebbero restare viventi e quindi non essere annullate, ma superate (*autheben*). In realtà, se la donna resta vincolata alla famiglia, è l'uomo che allarga il suo orizzonte ai fini universali della comunità sociale. Questo dato storico è immesso da Hegel nel sistema filosofico della ricerca della verità, grazie a una sorta di giustificazione razionale. La dualità uomo-donna è infatti una delle opposizioni dialettiche da superare nella sua unilateralità in un piano etico superiore, nel quale però è l'uomo che si trova piú propriamente a suo agio.

Per poter superare l'immediatezza del proprio essere occorre accedere

17. Nel saggio collettivo "La differenza sessuale da scoprire e da produrre" si denunzia la semplificazione della conoscenza soprattutto in Hegel e Freud, i quali hanno teorizzato in fondo la subordinazione del sesso femminile, usando in funzione dimostrativa elementi del dominio sessista (cf. AA.VV. *Diotima...*, cit., 9-42). Nel saggio si riprendono molte piste culturali proposte dalla Irigaray.

18. Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (Firenze 1970) 6-36. Un autore che offre una rivisitazione del pensiero dei Hegel in rapporto alla donna è G. Angelini (cf. G. ANGELINI, "Il pensiero moderno e contemporaneo sulla donna", in AA.VV., *Verso una società con la donna*, cit. 201-244). L'autore tratta di Hegel alle pp. 214-216, di Kierkegaard (216-222), della De Beauvoir (223-226), di Freud (228-234). Su quest'ultimo autore Angelini ha sviluppato il suo pensiero in "Teoria ed Empiria: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane", in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, a cura di A. Caprioli-L. Vaccaro (Torino 1981) 15-39.

all'universale e questo si realizza nella vita di relazione, sancita dalla razionalità del diritto. Il femminile rappresenta qui l'immediatezza che non si supera nella coscienza di sé, incapace di uscire dalla particolarità del proprio io. "L'uomo quindi ha la sua vita effettiva, sostanziale, nello Stato, nella scienza ecc., e, in genere, nella lotta e nel travaglio col mondo esterno e con se stesso, sí che egli, soltanto dal suo scindersi, consegue, combattendo, la sua unità autonoma con sé, la cui calma intuizione e la cui eticità soggettiva sensitiva egli ha nella famiglia, nella quale la donna ha la sua destinazione sostanziale, e, in questa pietà, ha il suo carattere etico".[19]

Il pensiero hegeliano dunque ripensa e riproduce razionalmente la scissione dei due mondi, quello maschile del diritto, del potere, del pubblico, dell'oggettivo e quello femminile del sentimento, dell'unione, della religione, del soggettivo. L'unità dei due mondi non è annullamento di uno dei due, non è complementarietà, ma è comunque una dinamica che conduce alla sintesi, la quale si realizza all'interno dello Spirito come eticità, laddove si attuerebbe anche il superamento del diritto e della moralità formale.

Tale 'sintesi' è da considerare per di piú maschile, giacché l'apparente universalità, che dovrebbe comprendere sia il femminile che il maschile, sancisce invece la superiorità dello Spirito assoluto, incarnato nello Stato e quindi la superiorità del mondo legale e politico maschile, come è evidente nella conclusione dell'*Antigone*. Il femminile resterà come "eterna ironia della comunità": "La legge umana, dunque – scrive Hegel – nel suo universale esserci, la comunità; nella sua attività in generale, la virilità; nella sua attività effettuale, il governo, è, si muove e si conserva consumando in se stesso la separazione dei Penati, ovvero l'indipendente singolarizzazione in famiglie, alle quali presiede la femminilità... Mentre la comunità si dà il suo sussistere solo distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza nell'autocoscienza universale, essa produce in ciò che opprime e che le è in pari tempo essenziale, cioè nella femminilità in generale, il suo interiore nemico. Il femminino, eterna ironia della comunità, cambia cò suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia... Il femminino eleva in generale a valore la forza della giovinezza: il figlio in cui la madre ha partorito il suo signore, il fratello, in cui la sorella trova l'uomo come proprio eguale, il giovane, mediante il quale la fanciulla sottratta alla propria insufficienza, consegue la gioia e la dignità della sposa. Ma la communità può mantenersi soltanto

19. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto* (Bari 1965) § 166, p. 156.

opprimendo questo spirito della singolarità; e poiché esso è momento essenziale, la comunità lo produce bensí e precisamente con l'atteggiamento oppressivo contro di lui, come se fosse un principio ostile".[20]

Al di là della giusta critica femminista (talvolta violenta)è anche vero che dobbiamo riconoscere ad Hegel il merito di aver posto al centro dell'attenzione filosofica il tema dell'intersoggettività, identificabile come tema dell'amore (*Die Liebe*) negli anni giovanili[21] e dello Spirito (*Geist*) in quelli della maturità, con reciproco riconoscimento. Ma tale intersoggettività, che si realizza nelle alterne figure della vita dello Spirito, in una serie di puntuali analisi socio-filosofiche,[22] non rispetta la radicale alterità dell'altro (cosí come dell'Altro) per cui cade nel movimento appiattente della dialettica. L'unità appare come un medio-terzo che rispetto ai due è sintesi fittizia la cui universalità impersonale non può che risultare oppressiva.

Hegel ha il merito di aver spostato il problema dei rapporti uomo-donna dalla soggettività sentimentale dell'amore romantico all'oggettività sociale e storica, e quindi di aver compreso tali rapporti all'interno di una relazionalità della persona e dello Spirito (dialettica del riconoscimento). In quest'unica sostanza si colloca il tema dell'amore che viene a scontrarsi con quello del diritto, come riconoscimento oggettivo e mediazione del rapporto interpersonale. Il diritto, infatti, nel *Frammento sull'amore* (*Die Liebe*), è ciò che riapre la scissione apparentemente colmata dall'unità prodotta dall'amore degli amanti.[23] Ma nel diritto è il mondo pubblico maschile che trionfa.

20. ID., *La Fenomenologia...*, cit., II, 34. Ben diversa sarà la lettura di S. Weil che vedrà in Antigone l'espressione dell'amore che si stende anche sui colpevoli ("Non per condividere l'odio, ma l'amore, io sono nata") e che viene a subire per questo l'odio di Creonte ("Discendi dunque quaggiù, e se hai bisogno d'amare, ama quelli di laggiù"). Per S. Weil questo personaggio rappresenta l'essere puro che arresta la maledzione frutto di un peccato: "Antigone è un essere perfettamente puro, perfettamente innocente, perfettamente eroico, che si abbandona volontariamente all morte per preservare un fratello colpevole da un destino infelice nell'altro mondo... Si è assai mal compreso quel che si chiama il fato nella tragedia grega. Non c'è fato, bensì questa concezione della maledizione che, prodotta da una colpa, è trasmessa dall'uno all'altro uomo e non può esser distrutta che dalla sofferenza di una vittima pura, obediente a Dio" (S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, 131-132).

21. Per P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987) qui si ravvisano i temi dell'*agape* cristiana per il fatto che l'amore si realizza attraverso un momento di sacrificio e di morte (la *kenosi* paolina) legato al concetto di negatività ("immane potenza del negativo") e per il fatto che esso si sprigiona dal rapporto io-tu.

22. Per gli aspetti sociologici del pensiero hegeliano, in particolare sui problemi dell'interazione intersoggettiva, rinvio al mio *Interazione, lavoro e società. Hegel e la sociologia* (Teramo 1979) cf. anche A. DANESE, *Pensiero dialettico e società occidentale. Hegel e le scienze sociali* (Teramo 1979).

23. Cf. G.W.F. HEGEL, "Die Liebe" in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907) 378-382. Per l'interpretazione socio-politica di questo passo rinvio a A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Il ruolo sociopolitico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)* (Bologna 1977) 201-202.

Kierkegaard. L'eticità del singolo

L'antifemminismo teorico di Kierkegaard si può collegare a quello hegeliano, per la comune esigenza di andare oltre l'impostazione romantica e raggiungere la sfera dell'eticità. Egli tuttavia rifugge dalla sintesi, intendendo la vita umana come necessità di scelta, *aut-aut*, e quindi come dovere morale dell'io di risolvere l'alternativa optando tra sentimento ed etica, momento dell'*eros* e momento della fedeltà, don Giovanni di Mozart e assessore Guglielmo, estetica ed etica, livelli a loro volta distinti da quello superiore della fede.[24]

Nel *Diario di un seduttore* la donna, legata allo stadio estetico, viene così descritta: "Quest'essere della donna (la parola esistenza dice troppo, non susistendo la donna fuori di sé) viene giustamente specificato come grazia, espressione che ricorda la vita vegetativa... La donna sta del tutto nella determinazione della natura, e per questa ragione è libera solo esteticamente".[25] Mentre l'uomo raggiunge la libertà nell'io sociale e civile, nell'agire uscendo dalla propria ristretta prospettiva, "non è che con l'uomo che la donna diventa libera". Rileggendo oggi alcuni passi kierkegaardiani, dopo il disincanto provocato dal femminismo, risalta evidente la grossolanità di certe analisi bipolari: "La donna spiega le cose finite, l'uomo va a caccia di quelle infinite. Così deve essere e ognuno ha il suo dolore; la donna non conosce il terrore del dubbio e le pene della disperazione, essa non sta al di fuori delle idee, ma le riceve di seconda mano... Ecco perché odio quelle orribili chiacchiere sull'emancipazione della donna".[26]

In realtà in Kierkegaard lo stadio che realizza propriamente l'umano è quello della fede rappresentata dalla sublimità della figura di Abramo, quando l'uomo vive una nobile solitudine, raggiunge le vette precipitose dell'angoscia, mentre la donna sembra scomparire. Ci vengono riproposte le due polarità femminile-maschile, interpretate alla luce del rapporto finito-infinito. Viene certamente salvata la dimensione dell'incontro e della complementarità, in cui l'unilaterialità dei sue sessi risulta integrata; cionondimeno si tratta di una complementarietà chiaramente disomogenea: la donna conserva qualcosa di più istintivo, naturale e animalesco, nel suo ancorarsi e difendere il finito e la concretezza, mentre l'uomo vola verso dimensioni del trascendimento e della trasgressione e in ciò realizza l'oltre-umano che è propriamente ciò che qualifica la superiorità dell'essere umano

24. L'opera nella quale vengono caratterizzati i due modelli di vita è *Enten-Elber (Aut-Aut)*, (Milano 1966).
25. S. KIERKEGAARD, *Il Diario di un seduttore* (Milano 1955) 202.
26. ID., *Aut-Aut*, 193.

rispetto al resto del creato. Il suo bisogno di rapportarsi alla donna resta fondamentale, ma scatuirisce dalla necessità di mantenersi saldamente legato al concreto. Egli troverebbe in lei un freno al rischio di cadere nella disperazione dell'infinito (che è un impazzimento del sublime) a tutto svantaggio dell'altro eccesso, la disperazione del finito (che è degenerazione dell'umano), di cui sarebbe vittima la donna senza l'uomo.[27] I due poli sono definiti l'uno per eccesso (piú di umanità) e l'altro per difetto (meno di umanità).

In Kierkegaard vediamo percorsa la strada della definizione della differenza tra i sessi a partire dalla rottura epistemologica dell'assoluto a tutto vantaggio del singolo. Tale esaltazione dell'individuo però viene letta all'interno di un modulo unico di rapporturalità uomo-Dio entro il quale si inscrivono la realtà maschile e femminile. Quell'unica misura non può che comportare valutazioni della differenza entro l'esemplarità maschile, a tutto svantaggio del femminile.

Freud. L'indifferenziato istintuale

Rispetto ad Hegel ed a Kierkegaard, alla loro esaltazione della ragione e della fede, la *libido* freudiana è pura energia inconscia, unica e indifferenziata. Il pensiero di Freud acquista spessore all'interno del bisogno dell'epoca moderna di emancipazione dal tabù del sesso, dominante nella morale puritana. Questo effetto liberatorio dell'analisi psicanalitica ne giustifica il successo, al di là dei limiti di alcune analisi, nonché di quelli del determinismo biologico.[28] In questa sede non ci interessa, però, quanto della teoria freudiana è criticabile sul piano antropologico ed etico, ma la sua interpretazione del problema della identità originaria, che costituisce la categoria chiave dell'antifemminismo, per la sua incapacità di salvaguardare adeguatamente la differenza originaria.

La teoria freudiana, infatti, delinea le esperienze relative all'identità di genere, in un rapporto tra conscio ed inconscio descritto per lo piú in termini di genitalità. Tra l'uomo e la donna subentrano differenze determinate dalla biologia, dalla società e dalla inculturazione dell'infanzia. Il complesso di castrazione domina lo svilippo della coscienza interattiva, dopo la beata indifferenza della prima infanzia: i maschietti svilupperebbero

27. ID., "La malattia mortale", in *Il concetto dell'angoscia e la malattia mortale* (Firenze 1953) in cui descrive la relazionalità uomo-donna in termini di reciprocità tra finito e infinito.
28. Per una visione dell'interpretazione che il femminismo fa della psicanalisi, con il suo carico positivo di apprezzamenti e negativo di critiche, cf. J. MITCHELL, *La condizione della donna* (Torino 1972) e ID., *Psicoanalisi e femminismo* (Torino 1976); S. FIRESTONE, *La dialettica dei sessi* (Milano 1971) (la quale la considera un'opera "poetica", p. 59).

un senso di angoscia per la paura di essere castrati e le femminucce coverebbero la ben nota *invidia poenis*. In *Introduzione alla psicoanalizi* la femminilità viene correlata con gli aspetti patoligici del carattere, quali l'invidia, il masochismo, la dipendenza, la gelosia.[29] La differenza uomo-donna è vista in termini di sofferenza e inconciliabilità, anzi, in *Analizi terminabile e analizi interminabile*.[30] Freud parla del "rifiuto della femminilità" che si manifesterebbe in entrambi i sessi come ripugnanza per gli atteggiamenti femminili nell'uomo e come aspirazione alla virilità nella donna. Qui la bisessualità propria dello stadio pregenitale è inserita nell'originaria pulsione transessuale unica, nella quale l'alterità (quindi la femminilità) è vista in termini patologici e mira a risolversi, grazie al conflitto edipico, in un'identità che reprime la bisessialità.

Negli ultimi due decenni è certamente divenuto piú facile che un tempo riconoscere che la teoria freudiana è incapace di elaborare il senso della differenza sessuale in termini adeguati. Il dichiarato "disagio della civiltà", causato dall'eccesso di norme che il codice della società impone, non è legato solo alla cultura restrittiva, repressiva nei confronti dei diritti del desiderio sessuale, ma anche alla cultura antifemminista, di cui Freud è una delle massime espressioni. Una cultura incapace di dar conto in termini soddisfacenti della differenza, anche riguardo alla percezione della propria sessualità, crea disagio per le donne e per gli uomini, giacché il pensiero che fugge dal femminile ha effetti mutilanti ai fini della formazione di un'identità soddisfacente.

Ciò che oggi ci induce a riflettere sull'incomprensione freudiana del femminile è quel suo insistere sull'unica radice della *libido*, la quale, nella sua indeterminazione, è indifferente alla differenza sessuale. Infatti la pulsione, come variabile indipendente originaria, è inconscia e indifferenziata. Quando però essa viene definita come istintività aggressiva ci appare piú tipicamente maschile. Scrive Freud: "Vi è una sola *libido*, la quale viene messa al servizio tanto della funzione sessuale maschile che di quella femminile. Alla *libido* in sé non possiamo attribuire alcun sesso".[31] Di conseguenza l'esperienza della infanzia (che ha valore eziologico) è ricostruita all'interno di una interpretazione che considera realmente esistente solo l'uno originario, partendo dal quale la femminilità non può che risultare derivata e seconda. L'*invidia poenis*, puntualmente rigettata dalla donne[32] e tuttavia riproposta dalla cultura androcentrica, è in questa

29. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (Torino 1969) 516, passim.
30. Cf. ID., "Analisi terminabile e interminabile" (1937) in *Opere di Sigmund Freud,* vol. XI, a cura di C.L. Musatti (Torino 1966 ss).
31. ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, 530.
32. C'é chi denuncia che l'uomo "non è mai riuscito a capire la donna e non immagina neppure che non senta un reale interesse per il sesso anzi ne abbia spesso una vera ripugnanza

chiave solo una conseguenza della concezione unitaria della natura umana indifferenziata = maschile che vede la donna come maschio mancato.[33]

La critica della cultura della differenza, che riconosce nell'universalità dell'essere umano la copertura dell' esaltazione del maschile originario, trova conferma in Freud che, facendo dell'*Es* la chiave interpretativa dei due sessi, finisce col considerare la *libido* qualcosa che la natura muove a vantaggio dell'uomo, dato che "la realizzazione della meta biologica è stata affidata all'aggressività dell'uomo e resta, entro certi limiti, indipendente dal consenso della donna".[34]

Il dopo Freud ha notevolmente ridimensionato l'antifemminismo iniziale. A parte Lacan, che ripropone e rielabora la teoria freudiana,[35] la parzialità dell'interpretazione della sessualità in Freud era stata già denunciata da K. Horney che aveva messo in dubbio l'universalità del complesso di Edipo e chiarito che l'*invidia poenis* non è esperienza originaria, ma tutt'al piú frutto di una successiva presa di coscienza della posizione sociale svantaggiata che la donna scopre di avere.[36] Si deve a questa autrice il capovolgimento di tale non provata ipotesi freudiana. "Quando si comincia, come me, ad analizzare uomini solamente dopo una lunga esperienza analitica su donne, si resta sorpresi dall'intensità di quest'invidia nei confronti della gravidanza, del parto e della maternità come anche del seno e dell'allattamento".[37] Anche i *Contributi alla psicanalisi* di M. Klein tendono a sviluppare la tesi di un'originaria gratificazione della bambina rispetto alla propria femminilità, in seguito abbandonata e sostituita, quando la bambina e il bambino si modellano in rapporto al maschile.[38] L'esperienza della propria sessualità è considerata oggi originaria nel bimbo come nella bimba, per poi modificarsi in base alle successive esperienze socio-familiari.

come la causa prima della propria sottomissione. L'organo maschile provoca nella sensibilità femminile spesso istintivo ribrezzo" (*Talita kum. Il risveglio spirituale delle donne* (Verona 1988) 15).

33. "La bambina è un ometto", S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, 518.

34. Tuttavia Freud non di rado fa riferimento anche alla bisessualità inconscia, cadendo in ambiguità e contraddizioni. Cf. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., 530. Scrive per esempio nella *Lettera a Fliess*. "Ho adottato immediatamente la tua concezione della bisessualità u la considero come la piú importante", ma aggiunge che ciò lo rende un pò nervoso (*Lettre à Fliess*, in S. FREUD, *Correspondance*, (1873-1939), (Paris 1966) n. 81, 4 gen. 1898 e nella lettera n. 145-146, Freud stesso pensa che la repressione si dirige contro l'idea della bisessualità).

35. Cf. J. LACAN, "Appunti direttivi per un congresso sulla sessualità femminile e significazione del fallo", in *Scritti*, vol. I e vol. II (Torino 1974).

36. Cf. K. HORNEY, *Psicologia femminile* (Roma 1973), (con saggi dal 1923 al 1932), specie le pp. 59-93 e i saggi *La fuga della femminilità* (1926) e *Femminilità inibita* (1926-27).

37. K. HORNEY, op. cit. 65. Negli anni Settanta questa tesi degli anni Venti è stata ripresa da L. Irigaray in *Speculum, l'altra donna* (Milano 1975).

38. Cf. M. KLEIN, "Contributi alla psicoanalisi", in *Scritti* (Torino 1978); cf. anche: ID., *La*

L'esperienza della propria sessualità è considerata oggi originaria nel bimbo come nella bimba, per poi modificarsi in base alle succesive esperienze socio-familiari.

La teoria freudiana propone per il nostro tema non poche suggestioni. Occorreva conoscere i meccanismi proiettivi dell'inconsicio per poter smascherare l'indipendenza del conscio e quindi la pretesa validità universale del *logos* maschile.[39] Conviene certamente ereditare da Freud l'attenzione all'inconscio, non solo in campo terapeutico, ma soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce dei problemi del soggetto che li ha formulati, la sua storia, la sua esperienza vissuta. Questo è particolarmente valido nell'ambito dei gruppi femministi, se si pensa a ciò che per esse significa il vissuto personale e la comunicazione di gruppo.

Le analisi freudiane sembrano detronizzare la sede maschile della ragione per evidenziarne la dipendenza dai primi rapporti interattivi e il radicamento nel biologico (sottolineato da espressioni cosí legate all'anatomia come "complesso di castrazione"), radicamento considerato prima prevalente nella "natura femminile". L'attenzione all'inconscio – sottolinea la Fedeli[40] aiuta anche a relativizzare i procedimenti della logica formale, perché non può tenere conto del principio dell'identità, della netta distinzione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro.

Il femminismo oggi può fare tesoro dell'analisi freudiana della femminilità, perché vi vede espresso e convalidato il processo di introiezione del modello maschile e di repressione di quello femminile, come rimozione di tutto quanto può apparire contrario all'impulso onnipotente della *libido*. Proprio la constatazione dell'esistenza di una femminilità ritagliata sul modello di pienezza maschile, a cominciare dalla coscienza del proprio corpo, è il segno-denuncia del mancato riconoscimento del valore originario della differenza.

Marx: L'uno collettivo.

Il pensiero marxista rappresenta una tappa importante nell'analisi storico-oggettiva delle condizioni e delle motivazioni nelle quali si realizza la subordinazione della donna.

È nota la denuncia della famiglia borghese, basata sulla proprietà privata come un'alienazione di cui l'uomo si deve sbarazzare per poter

psicoanalisi dei bambini (Firenze 1970). Sull argomento cf. E. JONES, *Papers on Psycoanalysis* (Londra 1948). Per il collegamento in sinfonia del proprio mondo dell'eros e quello della riflessione e produzione simbolica cf. S. MONTEFOSCHI, "Il recupero del femminile e la psicoanalisi" in *Il vuoto e il pieno* (Firenze 1982).

39. Cf. P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud* (Milano 1967).

40. Cf. L. FEDELI, *Mondo 3 femminile...*, cit., 62-77.

vivere un'esistenza umana, la quale è un'esistenza sociale. L'economia collettivista comporterà la scomparsa del tipo di famiglia comune verso nuove forme di rapporti sul piano del lavoro come su quello privato. "Che l'abolizione dell'economia separata sia inseparabile dall'abolizione della famiglia, è cosa che si intende da sé".[41] I rapporti di dominio tra l'uomo e la donna sono dunque ricondotti alla proprietà. La divisione del lavoro, infatti, trova le sue radici dentro la famiglia, nella distinzione della qualità e quantità del lavoro e dei suoi prodotti, quindi nella "proprietà, che si manifesta nella sua prima forma, nella famiglia, dove la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo".[42]Il matrimonio è visto come una forma di proprietà privata esclusiva. Qui "proprietà" è un disporre della forza-lavoro altrui, proprietà del singolo e proprietà della famiglia che vengono in contraddizione con l'interesse collettivo in un antagonismo tra interesse particolare e collettivo, quando quest'ultimo diviene Stato.

L'analisi e la denuncia dei rapporti di oppressione tra gli uomini vanno ricondotte alla centralità del rapporto uomo-donna, come misura della qualità del rapporto umano: "Il rapporto dell'uomo alla donna è il piú naturale rapporto dell'uomo all'uomo. In esso si mostra dunque fino a che punto il comportamento naturale dell'uomo è divenuto umano... fino a che punto la sua natura umana gli è diventata naturale... e fino a che punto l'uomo, nella sua esistenza la piú individuale, è ad un tempo comunità".[43]

Consapevole dell'utopia di questa convinzione, Marx parlerà anche di un tipo superiore di famiglia e di rapporto tra i sessi. In effetti nella rivoluzione marxista la donna appare soprattutto come compagna. Abbiamo non pochi casi di rapporti uomo-donna animati da affetto, stima e rispetto nel condividere gli ideali e lottare insieme per una società alternativa a quella del dominio capitalista. Notevole anche il contributo che il marxismo ha dato all'inserimento della donna nel mondo pubblico. Lenin dirà che la rivoluzione bolscevica nei primi mesi di potere ha fatto per l'emancipazione della donna passi ben superiori a quelli compiuti dai governi borghesi. Tali passi sono soprattutto da individuare nella liberazione dalla schiavitú domestica, nel pieno inserimento nell'attività produttiva e nella diffusione dei servizi sociali.[44]

La concezione della donna viene liberata dal naturalismo oggettivo e inserita nel processo storico di liberazione dalle forme diverse di

41. K. MARX-F. ENGELS, *L'Ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, E. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi veri profeti* (Roma 1967) 53.
42. ID., *L'ideologia tedesca*, 26-27.
43. K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* (Roma 1950, 1977³) 225.
44. Cf. S. VAGOVIC, *Marxismo a una dimensione* (Roma 1972) 160.

alienazione. È anche vero però che in questa ottica prevale l'uguaglianza e la differenza è irrilevante, giacché tutte le energie sono convogliate verso ideali comuni, totalitari e vincolanti.

Non pochi i punti di contatto tra marxismo e femminismo: l'esigenza di una scienza reale del sociale, la predominanza del sociale, la critica della sovrastruttra, la denunzia della reificazione, dell'alienazione, della donna come possesso del padre e del marito e la conseguente critica all'istituto familiare agente di riproduzione delle strutture oppressive del sistema.

Tuttavia anche a livello di studi antropologici si è evidenziato, a piú riprese, che la liberazione delle donne non poteva andare di pari passo con la lotta di classe, dal momento che la categoria delle donne alienate, in misura diversa, appartiene a tutte le classi sociali, e intacca la priorità della variabile produzione. Vi sono infatti società senza classi presso gruppi sociali primitivi, come per esempio i Baruya, che attuano ugualmente la subordinazione delle donne.[45]

Inoltre i rapporti affettivi uomo-donna sconsigliano al femminismo una strategia di violenza contro gli "oppressori", suggerendo piuttosto di alternare momenti di piazza a momenti di solidarietà, momenti di autocoscienza a momenti di pressione culturale, sia nell'opinione pubblica che a livello di rapporti interpersonali. Nel caso in cui il nemico è il marito e il "padrone" è anche amante, non è facile distinguere tra le categorie di riferimento odio-amore, nemico-amico. Ideologia marxista e famiglia vengono non di rado in collisione, costituendo un fattore di rafforzamento delle crisi coniugali. In altri termini la dicotomia sfruttatori-sfruttati, ripresa dalle femministe in chiave sessista, è stata non poco utile nella prima fase di denuncia, ma è anche incapace di consentire letture più sfumate, in chiavi plurime, della complessità del rapporto uomo-donna.

L'univocità del modulo interpretativo dei rapporti tende a ridurre ogni relazione interattiva a rapporto di produzione, allo scambio economico e politico, riaffermando il primato del collettivo. La famiglia e la maternità rientrano in questa dinamica, funzionale alla riproduzione, e gli aspetti affettivi ed espressi, dimensioni tipiche della centralità femminile, ne risultano svalutati se non mutilati. Infatti se i rapporti di produzione vengono considerati chiave interpretativa della storia, la maternità non può essere compresa nel suo significato trasgressivo della logica economico produttiva, né di quella politica. Ma il rapporto madre-figlio non è solo rapporto di produzione, a meno di non considerare l'essere umano come prodotto – utilizzando categorie antipersonaliste – e la maternità come pura funzione riproduttiva.

45. Gli studi dell'antropologo Maurice Godelier, *La production des grands hommes* (Paris 1982) mostrano chiaramente che presso una popolazione della Nuova Guinea, i Baruya, benché sia realizzata una società senza classi, il maschilismo è ancora ben saldo.

Possono scaturire da questa impostazione tendenze all'ipovalutazione del ruolo materno, assorbito il più possibile da parte dello Stato, che può giungere a forme di espropriazione del privato a tutto vantaggio del pubblico.

Il disagio che le femministe sperimentano oggi all'interno del mondo marxista non è collegabile tanto a questo o quel progetto particolare, quanto all'ideologia guida che sottende un'interpretazione riduttiva e monocorde della storia.[46] Progressivamente il femminismo ha constatato che i punti in comune erano frutto di premesse diverse e conducevano a mete differenti. Infatti il modello marxista ha prevalso come modello interpretativo della condizione femminile nella fase emancipazionista, quando si associava al processo di modernizzazione anche la caduta della famiglia. Bisognava superare la marginalità e il ritardo dell'esperienza delle donne nel campo del mercato del lavoro e favorire l'entrata nel processo produttivo, obiettivo da sostenere grazie anche alla creazione dei servizi sociali. Non a caso oggi viene in evidenza la necessità di ripartire dalla differenza, prioprio all'interno di quel sistema di pensiero che ha esaltato l'uguaglianza, senza distinguere tra l'uguaglianza che è riconoscimento della dignità e libertà personale e quella che invece spinge verso l'assimilazione al mondo maschile.[47] Oggi, la reazione pendolare alla primitiva identificazione con l'ideologia marxista (scoperta non di rado anch'essa maschilista) porta alla ricerca, che vedremo altrettanto rischiosa, da parte di questo stesso mondo, degli "specifici" del genere.

Nietzsche e Stirner: L'uno singolare

Possiamo vedere un'ulteriore espressione della cultura dell'uno nel pensiero che lo esalta non in quanto genere umano riunificato, ma in quanto singolo. Non si tratta infatti dell'Umanità, né di una categoria oggettiva capace di interpretare e riassumere la complessità della storia; al contrario si mira alla liberazione da ogni accorpamento unitario: l'unico, l'uomo capace di trascendere se stesso nel Super-uomo di Nietzsche (*Übermensch*). In un'interpretazione di questo tipo, ogni differenza è pienamente riconosciuta ed anzi esaltata senza mezzi termini, come difformità di potenzialità naturali, distinguibili in superiori e inferiori, e quindi traducibili legittimamente a livello giuridico, politico e culturale.

46. Sulla difficoltà nel portare avanti il discorso femminista all'interno del mondo marxista cf. L. LILLI-C. VALENTINI, *Care compagne* (Roma 1977). Per una documentazione sul rapporto tra femminismo e forze politiche di sinistra cf. B. FRABOTTA (a cura), *La politica del femminismo* (Roma 1978).
47. La storia dell'UDI in Italia segna il momento dell'identificazione femminismo-marxismo ed anche del suo distacco.

Nietzsche riprende il discorso sul femminile elaborato da Schopenauer.[48] Al di là delle note frasi di violento antifemminismo, è una realtà che nel pensiero nietzschiano la donna rimane piú legata alla natura e alla maternità: "La gravidanza in quanto condizione fondamentale, che gradualmente ha dato forma all'essere femminile. La relazione di tutti i pensieri e le azioni della donna con la gravidanza.... Il sentimento femminile della perfezione – nell'obbedienza".[49] Questa dipendenza impedisce alla donna di liberare pienamente il pensiero. Nietzsche mette in bocca a Nausicaa queste parole: "M'è venuto un pensiero, ieri – Un pensiero? è ridicolo! Vi è mai venuto fanciulle un pensiero? piuttosto un sentimento-piccolo! Raro che di pensare osi la donna, giacché l'antica sentenza dice: "seguir dovrà la donna, non guidare"; se pensa, ecco, non segue.... "Raro che femmina pensi – Ma se pensa, è al tutto inutile".[50]

Il Superuomo invece si eleva al di sopra della natura, semplicemente perché cosí facendo egli è conforme al dettame della natura stessa; non può che divenire ciò che è, realizzare se stesso differenziandosi dal resto degli uomini, si deve librare al di sopra della media, dei costumi, dei limiti, delle verità. Il suo scopo è "rovesciare idoli". Trasgressione e trasvalutazione dei valori sono indispensabili per accettare la vita.

La lettura della differenza che Nietzsche opera riconduce i valori femminili ai valori religiosi da lui considerati deteriori perché collegati alla compassione, alla debolezza, alla sconfitta (il cristianesimo è religione della compassione), a tutti quei valori che, frenando l'ideale assolutamente libero del Superuomo, intralciano la legge della selezione e costringono a piegarsi alla natura, agli alri, all'Altro.

L'impressione è che la superiorità da affermare è ancora tutta valutata all'interno del pensiero dell'uno-maschile in cui la fuga dai valori "femminili" è già una direzione tracciata per lo sviluppo del Superuomo, senza una vera pluralità di criteri di giudizio e sempre nell'ambito di una forza vitale assolutamente primaria.

Ciononostante, leggendo Nietzsche con l'apprezzamento che suscita la sua radicalità antimetafisica e la sua estrema sincerità, (che ha indubbio valore catartico rispetto alle pseudo-teorie),[51] troviamo nel suo andamento dissacrante non poche verità che scuotono la sicurezza intellettualistica e

48. Cf. A. SCHOPENHAUER, "Del sesso femminile" in *Parerga e paralipomena* (Torino 1963) 1349-1363; e F. NIETZSCHE, "Al di là del bene e del male", §§ 232-239, in *Opere di F. Nietzsche*, vol. 6 (Milano 1981) 142 ss.

49. F. NIETZSCHE, *Scelta di Frammenti postumi*, a cura di M. Montinari, in ID., *Idilli di Messina* (Milano 1979) 405.

50. ID., "Canzoni di Nausicaa" in Op. cit., 394.

51. Un esempio di questo modo di leggere vantaggiosamente Nietzsche è quello di P. VALADIER, *Essais sur la modernité: Nietzsche et Marx* (Paris 1974).

cartesiana delle idee e della ragione e aiutano a detronizzare gli idoli. Tale capacità di rimescolare le carte gli consente di unire le ben note espressioni misogine e l'esaltazione della virilità ad impreviste esaltazioni della capacità di rottura degli schemi maschile-femminile, come gli pare di vedere in donne che incarnano l'ideale dell'umanità al di là del sesso: "Pensiamo all'istante che possono esserci al mondo, in qualche luogo, donne dall'anima nobile, eroica, regale, prontamente capaci di dominare gli uomini, poiché in loro il meglio della mascolinità è divenuto, al di là del sesso, un ideale vivo e vero".[52]

Significativo per il nostro tema sembra l'allargamento della dimensione materna dal puro istinto femminile all'amore dell'artista per la propria opera e dunque in genere agli uomini, purché siano contemplativi: "La gravidanza ha reso le femmine piú miti, piú caute, piú timorose, piú contente di soggiacere: allo stesso modo la gravidanza dello spirito genera il carattere del contemplativo che è affine a quello femminile: sono le madri maschili".[53] Cosí l'antifemminista Nietzsche propone un'interpretazione della femminilità come espressione di mitezza, moralità, religiosità, legando alla donna anche quell'eticità che in Hegel era legata all'oggettività dello Stato (maschile) e in Kierkegaard all'esaltazione della capacità di trascendenza dell'uomo.

L'opera di Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*[54] è del 1845, quindi prima di Nietzsche, tuttavia si può dire che essa conduce *ante litteram* alle ultime conseguenze l'impostazione nietzschiana. Stirner infatti è considerato oggi, prima che un anarchico, un filosofo individualista ed esistenzialista, la cui concezione dell'uomo e dell'essere esula da ogni trascendenza, quindi assume la morte di Dio come indispensabile fondamento esistenziale dell'indipendenza dell'io. La demolizione degli idoli qui si estende ad ogni forma di oggettività che possa costituire l'*ego* come dipendenza, per poterlo fondare solo su se stesso, al di fuori di forme di riproposizione del divino, sia in chiave trascendente che immanente: alla morte di Dio deve seguire la morte dell'uomo, di ogni idea di umanità e di ogni convivenza sociale che faccia smarrire l'autenticità e l'unicità dell'io. "Finalmente il problema dell'esistenza di Dio – egli scrive – venne a cadere, ma per risorgere subito nel principio dell'esistenza del 'divino' (Feuerbach). Ma anche questo non ha alcuna esistenza e l'ultimo rifugio che sia realizzabile, ciò che è 'puramente umano', non offrirà protezione per molto tempo. Nessuna idea ha esistenza, perchè nessuna è capace di avere

52. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, 83.
53. ID., *La giusta scienza* (Milano 1979) 85.
54. M.STIRNER, *Der Einzige und sien Eigentum* (1985), trad. it., *L'unico e la sua proprietà*, a cura di G. Penzo (Bologna 1982) 361-365.

corporeità.... Quando infine l'accento fu posto sull'uomo o sull'umanità si trattava di nuovo di un'idea che si 'proclamava eterna': 'l'uomo non muore'! Si pensava di aver trovato allora la realtà dell'idea: l'uomo è l'io della storia, della storia universale; è lui, questo ideale che si sviluppa realmente, cioè si realizza.... 'Nell'uomo' ritorna il principio immaginario; perché 'l'uomo' è immaginario quanto Cristo. 'L'uomo' come io della storia universale conclude il ciclo delle concezioni cristiane".[55] L'ego-ismo è in Stirner affermazione della pura autenticità conquistata contro ogni tentazione di alienazione nello spirito. Solo cosí l'uomo è creatore di sé (identificazione del creatore e della creatura) sul nulla di ogni riferimento fuori di sé. "L'ideale 'l'uomo' è realizzato solo se l'intuizione cristiana si trasformerà nella tesi: "Io, questo unico, sono l'uomo". La questione concettuale: "Che cos'è l'uomo" si è trasformata in quella personale: 'chi è l'uomo?'.... Si dice di dio: 'Non ci sono nomi per definirti'. Ciò vale per me stesso: nessun concetto esprime l'essere me stesso, nessuna cosa che sembra essere la mia essenza esaurisce l'essere me stesso; sono solo nomi. Si dice inoltre di dio che è perfetto e che non ha alcuna vocazione di aspirare alla perfezione. Anche questo vale per me. Io sono proprietario della mia forza, e lo sono quando so di essere unico. Nell'unico il proprietario ritorna nel suo nulla creatore dal quale è nato. Ogni essere sopra di me, sia dio, sia l'uomo, indebolisce il senso della mia unicità e impallidisce al sole di questa coscienza. Se io ripongo la mia causa su me stesso, l'unico, essa poggia sul passeggero e mortale creatore di sè, il quale consuma se stesso, e io posso dire: Io ho riposto la mia causa su nulla".[56]

Stirner crede di essere superiore ad ogni condizionamento sociale, mentre Marx gli dimostra di assolutizzare l'egoismo borghese, della proprietà dell'io in una società di individui isolati. Per Marx, infatti, Stirner non riesce a liberarsi da alcun rapporto reale, ma solo dai rapporti nella coscienza, confermandoli nell'egoismo privato che è il principio stesso della società borghese. L'io, per Stirner, "vive secondo le proprie inclinazioni" senza preoccuparsi dell'idea fissa di Dio e dell'umanità. Quando anche l'uomo è morto non resta all'io che una dilapidazione di se stesso e del mondo, poiché egli non ha alcun ideale universale umano da realizzare, ma deve solo realizzare se stesso in quanto io, che pone se stesso al di sopra di tutto. L'io particolare non è legato né dai vincoli di sangue, né dai vincoli umani e sente come suoi simili solo altri egoisti. Il nietzschiano Superuomo diviene un io che è la fine dell'uomo. Commenta sinteticamente K. Lövith: "Nella teologia filosofica di Hegel l'umanizzarsi

55. *Einzige*, 362-364.
56. *Einzige*, 365. Sul pensiero di Stirner come espressione del nichilismo radicale cf. G. PENZO (a cura di), *Il nichilismo di Nietzsche a Stirner* (Roma 1976) 14-17 e 167-175.

di Dio rappresenta l'unità della natura umana e di quella divina; Feuerbach riduce l'essenza divina all'uomo in quanto essere supremo; per Marx il cristianesimo è un mondo rovesciato e, alla fine, Stirner giunge a riconoscere che l'umanità elevata ad essenza suprema rappresenta un'ultima attenuazione dell'Uomo-Dio, in cui è morto il Dio ma non ancora l'uomo".[57] L'egoista, infatti, non è un individuo con un contenuto determinato, né tanto meno un principio assoluto, ma un'espressione verbale che indica la possibilità dell'appropriazione di se stesso e del mondo. Poiché l'unico è la negazione dell'interdipendenza relazionale, Stirner critica la distinzione di Feuerbach tra l'amore per l'amata che soddisferebbe l'essenza piena e totale dell'uomo e l'amore per l'etera. Questo discorso riappare contestuale ad un'idea preconcetta di essenza umana, di amore vero sulla cui base si può distinguere il rapporto con una donna. L'unico invece elude queste distinzioni perché ciò che conta è l'unicità a lui riconducibile del rapporto con una determinata donna, rapporto che non può essere definito in anticipo attraverso un'idea, ma realizzato da un'appropriazione di fatto che è di volta in volta diversa e originaria. Cade cosí ogni ricerca antropologica sull'uomo e sul genere.

L'epilogo del pensiero della soggettività si frantuma nell'affermazione dell'io identificato col proprietario, metafisicamente ed eticamente bisognoso di negare l'interdipendenza reciproca. L'io si consuma, si crea, si possiede e viene tagliato ogni legame di dipendenza da un insieme sociale, in modo ben diverso dai rapporti di complicità ideale e sociale che invece stabilisce la rivoluzione marxista. Per Stirner la rivolta è possibile sul nulla di ogni struttura estrinseca di socialità e quindi è autosufficienza dell'unicità. La differenza, al contrario, apparirebbe qui come specificazione seconda rispetto ad un unico originario.

L'unico esprime l'altra faccia della cultura dell'uno, quella faccia che elimina la problematicità della reciprocità restando ferma all'unicità dell'io perché rifiuta di cadere nella dipendenza dell'unità del noi e quindi della relazionalità di cui si è già parlato come dimensione di valorizzazione della femminilità.

De Beauvoir: L'uno ezistenziale

Il pensiero esistenzialista di S. De Beauvoir non offre spazi per una valutazione positiva della differenza. Considerata generalmente come la piú profonda scrittrice del primo femminismo, l'autrice è tuttavia collocabile nella fase di reazione all'oppressione della donna con conseguente

57. K. LÖVITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (Torino 1949, 1971) 523.

esaltazione dell'uguaglianza. Per la De Beauvoir la donna, per potersi esprimere come l'uomo, deve in qualche modo cancellare il lato biologico corporeo perché la piena accettazione di quel dato risulterebbe negativa. Si tratta di assumere il dato nell'esistenza, quando si passa al regno dell'umano e della libertà "non è la fisiologia che può stabilire dei valori: piuttosto i dati biologici assumono quei valori che l'esistenza dà ad essi".[58] La trascendenza infatti è illimitata possibilità di superare quelli che vengono considerati i limiti del corpo in un'apertura infinita d'orizzonte, in una capacità di trasgressione illimitata.

Appare subito il lato eccessivo della teoria della De Beauvoir:[59] la necessità di combattere il naturalismo l'ha condotta a minimizzare l'importanza del corpo e in esso quella della differenza, finendo col rifiutare il senso degli aspetti biopsichici della femminilità. Nella De Beauvoir, infatti, l'assunzione dei valori umani sarebbe condizionata dalla capacità di prescindere dal corpo, piuttosto che da quella di creare simboli ed immagini positive a partire dalla sua percezione. Una visione piú equilibrata avrebbe sottolineato sia i limiti dei tradizionalisti, nell'identificare la donna con la sua natura differente sessuale, che quelli di un femminismo che rifiuta ogni significato al biologico.[60]

Oggi si percepisce piú chiaramente che non si tratta di rifiutare la differenza del corpo, annullandola in un regno aereo dell'umano neutro, ma di percepirla in modo diverso da come è stata percepita dalla cultura maschilista e dunque di darle nuovi significati. In altri termini tra il corpo che detta leggi biologiche e teleologiche e il corpo privo di ogni valenza per il campo psichico, culturale e simbolico, c'è spazio per una rinnovata e piú profonda capacità di lettura dei significati e quindi di un diverso emergere della coscienza simbolica in rapporto alla differenza.[61] "Il punto di vista della De Beauvoir – commenta G. Angelini – ....conduce a negare non solo i valori della donna o della femminilità, o il "significato" della sessualità in rapporto all'autocoscienza, ma a negare *tout court* la categoria

58. Op. cit., 62.
59. Cf. E. MOUNIER, C.R. a S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, cit., in *Esprit* 162 (1949) 1005-1009.
60. Cf. S. LILAR, *Le Malentendu du deuxième sexe* (Paris 1962).
61. Su questo punto critico della De Beauvoir, come in genere dell'esistenzialismo, si esprime bene Angelini scrivendo: "L'alternativa secca che De Beauvoir stabilisce tra le due eventualità – la biologia è fonte di valori, oppure il corpo è pura materia prima, certo con le sue legge materiali, ma del tutto priva di "valori", posta a disposizione del libero progetto umano – pecca per *defectus elenchi*; è possibile infatti anche una terza possibilità: quella appunto che il corpo (non la "biologia", non cioè la rappresentazione materialistica del corpo come oggetto che è propria delle scienze materiali) sia luogo dell'emergenza della coscienza in generale, strutturi per così dire le forme della coscienza propriamente umana, in forza della sua attitudine simbolica" (G. ANGELINI, op. cit 224-225).

donna come categoria propriamente umana. Più propria per designare l'unica costante che può corrispondere a quella parola è l'espressione "il secondo sesso", come suona il titolo della sua opera. La "donna" nel senso propriamente umano è solo un fatto, approssimativamente evocato dal nome nelle caratteristiche collettivamente piú comuni in una determinata epoca".[62]

Considerazioni finali

Nelle diverse prospettive esaminate abbiamo evidenziato la comune tendenza a far convergere l'interpretazione dell'umano in una dimensione riduttiva della pluralità, che si tratti di teorie che sostengono un'unità omologante oppure l'unicità del singolo. In tali posizioni l'alterità perde di spessore ontologico e la femmnilità viene ad aggiungersi come corollario. Essa non ha la possibilità di modificare i canoni del discorso, e la sua complementarietà al maschile è lontana da quella dinamica della reciprocità, che costituirebbe la premessa per una legittimità fondante del femminile e del maschile, nell'unità e nella distinzione. Abbiamo cosí evidenziato il parallelismo tra i moduli del pensiero antifemminista e la concezione metafisica della realtà, tendenzialmente riduttiva della complessità per la difficoltà di mantenere fluida la tensione – senza pseudo-sintesi – tra unità e pluralità.[63] Si giustifica cosí il sorgere di una cultura della differenza, la quale però non manca di rischi sui quali rimandiamo la discussione ad altra sede.[64]

Università degli Studi 'G. D'Annunzio'
Facoltà di Scienze Politiche
V.le Crucioli 120
64100 Teramo

62. Op. cit 225.
63. "Unità non omogenea – direbbe Denis De Rougemont – e che non risulta da un processo forzato di uniformizzazione, di livellamento o di esclusione di ciò che è diverso, ma che al contrario componga e unisca in una comunità sempre piú complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici, provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrattengono tensioni rinnovate senza tregua" D. DE ROUGEMONT, *L'un et le Divers*, 42-43; cf. anche ID. *Le cheminement des esprits* (Neuchâtel 1970).
64. E in via di pubblicazione per i tipi di Città Nuova il saggio: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, nel quale tento di approfondire il valore e i limiti legati ai due eccessi dell'esaltazione di un'uguaglianza senza differenza e di una differenza senza uguaglianza.

IL MODULO PERSONALISTA UNITÀ-DIVERSITÀ PER L'UNITÀ FEDERALE DEI POPOLI EUROPEI. L'Apporto di E. Mounier e Denis de Rougemont

Attilio Danese

1. L'uno e il diverso[1]

Sono ancora attuali due affermazioni di Denis de Rougemont: "L'Europa come patria della diversità"[2] (così aveva affermato nel discorso del 15 aprile 1970 a Bonn, in occasione del premio Robert Schumann) e aveva scritto: "Europa deve significare innanzitutto *unità nella diversità*, rispetto delle diversità. Una parte della città non pretenda mai di imporre il silenzio alle altre; giammai una maggioranza usi del suo potere per schiacciare le opposizioni, poichè la minoranza di oggi sarà forse la maggioranza di domani, ed è nelle minoranza che si fa l'apprendistato della libertà".[3] Questa la direzione di pensiero che ha animato Denis de Rougemont, uno dei più grandi e convinti assertori del federalismo europeo, e che sostiene quanti credono nell'unità dei popoli del pianeta.

L'unità e la diversità sono in effetti le categorie sulle quali costruire la crescita culturale delle coscienze, in vista dell'unione federale dell'Europa. Si tratta di chiarire a quale tipo di unità si mira e che cosa si intende quando si utilizza questo termine. "Unità non omegenea – ricorda Denis de Rougemont a proposito dell'unità europea – e che non risulta da un processo forzato di uniformizzazione, di livellamento o di esclusione di ciò che è diverso, ma che al contrario componga e unisca in una comunità sempre più complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici,

1. È il titolo di un agile volumetto di DENIS DE ROUGEMONT *L'Un et le Divers ou la cité européenne* (La Baconnière; Neuchâtel 1970), che ha molto confortato la nostra ricerca. Nel presente articolo rielaboro i contenuti della relazione da me tenuta a Ginevra il 21.IV. 1988, in occasione del congresso internazionale "Du personalisme au fédéralisme. Un hommage à Denis de Rougemont", organizzato dal *Centre européen de la culture* di Ginevra.
2. *L'Un et le Divers*, 47.
3. D. DE ROUGEMONT, *Le Cheminement des esprits,* (La Baconnière; Neuchâtel 1970) 12.

provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrattengono tensioni rinnovate senza tregua".[4]

Il problema dell'uno, collegato alla riflessione sull'essere, ha affascinato i pensatori di tutti i tempi ed ha fatto da sfondo alle concezioni politiche ad esso riconducibili. La ricorrente disputa tra parmenidei ed eraclitei torna a sottolineare la difficoltà di coniugare unità e molteplicità, essere e non-essere, assoluto e relativo. Il pensiero umano infatti avverte l'esigenza di evitare che la molteplicità sia dispersa e priva di raccordo e nello stesso tempo di evitare la concezione monolitica dell'unità. L'uno che non ammette la diversità, infatti, fa confluire tutto in sé e considera la pluralità delle realtà e delle persone come apparenza, *doxa*, inganno, situazione contingente. Quando l'assoluto uno soffoca la pluralità e i sui mondi vitali, sul piano politico il potere si rafforza e si afferma nell'assoluto-Stato o nell'*Etat-nation*, teso ad annullare le forze disgreganti, nel timore che possano mettere in crisi la compattezza del suo dominio.[5] Ma così la sfera politico, divenendo omnicomprensiva, schiaccia la sfera del sociale, quando non l'annulla, finendo con l'esaurirsi essa stessa nello statalismo sterile, poiché priva di fonti vitali da cui alimentarsi. Il sociale

4. ID., *L'Un et le Divers*, 42-43.

5. Giova ricordare l'opposizione di principio dei federalisti al concetto dello Stato-nazione. Scriveva Alexandre Marc: "Lo stato, senza maiuscola, deve restare il servitore della società e non deve ergersi a suo padrone. Per questo è molto importante che la sua statura resti proporzionale ai suoi compiti", "Au delà des faux dilemmes: le fédéralisme", *"L'Europe en formation"*, 67 (1961). A lui faceva eco D. de Rougemont: "Ma sembra che sin qui non ancora si accorda l'importanza decisiva che gli deriva dallo Stato-nazione inteso come ostacolo principale al funzionamento di tutto il sistema globale. La formula dello Stato-nazione a sovranità illimitata nelle sue frontiere e che pone a fondamento di tutta la sua politica ciò che si chiama "indipendenza nazionale", essa si oppone per definizione e diametralmente non solo alla nozione di ordine globale, ma anche e soprattutto ad ogni misura concreta che ne permetterebbe il funzionamento, anche se questo ordine globale fosse o no differenziato ad opera delle grandi regioni continentali", "L'obstacle majeur à tout ètablissement d'un système global est l'existence de l'Etat-Nation" in *"Bulletin du CEC"* (automme 1974) 47-58. E ancora: "l'ostacolo per ogni unione possibile dell'Europa (quindi ad ogni unione federale) non è altro che lo Stato-nazione, così come Napoleone ne aveva fornito il modello, interament centralizzato in vista della guerra", DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 50-51. Il personalismo d'altre parte con Mounier aveva già sostenuto: "I diversi aspetti dello statalismo ricamano delle varianti ideologiche intorno ad una realtà malvagia che dipende dalla patologia sociale: *lo sviluppo canceroso dello stato su tutte le nazioni moderne, quale che sia la loro forma politica.* Quando si sarà per di più annessa l'economia, questo Stato-nazione, con o contro il capitalismo, con o contro la democrazia, diverrà la minaccia più temibile che per il personalismo dovrà affrontare sul teatro politico.... Lo stato non è una comunità spirituale, una persona collettiva nel senso proprio della parola. Esso non è al di sopra della patria, né della nazione, né a maggior ragione delle persone. *Esso è uno strumento al servizio delle società, e attraverso esse, contro di esse se è necessario, al servizio delle persone.* Strumento artificiale e subordinato, ma necessario", E. MOUNIER, "Manifeste au service du personnalisme", *Oeuvres*, 4t. 1, (ed. Du Seuil; Paris 1961-63) 614-615.

viene assorbito dal politico parallelamente alla convinzione filosofica dell'assolutezza dell'uno, sia esso di natura spirituale che economico-politica. Il presente intervento vuole mettere in luce il parallelismo tra concezione filosofica e politica delle categorie unità-pluralità.

D'altra parte la valorizzazione di un principio metafisico unico riflette la valorizzazione politica del capo: i termini *Arché* (principio unico) e *Archôn* (principe, capo) nella filosofia grega esprimono bene questa correlazione tra metafisica e politica.[6]

Sul piano religioso l'esaltazione dell'uno considera che Dio solo è, mentre l'uomo non è e può accedere al Dio-uno negando se stesso come singolo, come diverso, come relativo. In tal modo viene tradita tutta la dimensione umana della storia e della società, che assumono una valenza negativa e transitoria.

2. Filosofia e unità

Tutta la storia della filosofia può essere riletta come un'oscillazione (alla ricerca di soluzione, più o meno riuscite), tra gli estremi dell'unità e della molteplicità.

Se si applica per esempio questo modulo dell'unità-diversità alla filosofia hegeliana, si vede che essa ha tentato di conciliare l'assoluto col relativo, l'uno col molteplice, ma primariamente nel pensiero che, nel dispiegarsi della molteplicità, cerca continuamente la mediazione unitaria ("La verità è l'intero"[7] si legge nella *Fenomenologia dello Spirito*), passando per la dimensione storica della negazione. Il valore etico globale dell'idea e dello Stato, ancora una volta, sta ad esprimere il predominio dell'assoluto-uno sulla storia e sulla società civile (considerata una specie di *ausserer Staat*[8]). Eppure la meditazione giovanile hegeliana si era concentrata proprio su un assoluto che si fa diverso, relativo (Incarnazione di Dio), così da dare pieno valore alla dimensione reale della molteplicità, della storia, della singolarità personale.[9] Con l'Incarnazione infatti prevalgono la conferma e la valorizzazione dell'individualità. Tuttavia la prevalenza della tensione unitaria aveva condotto Hegel all'unità interpretativa del *Geist*, che oggi ci appare razionale e impersonale perchè

6. Cf. E. PETERSON, "Der Monotheismus als politisches Problem" (1935), in *Theologische Traktat* (München 1960) 45-147, 53 ss.
7. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, (hrsg. J. Hoffmeister; Leipzig 1952), 21.
8. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (hrsg. J. Hoffmeister; Hamburg 1955) § 183; Cf. anche il mio *Pensiero dialettico e società occidentale, Hegel e le scienze sociali*, (Ed. I.S.S.; Teramo 1979) 39-47.
9. Cf. H. KÜNG, *Menschverdung Gottes*, (Freiburg i.B. 1970).

ripropone la tentazione dell'assolutezza del pensiero, sia pur trasferendo l'uno dal piano religioso a quello filosofico.

Hegel, presentando una teoria del *Geist*, cerca di ricostruire la storia delle relazione tra l'io e i tu nel gioco del reciproco riconoscimento che dà luogo a diverse figure dello Spirito. Ma lo Spirito è "questa sostanza assoluta che nella perfetta libertà e indipendenza della sua opposizione, cioè delle coscienze di sé diverse, essendo per sé, costituisce la loro unità: un io che è noi e un noi che è io".[10] Ciò che sostanzia la relazione in Hegel è l'unità dello Spirito in cui prevale la mediazione, il noi, come una terza realtà nella quale l'io e il tu confluiscono attraverso un processo di negazione e riconciliazione, ritrovandovi l'essenza più profonda della propria individualità.[11] L'andamento triadico del rapporto interpersonale finisce col giocare a favore del *Geist*, ma l'esaltazione della mediazione comporta, sul piano sociale e politico, la divinizzazione dello Stato etico.[12]

Mournier riprende il pensiero di Proudhon e sottolinea l'equivoco del ricorso ad un principio mediatore superiore che spesso è imposizione di unità sulla permanente diversità del reale. La realtà è "oscillazione e antagonismo suscettibile d'equilibrio", ma di un equilibrio sempre teso e vivo.[13]

La tentazione della sintesi, che si traduce in pratica in forme diverse di dominio dell'impersonale, si ritrova anche nel marxismo, nonostante il

10. G. W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 140, t. it. *Fenomenologia dello Spirito*, 1 (Firenze 1970) 154. Nella sezione *Autocoscienza* Hegel ripropone la storia delle esperienze delle coscienze in relazione, storia che si genera nella conoscenza reciproca nella quale ciascuna edifica se stessa, l'altra e la coscienza comune. La ricostruzione della genesi della coscienza passa attraverso dei rapporti di mediazione che suppongono non solo un approccio di simili ma la formazione graduale di esseri che, entrando in contatto, si trasformano reciprocamente (Per una interpretazione sociale del pensiero hegeliano cf. H. MARCUSE, *Reason and Revolution* (New York 1954); *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale* (il Mulino: Bologna 1962); mi permetto altresi di rinviare A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)* (Bologna 1977); A. DANESE, *Pensiero dialettico e società occidentale. Hegel e le scienze sociale* (Teramo 1979); per l'interazione cf. G.P. DI NICOLA, *Interazione, lavoro e società. Hegel e il sorgere della sociologia*, (Teramo 1979).

11. Cf. Hegel che presenta il *Geist* come un'opera universale: "Questa sostanza è anche l'operare universale che, attraverso l'opera di tutti e di ciascuno, risulta essere la loro unità e la loro uguaglianza; quella sostanza è in effetti l'essere per sé, il sé, l'azione". HEGEL, *Phänomenologie*, 314. Su due nozioni centrali della filosofia hegeliana la *Liebe* degli anni giovanili e il *Geisi* della maturità come teoria della conoscenza reciproca cf. P. CODA, "Pour une ontologie trinitaire de la charité", *"Cahiers de l'Unité"*, 12 (1987), 17-37. Di questo autore Cf. anche il documentato saggio *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987).

12. Osservava con perspicacia D. de Rougemont: "Ci si vorrebbe far credere oggi che il conflitto fecondo, la comunione tra l'io e il tu si risolvono praticamente in un noi che si oppone con fierezza agli essi dei sociologici e dei positivisti. Questa operazione magistrale in politica ha un nome: è il fascismo", "Grammaire de la personne", in *"Hic et Nunc"*, 1 (1934) 23.

13. Cf. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", *Oeuvres*, 1,673.

rovesciamento della teoria nella prassi, dell'uomo astratto nell'uomo concreto. L'accento posto sull'oggettività, infatti, non supera il principio dell'esaltazione del noi nel collettivo e nel partito.[14] Ma il prevalere del noi sulla persona, è sempre esposto al rischio di esiti antipersonalistici. "I partigiani del *noi* – ricordava Denis de Rougemont – in verità hanno commesso errori sulla persona. Se la persona è la messa in questione di un io da parte di un tu, dunque un incontro, questo incontro non ha luogo che nell'io e nel tu. Due uomini non si incontrano, sul piano spirituale, a metà strada l'uno dall'altro. Ed è solo nel momento in cui io mi ritrovo nel tu, e il tu si ritrova nell'io che noi diveniamo due persone, e l'uno per l'altro il prossimo".[15]

In altri termini il ricorso ad un noi che si libra al di sopra dell'io e del tu fa riferimento alla conciliazione delle diversità, appiattite in una sintesi concettuale. Contro un concetto che sia mediazione tra le parti, conciliazione apparente di permanenti opposizioni, "pseudo-universalità" che tradisce sia l'unità che la molteplicità, insorgono Kierkegaard, Proudhon, Nietzsche ed anche il personalismo comunitario. Quest'ultimo può essere interpretato come un ripensare, attraverso la categoria di persona, l'unità (universalità umana) e la molteplicità (la singolarità dei soggetti). La persona è infatti comunicazione universale, ma anche "ciò che non può essere ripetuto due volte".[16] "Il personalismo – scriveva D. de Rougemont – non è una media, un "*parti du centre*", un giusto mezzo tra l'individualismo atomizzante e il collettivismo agglutinante. Al contrario! Il personalismo è la posizione centrale, di cui individualismo e collettivismo non sono che deviazioni morbide".[17]

Il problema dell'uno e del molteplice continua ad interrogare ancora oggi la riflessione filosofica e politica. Bisogna poter esprimere la compresenza dei due aspetti, mantenendo viva la dinamica della relazione interpersonale che salva l'unità e la diversità, senza costruirne la mediazione. Infatti ogni scadimento della relazione a "giusto mezzo", "conciliazione", "mediazione", conduce ad una terza realtà in cui i due confluiscono, cedendo, annullando o appiattendo la propria originaria diversità. Si tratta invece di conservare nell'unità la distinzione per valorizzare ogni persona nella sua unicità irripetibile, liberamente donata al

14. Cf. K. MARX, "Ekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", in *Karl Marx-Friedrich Engels historishch-kritische Gesamtausgabe* (hrsg. Marx-Engels-Institut; Mosca 1927 et 1932).
15. D. de DEROURGEMONT, "Grammaire", 23.
16. E. MOUNIER, "Le personalisme", *Oeuvres*, III, 459.
17. D. DE ROUGEMONT, *Mission ou démission de la Suisse*, (La Baconnière; Neuchâtel 1940) 189.

richiamo della comunione. La pluralità delle persone non può essere ricondotta a marginale esteriorità, ma nemmeno l'unità può essere ridotta ad una semplice espressione nominale. Occorre fare riferimento ad una categoria che consente la comunicazione, come realtà di un unità dinamica, e valorizzi l'unicità irriduttibile, per rendere ragione allo specifico e al diverso, riconosciuto nella ricchezza inesauribile del suo essere. La pluralità a sua volta, per non condurre all'anarchia, difetto qualitativamente uguale e contrario alla massificazione, deve poter convivere con quell'energia unitaria che la muove a relazionarsi con tutte le altre realtà.

La questione dell'unità e della diversità è, sul piano politico *il problema federalista*. Nella sua ottica "s'affrontano due realtà umane antinomiche ma ugualmente valide e vitali, in maniera tale che la soluzione non possa essere cercata né nella riduzione di uno dei termini, né nella subordinazione dell'uno all'altro".[18]

La riflessione sulla politica federalista fatta da Denis de Rougemont è infatti anche una riflessione sul modulo di pensiero dominante. "Prima di cercare a quale tipo d'uomo – così egli diceva – corrisponde una tale politica e quale tipo d'uomo ella intende educare, costatiamo che essa traduce una forma di pensiero, una struttura delle relazioni bi-polari il cui modello ci è noto: è quello che hanno elaborato i fondatori della filosofia occidentale nel dialogo che ha sempre opposto gli Eleati agli Ionici a proposito dell'antinomia fondamentale dell'Uno e del Diverso, o ancora del permanere e del cambiare".[19] Egli coglie in questa antinomia vitale un elemento fondamentale per sviluppare una politica di tipo federalista, indispensabile alla costruzione politica e culturale dell'Europa. Scrive infatti: "Chiamerei dunque soluzione federalista qualunque soluzione che prende per regola il rispetto dei due termini antinomici in conflitto, componendoli in maniera tale che la risultante della loro tensione sia positiva.... L'insieme dei problemi e delle soluzioni così definite costituisce ciò che io chiamerei la politica federalista, nel senso più largo del termine".[20] A sua volta Mounier, applicando il principio alla necessità di organizzare la convivenza umana in una città, evidenzia la necessità e il limite dell'ambito socio-politico: "Certamente l'unità singolare di un essere, l'unità spirituale di una fede, sono di un ordine non paragonabile all'unità di una città. Il poeta e il santo vivono troppo intensamente per non essere un pò fuorilegge. Ma facciamo attenzione qui anche all'angelismo. Non è da città sana il fatto che non sia abbastanza aperta da accettare il poeta e il santo. Ma la città non viene istituita per loro, più che la regola per l'eccezzione, o la

18. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 21.
19. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 22.
20. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 21-22.

disciplina per l'ispirazione. La città ha per funzione quella di inquadrare il grande numero".[21]

Anche sul piano metafisico occorre reinterrogare il rapporto tra gli esseri e l'essere. Gli esseri non possono essere traditi dal pensiero dell'essere; l'essere a sua volta non può essere una sostanza monolitica, né una totalità articolata. La relazione tra gli esseri non deve librarsi al di sopra della loro particolarità, ma sostanziare di comunicazione l'autonomia e la relazionalità, salvando per ciascuna realtà la sua singolarità e il suo collegamento universale. Torna alla mente il motto maritainiano "*distinguer pour unir*", dove il concetto di distinzione supera i tentativi di unità artificiosa o imposta e recupera il valore della differenza e della sua forza unitiva, tenendo presente che non si tratta mai di distanza o frattura incolmabile. "La distanza unisce nello stesso tempo che separa – scrive J. Le Goff – essa congiunge nella stesso tempo che disgiunge. Ed ogni fecondità procede da questo va e vieni permanente in cui il conflitto, agente di crisi è simultaneamente segno di unità. Occorre "distinguere per unire". Nessuna formula è più evocatrice della dinamica intima del pensiero di Mounier".[22]

Sembra sia tipico della riflessione orientale fare della persona una manifestazione dell'assoluto: per il brahamanesimo, come per il buddismo, l'ascesi dell'individuo conduce all'annegamento nel tutto. È vero però che anche la cultura occidentale ci ha consegnato soprattutto un pensiero dell'unità. Nonostante Platone ed Aristotele affrontino il problema dell'uno e dei molti, ponendo le basi per uno sviluppo del pensiero della pluralità, nell'insieme la filosofia greca è stata trasmessa a noi come una metafisica dell'essere, che giunge in Parmenide alla formula che solo l'essere è e il non essere non è e in Plotino a pensare l'alterità e la molteplicità a partire dal differenziarsi dell'uno, come una sua emanazione. Tuttavia la cultura occidentale, forse anche per l'influsso del cristianesimo, ha cercato maggiormente di elaborare un pensiero che contemplasse la coesistenza dell'unità e della molteplicità. Per Denis de Rougemont l'Occidente sin dagli albori della sua riflessione greca, ha cercato "di mantenere i due termini non in un equilibrio neutro, ma in una tensione creatrice, ed è il successo di questo sforzo sempre rinnovato, ma sempre minacciato, che sta ad indicare il buon stato di salute del pensiero europeo, la sua giustezza, la sua misura conquistata sul caos della massa indistinta come pure sull'anarchia degli individui isolati, che si tratti di realtà

21. E. MOUNIER, "Unité francaise et pluralisme", in *Esprit*, 96 (1941), 132-38, 133-134.
22. "Totalité et distance. Spirituel et politique dan la rèflexion de Mounier", in *Esprit*, 73 (1983), 5-21, 14.

metafisiche, estetiche o politiche".[23] Non si può negare tutavia la difficoltà di pensare la molteplicità senza ridurla né ad identità né ad opposizione, senza riuscire a salvaguardare la comunicazione in cui ciascuno realtà è insieme singola e universale e quanto piú vive la sua peculiarità, tanto piú vive anche la sua universalità.

Questa ricerca di equilibrio favorisce il movimento sulla staticità, la vitalità sulla morte in profonda sintonia col frammento di Eraclito "ciò che si oppone coopera e dalla lotta dei contrari scaturisce la più bella armonia". "Da quel tempo sino al nostro – aggiunge de Rougemont – tutto concorre a nutrire questo paradosso che ben sembrerebbe essere la legge costitutiva della nostra storia e la risorsa del nostro pensiero: l'antinomia tra l'Uno e il diverso, l'unità nella diversità e la coesistenza feconda dei contrari".[24]

Questa istanza eraclitea è presente nella riflessione del personalismo. Basti pensare all'accennata analisi critica del pensiero hegeliano, sviluppata da Mounier in "Anarchie et personnalisme" sulla scia de Proudhon; la dialettica hegeliana gli appare arenata nella concezione della sintesi come elemento intermediario che assorbe e nega la pluralità. La logica hegeliana, infatti, pur riconoscendo validità alla dialettica, tende a conciliare le diversità in una unità concettuale (ruolo fondamentale della *Vernunft*) e in una mediazione politica sopra le parti (lo Stato). Viene così privilegiata una conciliazione astratta che pone il medio in posizione di superiorità rispetto alla relazione viva tra le persone e i gruppi. "A partire da Hegel – scrive Mounier in "*Anarchie et personnalisme*", la malattia continua oggi. Ogni pensatore si sarebbe creduto discreditato se non avesse percorso l'*iter* tesi-antitesi-sintesi. Proudhon rifiuta questo ordine di marcia. Per qualche tempo ha cercato la soluzione di un principio superiore per la contradizioni politiche. Vi rinuncia ben presto. La realtà oscillazione e antagonismo suscettibile di equilibrio, ma di equilibrio teso e vivo. Ogni sintesi, ogni mezzo termine non sono che artificio, sunto, confusione; essi mascherano e comprimono un antagonismo fecondo di forze e di idee che non avanzano nell'essere se non continuando ad opporsi alla loro integrità e nella loro ostilità. Ogni sintesi è un intermediario molesto".[25] Tale convinzione si ricollega alla critica del regime fascista, di cui Mounier scriveva: "in regime fascista la contraddizione si risolve, i contrari si accordano, le opposizioni s'annullano spontaneiamente. Certo non vi prendiamo per così *naifs* da farvi pensare che sotto questo "spontaneamente" l'armonia si stabilisca senza difficoltà e si conserverà un giorno senza conquista, ma voi

23. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 23.
24. *Ibid.*, p. 24 et p. 43.
25. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", 672-673.

avete certamente una simpatia per questa esegesi attraverso le armonie prestabilite, ed è appunto in ciò che restiamo insoddisfatti".[26] Armonia prestabilita infatti è unità aprioristicamente imposta, tale da cancellare la dinamica delle opposizioni, l'incessante ricerca e il mutamento, e scambiare armonia con uniformità, convergenza con unanimità. "Ora un'idea che mi sembra al contrario essenzialmente latina, è l'idea socratica che nulla si mantiene vivo senza un dibattito interno, una tensione interiore, una critica se volete, poiché questa dialettica viva non è per noi che un mezzo, un'efervescenza creatrice di responsabilità".[27]

Se la concezione risolutiva del conflitto sociale porta necessariamente al totalitarismo statale, e d'altro canto la pura registrazione dei conflitti porta all'anarchia, occorre lasciare aperta l'antinomia tra anarchia e totalitarismo. A tal fine il contributo di Proudhon resta fondamentale. "Per Proudhon – scriveva Y. Simon – come per Eraclito il conflitto è padre di tutte le cose e la fine degli antagonismi sarebbe la fine del mondo.... Proudhon crede di trovare nell'idea di equilibrio il mezzo per salvaguardare le forze presenti ed evitare ogni distruzione".[28] Egli ha ben compreso che bisogna partire dalla pluralità delle realtà sociali per evitare di forzare le convergenze, specie sul piano politico, affidando allo Stato il compito di realizzare un'unità che si sovrappone a quella della coscienza popolare. La soluzione anarchica rappresenta il tentativo di reagire alla ostinazione filosofica di cercare ad ogni costo delle sintesi, di intendere la dialettica come ricerca di un principio superiore.[29] Sulla stessa linea D. de Rougemont ritiene che tale ricerca sia caratteristica dei due imperi (l'americano e il russo) e della loro tendenza, in diversi modi, omologante: "All'origine della religione, della cultura e della morale europea, c'è l'idea della contraddizione, della discordia feconda, del conflitto creatore. C'è questo segno della contradizzione per eccellenza che è la croce. Al contrario all'origine dei due imperi nuovi, c'è l'idea dell'unificazione dell'uomo stesso, della eliminazione delle antitesi e del trionfo dell'organizzazzione ben oliata, senza storia e senza drammi".[30]

Viene in luce così l'originalità dell'uomo europeo (forse troppo ottimisticamente ritenuto l'uomo della pluralità) sulla quale è possibile

26. E. MOUNIER, "Dialogue sur l'Etat fasciste", in *Esprit*, 35-36 (1935), 725-751, 729.
27. *Ibid.*, p. 730.
28. Y. SIMON, "Note sur le fédéralisme proudhonien", in *Esprit*, 55 (1937), 53-65, 60.
29. Cf. la lettera di Proudon a Milliet del 2.XI.1862, dove si legge: "Se nel 1840 ho debuttato con l'anarcha, a conclusione della mia critica dell'idea di governo, era perché dovevo terminare con *la federazione* base necessaria del diritto delle genti europee e, più tardi, dell'organizzazione di tutti gli Stati", *Correspondance de P. J. Proudhon*, I (Paris 1874-79), 161.
30. D. DE ROUGEMONT, *L'esprit européen*. Rencontres internationales de Genève 1946 (La Baconnière; Neuchâtel 1947) 143.

sviluppare un discorso realistico di unità: "L'Europeo conosce dunque il valore essenziale degli antagonismi, dell'opposizione creatrice, mentre l'Americano e il Russo sovietico considerano l'esistenza dell'opposizione come l'indice di un cattivo funzionamento, che bisogna eliminare dolcemente o brutalmente per arrivare all'omogeneo".[31]

3. Ispirazione cristiana

Ai fini di un adeguato riconoscimento del valore della diversità, il personalismo di origine cristiana sembra avere più appigli, sul piano metafisico e teologico. Scriveva D. de Rougemont: "Il momento cruciale di tutta l'evoluzione specificamente occidentale verso l'approfondimento e l'espansione del modello dei contrari nella tensione creatrice, lo ritroviamo nel cristianesimo dei grandi concili"[32] e in particolare: "A Nicea, dopo a Calcedonia, diverse centinaia di vescovi e di dottori si mettono d'accordo per definire in greco la natura insieme tripla e una di Dio Padre, Figlio, e Spirito Santo e la persona nello stesso tempo una e doppia di Gesù Cristo. Ed essi scrivono: "Noi insegnamo un solo e medesimo Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.... figlio unico in due nature, senza confusine, (né) separazione. L'unità non ha soppresso la differenza delle nature, ma piuttosto salvaguardato le proprietà di ciascuna natura, che si rincontrano in una sola persona".[33] I padri conciliari non hanno insegnato solo una dottrina di fede, ma hanno enuncato un certo tipo di relazione, una società e una politica, un modo di concepire il rapporto tra divino e umano.

In effetti il cristianesimo porta un contributo decisivo all'evoluzione del pensiero presentando in diversi modi la possibilità di una *coincidentia oppositorum*, predecendemente inaccessibile alla pura ragione. "Molto di più – sottolinea ancora D. de Rougemont – il cristianesimo porta la

31. *Ibid.*, p. 145. Così diceva nella lettera agli europei: "Il tipo ideale di uomo che corrisponderebbbe al tipo di regime ben articolato che io chiamo federalismo è quello che tutta una scuola di filosofi della vita politica tra le due guerre mondiali ha definito come persona, l'uomo libero e insieme impegnato. Un uomo antinomico, che vive nella tensione tra il polo della libertà individuale e il polo della responsabilità comunitaria, che riflette così in se stesso la natura bipolare di ogni regime, di ogni problema, di ogni soluzione di tipo federalista". D. DE ROUGEMONT, *Lettere ouverte aux européens* (Albin Michel; Paris 1970) 121.

32. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 24. Come scrive bene A. Marc: "La linea di partenza non saprebbe essere che teologica... Due altri fattori – o bisognerà dire fondatori? – agirebbero nello stesso senso. Dapprima il grande mistero, quello della vita trinitaria. Non ha forse scritto Karl Barth: "Ciò significa che Dio stesso, nella sua inalterabile diversità, è il rivelatore, la rivelazione, il rivelato" [K. BARTH, *Dogmatique* (Labor; Paris 1963) I, 2]"? "Denis de Rougemont, un homme à-venir," in AA.VV, *Denis de Rougemont, Cadmos* 33 (1986) 25-46, p. 27.

33. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 25.

contraddizione nel cuore dell'essere e la traduce nell'enunciato dei suoi dogmi fondamentali: la Trinità trasporta in Dio stesso il paradosso dell'Uno e del diverso, come ugualmente l'Incarnazione spinge alle estreme conseguenze la coesistenza dei contrari, l'impensabile definizione della persona di Gesù Cristo come "vero Dio e vero uomo".[34]

Si è già visto che la difficoltà teoretica di conciliare unità e pluralità corrisponda a quella, sul piano sociale, di elaborare formule politiche che evitino sia i particolarismi che i totalitarismi. Ma, come non é possibile scindere il piano socio-politico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata, che contraddirebbe e allontanerebbe dalla realtà l'immagine di un Dio inteso come l'assoluto-uno. Il principio dell'analogia che qui viene applicato, se è carico di rischi di antropomorfismo è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (l'assoluto) e l'uomo (il relativo).[35]

Nel cristianesimo il dogma trinitario conduce a distinguere tra un monoteismo monistico ed un monoteismo trinitario, dal momento che Dio è uno in quanto unito, non in quanto solo. Viene fatta la distinzione anche tra un politeismo pluralitico ed una pluralità di persone la cui unità è relazione sostanziale di carità. Non si può pensare ad una Trinità che attenga ad un diverso modo d'essere dei tre nell'unicità di un soggetto, secondo la dottrina del *modalismo*, perché le tre persone non sono affatto delle entità, ma appunto della persone. "Nella misura in cui la persona, – nota A. Marc – si svela come il solo essere che possa far accedere l'essente all'essere attraverso la partecipazione, diviene difficile, per non dire impossibile, parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito come dei modi di essere. In quanto persone ciascuna partecipa della pienezza e della unicità dell'essere assoluto, restando irriducibilmente differente: ed è per questo, perché egli è *Trinitas*, non *triplex* quindi, ma *trina*, che è possibile affermare, con André Dumas, che la Trinità rivela la natura "eternamente non solitaria di Dio", e che, in ultima analisi – o più esattamente in ultimo mistero – la distinzione delle persone non fa che rinforzare la loro unione".[36] Sul piano metafisico e sociale se così non fosse si resterebbe in

34. D. DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 44.
35. Sul significato e sull'uso dell'analogia Cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia" in *Nuova Umanità*, 24/25 (1982), 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia* (Roma 1984) 83-151 *(L'analogia caritatis come via al mistero)*; W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa" in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* ("Giornale di teologia"; Brescia 1974) M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, (Genèva 1982).
36. "Denis de Rougemont", 33.

una accettazione superficiale della molteplicità, pur sempre esclusa dal riferimento divino.[37]

Il concetto di Trinità prende le distanze anche da una così detta posizione intermedia tra politeismo e monoteismo, paganesimo e giudaismo, posizione chiamata *triteismo*, in quanto distingue tre dei, e che potrebbe far pensare piuttosto ad una confederazione trinitaria che riunisce permanenti diversità. Ed è il pericolo che corre l'interpretazione che accentua la distinzione tra le "tre persone" della Trinità. Si domanda, infatti, il Padre André Dumas: "Occorre continuare a parlare di persone, dopo che questo concetto ha preso consistenza attraverso la sostanza e l'essenza? 'Tre persone' suggerisce oggi quasi sempre tre dei, aventi ciascuno il loro essere proprio, la propria iniziativa, il proprio disegno, il proprio lo sovrano".[38] L'unità trinitaria esige, invece, la sostanziale uguaglianza della natura delle tre persone non solo nel senso dell'ontologia (che evoca una certa staticità), ma come dinamica dell'essere di ciascuno in rapporto all'altro. Lo dice bene A. Marc: "In verità, sotto il rischio di ricaduta nel triteismo, nessuna delle persone della Trinità dovrebbe essere detta "sussistente per se stessa", ma dal momento che si dona interamente alle altre due, si realizza pienamente in Esse e con Esse".[39] La relazione caritativa interna della Trinità (che costituisce l'essere, non in quanto pienezza di sé, ma in quanto libertà che si nega per far essere l'altro)è per il personalismo comunitario ciò che qualifica la persona come dono e le relazioni personali come andirivieni di questa reciproca donazione d'essere. Se le persone della Trinità sono "relazioni sussistenti", secondo l'espressione tomista, anche la persona umana è, per partecipazione ed analogia, relazione donativa con l'Essere in sé, oltre é, negli altri, in una modulazione di donazioni che le consentono di essere. *L'amo ergo sum*, che Mounier contrappone all'astratto individualismo del *cogito ergo sum* cartesiano, non è che un riproporre alla persona l'esperienza fondamentale dell'essere stesso nella Trinità, partecipando all'essere-amore di Dio. A lui fa eco de Rougemont: "Alla base della nostra analisi poniamo un concetto di uomo analogo al modello bipolare posto dal concilio di Calcedonia. La persona umana, nozione dedotta dai dogmi relativi alle tre persone divine, e suprattutto alla seconda, ci serve come modulo".[40] La duplicità dell'uomo-Dio è paradigma della

37. Jurgens Moltmann ha mostrato come una tale dottrina avallerebbe la concezione individualistica dell'uomo moderno, cf. J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München 1980).
38. A. DUMAS, "Dieu unique et trine", in *Initiation à la pratique de la théologie dogmatique*, (Paris 1983) 751.
39. "Denis de Rougemont", 35.
40. D.DE ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, 27.

coesistenza senza confusione di tutte le coppie bipolari che caratterizzano l'esperienza umana: individuo e cittadino, provvisto di libertà e responsabilità "solitario e solidale, distinto dalla truppa da questa stessa vocazione il cui esercizio lo collega alla communità; quest'uomo si costituisce nella dialettica dei contrari."[41]

Sempre tenendo presente il modello trinitario, l'unità non può essere fusione delle persone nell'annullamento delle distinzioni, dal momento che l'amore è – al contrario – proprio la volontà di far essere l'altro.[42] Come nella Trinità ciascuna persona non impedisce all'altra di essere, ma al contrario le dona l'essere, anzi non è che questo dono, analogamente la persona che risponde alla sua vocazione più profonda, che è essere in relazione ad immagine di Dio, si trascende nell'amore all'altro, nel volere che egli sia.

La differenza che segna la distanza tra l'uno e l'altro acquista uno spessore ontologico notevole dal momento che Dio è uno e tre. Il Padre *non* è il Figlio e viceversa, pur essendo ciascuno pienezza di essere ed insieme un'unità. Questo non essere relativo non è dunque attribuibile solo alla creaturalità dell'uomo, ma è un connotato della persona in relazione e quindi anche della Trinità nella quale la pienezza d'essere di ciascuno non è intaccata dal suo non essere l'altro. La positività del non essere relazionale dentro la Trinità, che qualifica l'essere come *kenosi*, come dono, consente nello stesso tempo di dare una connotazione positiva al *non essere* dell'uomo e di conseguenza in generale al limite, visto, per analogia, come possibilità di realizzare un'unità dinamica. Viene così in luce il valore positivo della diversità, dal momento che la possibilità di essere per ciascuno passa proprio per la libertà che egli ha di poter non essere per far essere l'altro. La spinta comunionale diviene costitutiva dell'essere sia nella Trinità che nella persona e, nella relazione, l'unità si coniuga necessariamente con la molteplicità.

Avendo riconosciuto il valore della diversità nel modello utopico, la diversità è valorizzata anche sul piano sociale concreto e quindi la pluralità delle persone e dei gruppi, il diritto ad essere e strutturarsi liberamente, cercando di fuggire sia la tentazione di un pluralismo alla moda e campanilistico, sia quella di un'unità intesa come unanimismo, accorpamento, fusione nella confusione. Il principio della mutualità esige la pazienza della verità cercata senza pretese assolutistiche unilaterali, proposta senza essere imposta. La tolleranza non è più pazienza

41. *Ibid.*, pp. 27-28.
42. Cf. ancora A. Marc che s'interroga: "Qual è la forma suprema della partecipazione se non l'amore? E che cosa attesta (nel senso più forte del termine) 'il movimento dell'amore, in Dio e fuori di Dio', se non lo Spirito che è Amore?" "Denis de Rougemont", 33.

paternalistica, ma rispetto della verità delle ideologie diverse senza abdicare nei confronti delle proprie convinzioni, testimoniate più che sbandierate. Nel confronto sociopolitico si richiede il rischio del compromesso, termine poco felice ma che vuole indicare l'arte di riconoscere la verità degli altri e accoglierne l'apporto, senza voler catturare le differenze nella propria visuale. La pluralità dei gruppi e delle istituzioni trova quindi una sua validità sul piano filosofico e teologico e rivendica un giusto riconoscimento nei confronti dei tentativi monopolistici che vogliono ridurre il molteplice ad unità compatta, pilotata o dalla sfera politica o da quella religiosa. Autonomia e solidarietà sono l'uno la garanzia dell'altra.[43]

La persona, tuttavia, sperimenta continui ostacoli alla comunicazione. La diagnosi sartriana, per la quale l'altro è l'inferno, ha la sua parte di verità; ma se è vero che l'altro è per l'io una fonte dell'essere non meno dell'io stesso, si tratta di recuperare gli ostacoli e le difficoltà come pedane di lancio, d'accogliere le incomprensioni come richiamo al trascendere dell'altro, quindi rifiuto del progetto di fusione assoluta io-tu, in cui si nasconde la pretesa di possedere l'altro. L'io è stimolato a trascendersi, dal momento che l'altro scuote le sicurezze, le abitudini, il torpore egocentrico.

Il movimento di personalizzazione non può prescindere dai fenomeni macroscopici dell'anonimato, dell'incomunicabilità, della dispersione. "La persona nell'universo in cuí viviamo si trova più spesso esposta che circondata, nella desolazione che nella comunicazione: essa è avidità di presenza, ma l'intero mondo le è completamente assente. La comunicazione è più rara della felicità, più fragile della bellezza".[44] Tuttavia lo scacco non è mai definitivo, gli ostacoli invitano al superamento e la rigidità delle istituzioni allo sforzo di renderle personalizzabili il più possibile. A tutti i livelli il modello dialogico flessibile prevale così su quello sostanzialista.

4. Aspetti logici

Due riferimenti utilizza Mounier per esprimere il raccordo della pluralità con l'unità, l'antinomia aperta e la serialità. Il concetto di antinomia, che deriva da Proudhon, conserva il portato libertario che aveva in quest'ultimo: "L'antinomia non si risolve.... I due termini di cui si compone l'antinomia si bilanciano sia tra loro sia con altri termini

43. "Questi gruppi – ricorda ancora de Rougemont – dovranno essere a loro volta insieme autonomi e solidali: anche per essi l'una qualità non potrà andare senza l'altra, anzi meglio: l'uno (la solidarietà) sarà la garanzia dell'altra – l'autonomia", *L'Un et le Divers*, 28.
44. E. MOUNIER, "Le personnalisme", *Oeuvres*, III, 456.

antinomici; ciò conduce a nuovi risultati".[45] Tuttavia è anche vero che occorre cercare relazioni tendenzialmente unitarie tra le antinomie. Di qui il concetto di *serialità*, che comporta un raccordo delle diversità, rispettando il sociale ed evitando la parcellizzazione. Il concetto di "serie" è usato per eliminare la connessione casuale e lasciare aperta la pluralità ad infiniti addendi. L'idea di serie esprime "un'idea completa di totalità la quale non è l'unità con l'esclusione della pluralità, né la pluralità con l'esclusione dell'unità, ma simultaneamente l'una e l'altra".[46]

Sul piano logico se si vuole rispettare in maniera creativa il rapporto uno-diversi non si può non ripensare la logica di tipo aristotelico e tomista, con alla base il principio di identità e di non contraddizione. Non si può certo accettare una logica contraddittoria o della confusione come non si può accettare una logica che risolva il diverso e la contraddizione. Troppo facilmente – ricorda Mounier – si è fatta confusione tra contrari e contraddittori: "La maggior parte dei nostri errori e dei nostri eccessi deriva dal fatto che erigiamo illegittimamente i contrari a contraddittori".[47] Se una posizione è vera, non necessariamente l'altra la contraddice poiché nella realtà vi sono infinite possibilità di gradazione tra concetti considerati irriducibilmente opposti. Una logica più flessibile salva sempre la possibilità che "tra il nero e il bianco si pongano tutte le gradazione del grigio. Così sono i concetti e i giudizi contrari. Non si oppongono in maniera irriducibile, si oppongono come i due estremi di uno stesso genere, come il tutto e il niente, tra i quali c'è qualcosa o qualcuno. Se l'uno è vero, l'altro è falso (se un corpo è bianco, non è nero); ma se l'uno è falso, non posso con ciò concludere, come per i contraddittori, che l'altro è necessariamente vero (se un corpo non è bianco, esso non è necessariamente nero, perché può essere rosso o grigio)".[48] La logica aristotelica ed anche quella hegeliana restavano ostili alla valorizzazione della diversità perché tendevano o a negarla nell'identità-contraddizione, o a risolverla nella mediazione di una conciliazione astratta. L'unità e la molteplicità, l'uno e il diverso non sono estremi che si eliminano a vicenda, giacché la verità che per l'uomo è sempre acquisita da una parte, per non essere di parte reclama altre prospettive. Essa non è nemmeno sintesi di punti di vista differenti, giacché richiede

45. P.J. PROUDHON, "De la justice dans la révolution et dan l'église", in *Oeuvres complètes*, IV (Rivière; Paris 1935) 148.
46. Cf. A. ZANFARINO, *Ordine sociale e libertà in Proudhon* (Morano; Napoli 1969) 59.
47. E. MOUNIER, "Contraires et contradictoires ou de la dyscorde", in *Aprè ma clase*, 2 (20.II.1929), manoscritto, p. 2.
48. *Ibidem.* "Due affermazioni contraddittorie non possono essere né tutt'e due vere, né tutt'e due false. Due affermazioni contrarie non possono essere tanto più tutt'e due vere (un corpo non può essere bianco e nero ad un tempo), ma esse possono essere tutt'e due false (un corpo può non essere né bianco, né nero)", E. MOUNIER, "Contraires et contradictoires", 1).

piuttosto la ricerca della misura (in che misura una proposizione è vera), delle parentele e delle distinzioni. Occorre entrare nel vivo dell'esigenza espressa da una affermazione contraria accogliendone il rischio, per poi passare la nostra verità e l'altra per il crogiuolo della negazione dialettica.

Anche per D. de Rougemont: "Tutto questo si combina in figure e in strutture variegate all'infinito, ma di cui la più frequente, da molto tempo, è la coppia di antinomie inseparabili: autorità e libertà, persona e comunità, tradizione e innovazione, destra e sinistra, nord e sud, evangelismo e ritualismo, riformismo e rivoluzione, mito e scienza, eresia creatrice e sana dottrina, bisogno di sicurezza e gusto del rischio, conformità che conserva i valori e originalità che li contesta e li rinnova".[49] Una ricerca di unità senza appiattimenti e confusioni eviterà rifugi posticci al di sopra delle parti, cercherà concordanze in campo gnoseologico e politico-sociale dopo aver approfondito le rispettive peculiarità e distinzioni.

Approfondendo il discorso egli indica l'uomo europeo come "l'uomo della contraddizione, l'uomo dialettico per eccellenza". "Lo vediamo – così egli diceva – nei suoi modelli più puri, crocifisso tra questi contrari che d'altronde ha egli stesso definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice, la sicurezza e il rischio, le regole del gioco che sono per tutti e la vocazione che è per uno solo. Crocifisso io dico, perché l'uomo europeo in quanto tale non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro dei suoi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua".[50] L'unità infatti non ha per *telos* di annullare il diverso, ma di mantenerlo in un rapporto dialogico fluido sullo stile della logica dei contrari. L'unità che si costruisce nella concretezza non potrà più essere l'unità che scaturisce dalla difesa di un'idea, sia pure la persona umana in quanto concetto, ma si verrà formando col contributo fattivo di molti "in un concerto di creazioni ardite e diverse".[51]

5. Aspetti sociali e politici

a) Società, vita privata e mondi vitali

La socialità, nell'estendersi a più larghi cerchi, tende a divernire più anonima ed impersonale e perde la relazione vivente con la persona e i suoi rapporti primari. Il riconoscimento del protagonismo dei gruppi che si

49. *L'Un et le Divers*, 46.
50. D. DE ROUGEMONT, *L'esprit européen*, 144.
51. *Ibid.*, p. 137.

generano nel sociale rispetta il principio della libertà di associazione, ma deve evitare l'anarchismo e il corporativismo, attraverso un coordinamento giuridico che costituisca puntello e garanzia dell'eticità dell'insieme. Nelle istituzioni le relazioni interpersonali perdono in immediatezza e guadagnano in stabilità. Si delinia così l'opposizione tra il mondo delle relazioni personali e quello delle istituzioni oggettive e nasce il problema di realizzare un ordine sociale e politico che possa non tradire la carica umana delle persone che lo costituiscono. Siamo di fronte all'antica antinomia tra persona e società che contrappone l'esigenza che ciascuno partecipi e agisca in quanto persona e nello stesso tempo che la convivenza regoli e in qualche modo limiti tale libera partecipazione. La persona è spesso di fronte al bisogno di conservare il suo ruolo creativo, distaccandosi dalle regole sociali. Per conservarsi come persona perciò essa non può identificarsi mai pienamente con l'ordine stabilito.

Se si parla di ordine sociopolitico tra le persone è chiaro che tale ordine è qualitativamente diverso da quello meccanico o organico e da quello delle collettività biologiche. I concetti utilizzati devono prendere un carattere qualitativamente nuovo nel momento in cui ci riferisce alla persona, e alle sue caratteristiche di singolarità, unicità, interiorità e libertà. Sottolinea opportunamente Guardini che la difficoltà di pensarla adeguatamente sta nella comune tendenza a pensare la categoria del personale all'interno di quella dell'impersonali. "È molto piú facile pensare con categorie fatte per le cose che per le persone.... Sono delle categorie piú semplici, maneggevoli, come quelle della biologia nei confronti di quelle della psicologia e quelle della meccanica nei confronti di quelle delle biologia. Attraverso la categoria della materia si può raccogliere con una sola presa una quantità infinita di casi particolari.... Tutte le nozioni di quantità e misura, di qualità, di relazione, di causa, di ordine si lasciano definire con precisione e restano sempre esatte. Tutto ciò cambia dal momento in cui l'elemento personale è introdotto nel concetto. È come se vi entrasse qualcosa di imprendibile, di inquietante, di esplosivo.... Si ha l'impressione che l'apparato di pensiero, cosí chiaro e preciso sin là, divenga all'improvviso inutilizzabile".[52] È inevitabile quando ci si riferisce alle istituzioni considerare una buona dose di impersonalità, a causa dell'elemento oggettivo che sembra procedere indipendentemente dalle persone, anche se in realtà non può esistere senza di esse. Qualsiasi istituzione deve comprendere un elemento di rigidità che ne garantisce la durata,a essa perció evoca una certa resistenza, di per sé ineliminabile anche nel migliore dei casi. D'altro canto è essenziale che l'individuo non sia

52. R. GUARDINI, *Christianisme et culture*, (Tournai 1967) 7.

oppresso e soggiogato dall'impersonalità delle regole nel suo sforzo di adeguare l'oggettività giuridico-politica alla qualità dei rapporti. La struttura dell'istituzione deve poter essere sentita non del tutto ostile, perchè costituisce anche ragione di protezione dall'arbitrio, puntello ai diritti umani più generali e continuità nel tempo.

Infatti le istituzioni familiari, giuridiche, economiche, religiose, espressive strutturano le relazioni spontanee fissandone i valori, i significati, le norme, condivisi dai gruppi nello spazio e nel tempo. Ma le istituzioni non possono esprimere mai adeguatamente la socialità umana che aspira ad una sempre più armoniosa convivenza oltre le attuazioni storiche determinate. Di qui lo sforzo del pensiero alla ricerca di soluzioni sempre migliori al problema della convivenza.

Il problema è quello di ridurre al minimo l'alienazione che deriva dall'anonimato e dalla burocratizzazione, lasciando sempre aperta la possibilità che la persona possa avere una chance in più di fronte alla tendenziale violenza dell'impersonale. "Se la persona – ricordava Mounier – può venir sottomessa, deve farlo conservando il più possibile la sua sovranità e riducendo al minimo l'inevitabile alienazione che deriva dal fatto di essere governata: questo è il problema della democrazia".[53]

Interessi, aspirazioni, fermenti di ogni genere coagulati in gruppi ed associazioni rifiutano un incapsulamento rigido, ma insieme reclamano una coordinazione istituita che canalizzi l'orientamento etico generale ed eviti la sopraffazione della persona o del gruppo più forte. Lo sforzo del personalismo è di evitare le contrapposizioni della sociologia tra rapporti primari e rapporti secondari (Cooley), tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (Tönnies), 'solidarietà meccanica' e 'solidarietà organica' (Durkheim). Se si accentua la contrapposizione si cade o nell' esaltazione di un privato senza macchia, con conseguente sfiducia in tutto ciò che è pubblico, o nell'esaltazione dell'istituzionale con consequente sfiducia nell' inconcludenza del privato.

Il-problema è sapere sino a che punto l'istituzione può conservare effettivamente quella flessibilità che la rende personalizzabile.

L'ordine fondato sulla persona è bipolare: oggettivo e nello stesso tempo soggettivo e individuale; è un ordine che la persona riceve da quanti l'hanno preceduta e nello stesso tempo modifica con la sua partecipazione creativa, che è uguale per tutti, e vissuto in maniera personale, dal momento che ciascuno è un caso unico. Alle antinomie non si possono offrire soluzioni definitive, ma solo tentativi di ricerca nel quadro di una più grande partecipazione che possa favorire la personalizzazione delle istituzioni fin dove è possibile.

53. E. MOUNIER, "Le personnalisme", *Oeuvres*, III, 519.

Di fronte alle non facili soluzioni del problema, merito del personalismo è di sfuggire alle tentazioni individualiste o collettiviste, come anche alle concezioni sociologico-sistemiche e a tutte le logiche del dominio dell'impersonale che restringono gli spazi creativi alle persone e frenano la felice condizione di mutamento messa in moto dallo "statu nascenti".[54]

Ben sapendo che ogni istituzione una volta creata tende a divenire rigida ed ad autoconservarsi, il personalismo delinea l'elogio della "vita privata" (che oggi si chiameriebbe piuttosto dei "mondi vitali"). Essa appare non solo come cerniera o crocevia tra vita interiore e vita sociale, ma anche come ambito in cui l'oggettività istituzionale è ridotta al minimo, si adatta e modifica in base ai rapporti *face to face*, rendendo così possibile la sperimentazione di nuove forme di convivenza. La difesa della vita privata testimonia anche la sfiducia del personalismo nella soluzione dei problemi sociali solo attraverso l'ingegneria istituzionale anche se ciò non significa certamente cadere nell'intimismo spiritualista.

Le relazioni che la persona stabilisce in famiglia o nei piccoli gruppi esprimono una socialità direttamente legata alla vita interiore, che non è pre-politica, come nei vari corpi intermedi, né pre-sociale, se con questo si intende quasi una necessaria confluenza nel sociale allargato. La critica marxista ha denunciato il ripiegamento nel privato come fortezza della vita borghese. Tale critica è valida se denuncia la tendenza a non andare al di là dei propri confini, a difendere solo l'interesse particolare. Si capovolge però in negazione della libertà se nega lo spazio ai mondi personali che si sviluppano liberamente al di là del controllo statale. In ogni caso la denigrazione della vita privata è tipica dei regimi totalitari. Per J. Lacroix, che sottolinea la distinzione e la reciprocità di privato e sociale, essi "si salveranno o periranno insieme".[55]

Tra l'esaltazione liberal-borghese della vita privata e la critica marxista, il personalismo recupera dall'una la libertà della persona e della comunità, dall'altra la critica ad ogni ripiegamento che sarebbe rinuncia alla costruzione della città. D'altro canto la valorizzazione della vita privata, sempre nell'ambito del modulo unità-diversità, consiste nel riconoscere la creatività di relazioni che realizzano nel microsociale quegli ideali che sarebbero impossibili da realizzare nel macroistituzionale, dove facilmente si insabbiano nel giuridismo, nel burocraticismo, nell'impersonale. La vita privata infatti offre l'opportunità di sperimentare nella prassi i valori proclamati dalle ideologie e dalle religioni, spesso alternativi a quelli del macrosociale; essa è "il vero luogo in cui si forgia, nelle comunità

54. Cf. F. ALBERONI, *Statu nascenti*, (Bologna 1968).
55. J. LACROIX, "Le public et le privé", in AA.VV., *Socialisation et persone humaine*, (Lyon 1961) 239-267.

primarie, il senso di responsabilità".[56] Essa – è stato detto con una immagine efficace – è come il punto della clessidra in cui dal cono superiore, che rappresenta l'ordine dei fondamenti e la visione della vita, passando attraverso l'intenzionalità personale, la sabbia passa al cono inferiore ossia alla storia (vale anche la reciproca). La persona non può qui delegare o sostituire passaggio neutro da una dimensione all'altra, perché rimane lo snodo strategico ineliminabile per la attuazione dei valori e per la finalizzazione dei procesi storici. Essa quindi va intesa come l'unica soggettività che consente di restituire dignità e senso alla prassi e concretezza alle teorie, al di fuori dei sistemi che sembrano funzionare senza i soggetti, al di là delle teorie funzionaliste che mirano all'unità del sistema in quanto funzionante.[57]

b) Sociale e politico: la pista del federalismo

Gli ambiti della vita privata, sociale e politica non si esauriscono l'uno nell'altro, né si contrappongono, ma meglio si comprendono in un rapporto di unità e di distinzione, applicando il modulo unità-diversità. La concezione compatta e unitaria del sociale e del politico è legata ad una metafisica dell'assoluto che non valorizza adeguatamente i limiti della molteplicità, nel movimento reale tra unità e pluralità.

In *Anarchie et personnalisme* (1937) E. Mournier collega il pensiero politico alla concezione dell'universo riprendendo il pensiero anarchico e mostrando il parallelo tra i termini metafisica, assoluto e autoritario. Il pensiero anarchico è in questo senso utilissimo a mantenere viva tale tensione: "L'unità e la generalità della natura si distinguono dall'unità e dalla generalità metafisica o teologica proprio per il fatto che esse non si stabiliscono come queste ultime due sull'astrazione dei dettagli, ma al contrario e unicamente sulla coordinazione dei dettagli".[58] L'armonia non è che una risultante di tali differenze e movimenti innumerevoli.

56. E. MOUNIER, "Manifeste au service du personnalisme", *Oeuvres*, I, 559.
57. Cf. A. PAVAN, Prefazione A. DANESE (a cura di), *La questione personalista*, (Città Nuova; Roma 1986) 8-13.
58. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", *Oeuvres* I, 703. Scrive giustamente G. Campanini, a proposito del personalismo munieriano, che esso "mostra di voler raggiungere assai più che Marx, Proudhon", *La rivoluzione cristiana*, 107, giacché Mounier dedica non pochi sforzi a ricostruire la vittoria dell'intellettualismo marxista e centralizzatore sull'anima popolare del movimento anarchico più legato idealmente all'idea di giustizia economica, politica, culturale e quindi all'idea di una alienazione che é in senso lato processo di depersonalizzazione. Il problema dell'alienzazione nell'ottica personalista resterebbe ancora aperto anche quando si fosse risolto il problema economico (cf. E. MOUNIER, "Du Bonheur", *Oeuvres* IV, pp. 259-281).

Occorre dunque pensare un'unità comprensiva delle diversità che spontaneamente si articolano. Una tale unità è tipica della persona che è universale ed insieme individuale, capace di assumere e comprendere il punto di vista degli altri, ma inevitabilmente costretta a stare da una parte, esprimere una prospettiva, uno sguardo sul mondo, ma è nello stesso tempo. Ma è proprio la compresenza del limite e delle possibilità di trascenderlo che consente una unificazione orchestrale in cui le dissonanze possono contribuire all'armonia sinfonica.

Per Bakunin "La grande unità scientifica è concreta: è l'unità nell'infinita diversità. L'unità teologica e metafisica è astratta: è l'unità nel vuoto".[59] Tale contraposizione evidenzia la vacuità dell'unità dell'essere monolitico di certa teologia e metafisica nei confronti della vitalità del reale. Il pensiero anarchico però non coglie il modulo unità-diversità così come lo si intuisce nella persona e rimane fermo perciò alla contrapposizione tra materialismo cangiante e spiritualismo astratto.

Distinzione ed unità sono dimensioni co-originarie della persona e delle relazioni ad essa ispirate, anche nel sociale e nel politico, i cui estremi antinomici sono l'unità tirannica e la disgregazione. Proudhon aveva risolto l'antinomia a vantaggio dell'autonomia, del diritto spontaneo perché riteneva che il principio del comando fosse il demoniaco della storia. Egli stesso però aveva dovuto riconoscere l'importanza del politico, quando aveva constatato che il sociale e l'economico, lasciati a sé, hanno un lato tirannico. Occorreva dunque proteggere l'uomo dalle sue opere e favorire l'intervento della collettività in difesa dei diritti delle persone e dei gruppi.

Certamente rimane la tentazione del politico di sostituirsi al sociale per ricondurlo *ad unum* e pilotarlo, riunficando la pluralità sotto la sua giurisdizione. Allo stesso modo, in diverse contingenze storiche, lo spirituale rivendica a sé il compito di ricondurre *ad unum* il sociale ed il politico sentendosi giustificato dal suo primato ontologico ed escatologico per la guida della storia. Contro tali esiti totalitari occorre recuperare il concetto dell'unità-diversità, distinguendo tra utopia e realtà, tra sociale e politico, tra profezia che poggia su valori guida e politica che orienta alla decisione e all'intervento efficace nella storia.

Perché l'ambito politico non si ponga al centro e al vertice della convivenza occorre un sociale sviluppato. Spesso invece è il sociale che interpella il piano politico come risolutivo dei suoi problemi, come Stato-tutto, come Stato-madre, pagando il prezzo della propria deresponsabilizzazione con l'invadenza dello Stato in tutti gli ambiti della vita sociale e

59. M. BAKUNIN, *Considerations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, III, (Paris) p. 217.

privata. Distinzione e interdipendenza servono ad evitare la riduzione della pluralità al politico e di questo al governamentale.

La politica si orienta in base ad un concetto di società e di uomo, giacché prende delle decisioni che non possono essere neutre. In questo senso essa è animata da una direzione etica, tuttavia sempre vagliata in termini di fattibilità,di ciò che è realizzabile *hic et nunc*. Rispetto al sociale il limite del politico consiste nel dover scegliere e quindi dover rinunciare, sacrificare, tagliare tra le diverse istanze del sociale, sequendo il filo degli accordi raggiunti di volta in volta tra le diverse parti. Non si tratta certo di di un'etica che ingloba ed esaurisce quella della persona (Stato etico), giacché essa è limitata da aspetti quantitativi (maggioranza, voto) e da distorsioni qualitative (opinione pubblica, mass-media). L'ambito politico è in bilico perciò tra i rischi del machiavellismo che punta solo all'efficacia, e quelli del moralismo spiritualista.

Nel superamento dell'irrealizzabilità dell'utopia anarchica il problema di una democrazia è tutto teso tra un più e un meno di partecipazione e di rispetto della persona. "Unirsi al di là delle nostre false sovranità – scriveva D.de Rougemont – per preservare le vere diversità – creare un potere federale per la salvaguardia delle nostre autonomie. Poiché queste autonomie saranno perdute una dopo l'altra se rifiutiamo l'unità che sarà la loro forza; ma di rimando questa unione non sarà conquistata se non a prezzo delle libertà che essa presume di servire".[60] A tal fine sono diretti i provvedimenti destinati alla limitazione costituzionale dei poteri dello Stato, la vitalizzazione delle amministrazioni locali, l'indipendenza del potere giudiziario, la creazione di strutture di formazione e di azione politica non partitica, le comunità di lavoro, la pluralità delle comunità educative, dei corpi sociali e delle associazioni economiche, le diverse proposte di carte dei diritti.

Se il progredire della storia comporta la crescita della complessità, ciò richiede una maggiore articolazione dell'unità in pluralità di centri, un tentativo di sempre maggiore autogestione dal basso. È una posizione che tra giuridismo formale e spontaneismo anarchico tenta le strade certamente problematiche del pluralismo giuridico, in sintonia con le proposte di G. Gurvitch.[61]

Per una traduzione del modulo unità-diversità sul piano politico sembra perciò necessaria la valorizzazione del regionalismo e del federalismo. La rivista *Esprit*, fin dal suo secondo numero, aveva

60. *L'Un et le Divers*, 49-50.
61. Cf. G. GURVITCH, *L'Idée du droit social* (Paris 1932); ID., *L'Espérience juridique et la philosophie pluraliste du droit* (Paris 1936); ID., *Eléments de sòciologie juridique*, (Paris 1940); ID., *Sociology of Law*, (New York 1942); ID., *Déterminismes sociaux et libérté humaine*, (Paris 1955).

pubblicato un articolo di Alexandre Marc e René Dupuis sul federalismo rivoluzionario.[62] L'articolo di Yves Simon interverrà a sua volta sul federalismo proudhoniano per sottolineare la comune ispirazione alla massima profetica di Proudhon: "Il ventesimo secolo aprirà l'era delle federazioni, oppure l'umanità ricomincerà un purgatorio di mille anni".[63]L'antinazionalismo aveva nutrito tutta la generazione dei fondatori di *Esprit*. Scriveva Mounier nel 1938: "Non è solo la Francia, non è in alcuna ipotesi il *quai d'Orsay* che noi dobbiamo difendere contro l'egemonia di Berlino: è la realtà federale dell'Europa".[64] Egli cioè faceva appello ad un'Europa federale liberamente voluta dai popoli, che si fondasse su una "federazione di persone" che facessero dell'umanesimo cristiano l'asse spirituale della rinascita europea. "Se debbo definire l'asse spirituale della rinascita europea, – così scriveva Mounier – è in questo intreccio che io pongo senza dubbio alcuno, con alla base organica il popolo intatto dei poveri in spirito. Mi auguro che tutti ne prendano coscienza e che questa internazionale di salute pubblica faccia sentire presto la sua forza sovrana".[65] Lo stesso Mounier richiama incessantemente le forze cristiane a ribellarsi ai fascismi e ai totalitarismi, proponendo la federazione delle forse cristiane: "Possono ancora misconoscere questa immensa cospirazione contro l'anima del cristianesimo, di tutto il cristianesimo, che si presenta con aspetti diversi a Tokio, a Mosca, a Berlino o a Roma? L'unità dogmatica della cristianità urta ancora contro ostacoli esenziali. Essa può, essa deve trovarsi unita su questo piano più modesto dei conflitti di civiltà, dove il suo avvenire più elementare è globalmente minacciato".[66] La posizione di Mounier resta vigile e critica anche verso il federalismo europeo, quando parla di alcuni equivoci a proposito dell'idea federalista, da cui la necessità di dedicare un numero speciale di *Esprit* all'argomento,[67] ma sembra motivato piuttosto dal rifiuto di appartenere ad un gruppo definito che da una distanza teorica.[68] Per Denis de Rougemont invece non

62. Cf. A. MARC-R. DUPUIS, "Le fédéralisme révolutionnaire", in *Esprit*, 2 (1932) 316-324.
63. P.J. PROUDHON, Du *Principe fédératif et de la nécéssité de reconstituer le parti de la révolution*, (Dentu; Paris 1863) 109. Cf. Y. SIMON, "Note sur le fédéralisme proudhonien", 65.
64. E. MOUNIER, "L'Europe contre le hégémonies", in *Esprit*, 74 (1983) 147-165, 151.
65. *Ibid.*, p. 165.
66. E. MOUNIER, *Ibid.*, p. 164. Cf. anche l'interessante intervento di M. Winock al convegno sull'appporto del personalismo alla costruzione d'Europa, "Il contributo di E. Mounier", in *Atti* (a cura di P. Papini) (Massimo; Milano 1981) 92-100.
67. Cf. *Esprit*, 60 (1937). Si tratta certamente del timore di Mounier di lasciarsi inglobare da una scuola qualunque, fosse anche quella federalista.
68. Cf. E. MOUNIER, "Anarchie et personnalisme", *Oeuvres*, I, 693. Sul rapporto tra personalismo e federalismo vedi B. VOYENNE, *Histoire de l'idée fédéraliste*, (Paris/Nice 1981) sp. cap. VI "Personnalisme et fédéralisme", pp. 159-193.

ci sono tentennamenti: "L'attitudine personalista – così aveva scritto già nel 1940 – può solo risolvere il conflitto permanente in seno ad ogni federazione: quello che oppone il potere centrale all'autonomie delle regioni federate.... La filosofia della persona è d'altronde la sola filosofia accettabile dal federalista".[69] "Se mi si chiede – ripeteva à Bonn nel 1970 – ora come si può tradurre in termini di strutture politiche questa unità della cultura non unitaria e così diversificata, risponderei che la soluzione si trova nei termini stessi del problema così formulato: poiché l'unità differenziata si traduce molto naturalmente attraverso l'unità nella diversità e questa forma di unione porta un nome molto conosciuto nella storia dei regimi politici, si tratta senza ombra di dubbio del *federalismo*".[70]

c. *La razionalità e la relazionalità della politica*

La prospettiva personalista concorda nello sforzo di depurare l'ambito del politico da ingerenze spiritualistiche o pretese assolutistiche, da qualunque parte esse vengano. Nel campo politico vale la regola che il bene da attuare è frutto di una ricerca in comune di un bene concordato. Viceversa è tirannia ogni imposizione di idee e valori senza mediazione, ogni deduzione che non rispetti lo scambio di prospettive dal basso. Ciò può significare perdita qualitativa, compensata da estensione e consenso. La ricerca di un fondamento assoluto deve cedere il passo ad una flessibilità dialogica, nella quale i principi elaborati attorno ai diritti dell'uomo vengono passati al vaglio dell'esperienza morale e delle esigenze dei diversi gruppi. Non sarà una decisione dedotta da un principio, né derivata da una convinzione personale presentata come valida per tutti, ma neanche una semplice conformità all'evidenza della cultura media quantificata statisticamente. Le soluzioni proposte saranno contingenti e perfettibili, al di fuori della logica di un dispotismo illuminato, che pretende di evitare ogni controllo ed ogni critica. La ragionevolezza di una decisione è data dal confronto nel quale essa è sottomessa all'approvazione dell'uditorio, costituito dall'insieme di tutti i membri di un gruppo o nazione. In politica dunque il ragionevole morale non rinvia ad una ragione definita come riflesso o come una illuminazione di una ragione divina, invariabile e perfetta, ma ad una situazione puramente umana, all adesione dapprima di

69. D. DE ROUGEMONT, *Mission ou demission de la Suisse*, 187-89. "Quest'uomo della contraddizione – aveva detto nel 1946 – (se la domina nella creazione) è quello che io chiamo persona. E quelle istituzioni a sua misura, ad altezza d'uomo, che traducono nella vita della cultura, come nelle strutture politiche, le stesse tensioni fondamentali, le chiamerei: *federaliste*", D. DE ROUGEMONT, *L'esprit européen*, 163.
70. ID., *L'Un et le Divers*, 49.

tutti coloro che si considerano come interlocutori validi perché legittimati dal consenso a trattare le questioni sul tappeto. La regola non sfugge al controllo dei fatti poiché in politica il normativo è associato al normale, a ciò che è, guardando sempre però a ciò che dovrebbe essere; non una politica deduttiva quindi né una semplice politica delle cose.

Si è rinviati ad un'antropologia dialogica che costituisce la regola del pensiero personalista, nella quale il ragionevole si elabora grazie al concorso di tutti gli esseri umani interessati.

La lotta tra qualità e quantità, tipica del problema politico, porta i personalisti di ieri e di oggi a prendere talvolta posizioni contro la democrazia numerolatrica se essa risolve tutto nelle votazioni e nei consensi più o meno manipulati, ma è evidente che non si tratta di una ostilità suscitata dalla nostalgia del passato, bensì dalla volontà tenace di correggere i mali di un sistema che spesso è contro l'uomo con l'aggravante del consenso unanime o di maggioranze. Un discorso politico personalista vive la problematicità del rispetto assoluto delle ragioni del consenso democratico e nelle stesso tempo della volontà di non voler essere neutrale.

Non sembra facile trovare le formule di un corretto rapporto tra unità e diversità, se non nei tentativi di avvicinamento del sistema al microsociale, sino alla persona, ben sapendo che l'unità della decisione politica razionale è minimale (raggiunta attorno ad un massimo di convergenze che è sempre un minimo delle esigenze di ciascuno), richiedendo, per quanto è possibile, la presenza di un'interazione tra persone effettivamente a confronto, titolari di un accordo che possono sottoscrivere, modificare, prolungare, revocare, evitando che l'impersonalità giuridica prenda il sopravvento. È lì che si cerca di ricondurre la razionalità politica alla relazionalità della persona, in funzione del contributo di ciascuno.

È soprattutto l'ambito politico che ne esce ridimensionato, perché cade la fiducia nella sola soluzione politica dei problemi umani (panpoliticismo che ha fatto seguito al paneconomicismo). C'è la necessità di puntare su un sociale moralmente e culturalmente più cresciuto e quindi in grado di condizionare fortemente ed anche pilotare il momento politico.

d. I diritti dell'uomo

La formulazione dei diritti del'uomo si svilippa in occidente nella cui cultura affonda le radici: il pensiero greco-romano, il cristianesimo, la teoria del diritto naturale, il secolo dei lumi, le teorie politiche liberali. Tutti questi filoni culturali favoriscono e preparano la prima dichiarazione dei diritti negli Stati Uniti (1776) e in Francia (1789). Dopo la seconda guerra mondiale le Nazioni unite ne hanno fatto un punto di riferimento della politica mondiale.

Si riconosce così che l'organizzazione della politica deve rispettare i principi informatori della dignità della persona e della giustizia sociale. In campo politico ciò significa sottomettere il diritto e lo Stato a ciò che è bene per l'uomo. La definizione di questi diritti implica il problema di stabilire ciò che per l'uomo è un bene e ciò che non lo è affatto, nelle e oltre le determinazioni personali, sociali e storiche. Il rispetto della persona esige dunque una generalizzazione, al di là delle differenze particolari, delle società e degli individui e delle loro storie, che hanno valore nello stesso modo per tutti e dappertutto. Quando però le dottrine del diritto naturale non sono formali o aprioristiche, il loro contenuto non può essere stabilito senza tener conto delle numerose differenze. La generalizzazione dunque non è fondata sulla natura umana poiché una caratteristica dell'uomo è che la sua natura non è solo data ma soprattutto trasmessa socialmente e storicamente. Questi due aspetti comunque non sono antagonisti: l'umanità è nello stesso tempo un dato e un dover essere dell'uomo. Quando si parla di persona si fa riferimento ad un dato oggettivo, ma si sa anche che quando si va ad interpretare un tale dato si utilizzano mezzi simbolici, cioè il linguaggio e la ragione attraverso i quali è possibile sviluppare mediazioni tra il possibile e tutti i bisogni della vita (economici, ricreativi, espressivi, religiosi). Di conseguenza le persone si prefiggono dei fini che corrispondono a tali rappresentazioni e scelgono in una prospettiva sociopolitica, la maniera migliore di realizzare condizioni di vita soddisfacente per il più grande numero possibile di persone.

Un ruolo molto significativo per la formazione delle diverse carte dei diritti lo ha giocato sicuramente la filosofia della persona. Naturalmente quando si parla di diritti della persona è per privilegiarla con le sue comunità nei confronti della politica e dello Stato, e non per affidare al diritto e allo Stato la realizzazione personale dei cittadini. Ciascuna maniera di applicazione di un ideale o di alcuni principi alla politica senza le necessarie mediazioni e distinzioni di ambiti comporterebbe un rischio totalitario poiché aprirebbe allo Stato la possibilità di ingerenza in tutti gli ambiti della vita privata e personale. Lo Stato invece non ha il compito di realizzare lo sviluppo delle persone, ma quello di permettere alle persone di realizzarsi nei gruppi e nelle comunità sociali. Non bisogna domandare alla politica ciò che essa non ha la capacità di garantire: un livello profondo di personalizzazione. Tuttavia si può domandare alla politica ad aiutare ad eliminare gli impedimenti per una vita degna di essere vissuta, favorendo le condizioni di vita che lascino lo spazio necessario per una esistenza la più umana possibile. Il concetto di persona continua a svolgere il suo ruolo negativo e critico nei confronti di tutte le barriere della violenza, dell'ingiustizia, della statalizzazione avanzante.

Il personalismo ha cercato di costruire attraverso varie formule le carte dei diritti della persona, poichè desiderava assicurare i diritti fondamentali, a cominciare dal diritto alla vita, al minimo per vivere dignitosamente (mezzi economici, tempo, conoscenza, libertà). Ma nelle carte dei diritti si è sottolineato anche il rispetto integrale psico-fisico e spirituale della persona e quindi il suo bisogno di relazione con gli altri (il rispetto della comunità familiare e del gruppo etnico di appartenenza) della sua libertà e intelligenza, del suo bisogno d'amore e delle scelte che essa fa negli ambiti dell'etica e delle religione, a condizione che queste scelte non nuocciano agli altri.

Oltre che come difesa nei confronti delle invadenze statali le carte dei diritti (sono divenute sempre più numerose: carta dei diritti del fanciullo, della donna, del malato, della famiglia, ecc.) hanno un significato antropologico nel senso che riconoscono che gli uomini sono dipendenti dei loro simili sia che sviluppino dei rapporti di cooperazione sia nel caso che questi rapporti siano conflittuali.

In effetti non si può far leva solo sull'attitudine sociale alla cooperazione dal momento che i conflitti sono sempre presenti e possono degenerare in annientamento reciproco,. come lo confermano i rischi del gran numero di guerre sparse nel pianeta. La filosofia politica moderna riconosce la realtà dei conflitti come una necessità e una potenzialità di svilippo che devono però essere per lo meno ricondotti entro i confini di un quadro di giustizia come protezione delle minoranze, come correttivo critico verso tutti gli abusi del potere altrui e dello stesso Stato. Il-fondamento così elaborato non sarà più un fondamento assoluto di unità monolitica, ma l'equilibrato rapporto tra unità e pluralità, né l'espressione di un arbitrario irrazionale, ma una teoria dei diritti dell'uomo solidale che si realizza attraverso una dialettica del ragionevole.[71]

Il problema delle carte dei diritti è di divenire parte integrale delle leggi e dell'ordine giuridico nel suo insieme, poiché spesso esse restano dichiarazioni di buona volontà che non obbligano nessuno.

Il problema è dunque della loro inclusione nelle carte costituzionali come direzione etica per le leggi applicative. Sono necessari allora dei tribunali che veglino sulla conformità delle legislazioni nei confronti delle costituzioni, e la possibilità per ciascuno di fare ricorso a tali tribunali.

Le carte dei diritti segnano l'unità raggiunta dalle diverse componenti sociali sulla persona e i suoi diritti. Esse però ci ricordano la necessaria distinzione tra ciò che è bene nell'ottica di una prospettiva sull'uomo spinta

71. Cf. C. PERELMAN, *Droit, morale et philosophie*, (Paris 1976) 67-73; cf. anche AA.VV., *Droits des peuples droits de l'homme*, (Paris 1984).

in profondità (e che non può trovare spazio nelle carte dei diritti a causa della pluralità di vedute), la percezione comune che noi storicamente abbiamo di ciò che è bene in un confronto sociale, e la possibilità concreta di attuare il bene possibile oggi, dal momento che la vita sociale è condizionata dall'intreccio di scambi modulati sul principio dell'interesse.

Università degli Studi 'G. D'Annunzio'
Istituto di Studi Storici, Politici e Sociali
Facoltà di Scienze Politiche
V.le Crucioli, 120
64100 Teramo
Italy.

THE GENESIS GENESIS

Anthony Abela

Genesis is often accorded the lion's share of attention and reference in the current debate about the validity of the historical-critical method and the Documentary Hypothesis, its first-born child in the field of pentateuchal research.[1] The explanation for this phenomenon perhaps lies in the role of Genesis as "the point of departure for Higher Criticism".[2] Present day views on the historical-critical study oscillate from open declarations of the approach's bankruptcy or limitations,[3] to a proposal of an empirical basis for the Documentary Hypothesis[4] and to faithful adherence to the method of "classical source criticism".[5]

1. For summaries of this discussion I refer the reader to Joseph Blenkinsopp "The Documentary hypothesis in trouble" *Bible Review*, 1,4 (1985) 22-32; Raymond Brown, "Historical Critical Exegesis and attempts at Revisionism", *The Bible Today* 23 (1985) 157-165. A. Graeme Auld, "Keeping up with Recent Studies, VI, The Pentateuch", *The Espository Times* 9 (1979s) 297-302; A.H.J. Gunneweg, "Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung" *Theologische Rundschau* 48 (1983) 227-253; 50 (1985) 107-131; M.A. Martin Juarez, "Situación actual de los estudios sobre el Pentateuco" *Religion y Cultura* 29 (1983) 27-43; J.C. McConville, "The Pentateuch Today" *Themelios* 8,3 (1982s) 5-11; A.L. Nations, "Historical criticism and Current methodological Crisis", *Scottish Journal of Theology* 36 (1983)59-71; Fausto Salvoni, "Le fonti del Pentateuco nelle recenti discussioni", *Ricerche Bibliche e Religiose* 14 (1979) 69-90; J. Vermeylen, "La Formation du Pentateuque à la lumiere de l'exegese historico-critique", *Revue Theologique de Louvain* 12 (1981) 324-346; John T. Willis, "Some recent Studies on Genesis and the Literary-Historical Approach "*Restoration Quarterly* 23 (1980) 193-200.

2. Yehuda T. Radday, "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative" in J.W. Welsh (ed) *Chiasmus in Antiquity* (Hildesheim; Gerstenberg 1981) 96. Cfr. Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Blackwell; Oxford 1974) 160-161.

3. Valentine Long, "Higher Criticism has Gone Bankrupt" *Homelitic and Pastoral Review* 83 (1, 1982) 50-57 cfr. also R. K. Harrison, "Genesis", *The International Standard Bible Encyclopedia*, II (W.B. Eerdmans; Grand Rapids 1982) 432-435; Alan F. John, "The Historical Critical Method: Egyptian Gold or Pagan Precipice" *Journal of the Evangelical Theological Society* 26 (1983) 3-15; Augustine Stock, "The limits of Historical-Critical Exegesis", *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983) 28-31 and the response by Leland J. White in 13 (1983)32-34.

4. cfr. Jeffrey H. Tigay, "'An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis" *Journal of Biblical Literature* 94 (1975) 329-342.

5. cfr. Sean E. McEvenue, "The Elohist at Work" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 96 (1984) 315-332: ".....as contemporary scholarship develops fertile new approaches to the Bible, it would be a tragedy if we failed to systematize the results of several centuries of traditional source criticism, collecting those data which have proven to be dependable, and picking from the welter of uncertainties those data which can be substantiated" (316). For a defence of the historical-critical approach cfr. James Barr, *Holy Scripture. Canon Authority Criticism* (Clarendon Press; Oxford 1983) ch. 5.

The space between these two poles is studded with hypotheses that are often critical of the solutions proposed so far to the problems of the Pentateuch in general and of Genesis in particular while, at the same time, they indicate new possible avenues. For the sake of simplicity we group the several positions in three trends: (a) *the 'reform' trend*. The historical-critical method is at home among this group of scholars. Yet they pay attention not to confuse literary criticism with one of its possible results, the Documentary Hypothesis.[6] The high esteem enjoyed by the historical-critical approach to the Bible often contrasts with the ever-diminishing importance for exegesis of the previous distribution of the pentateuchal text into the "famous quartet of hypothetical sources" (Graeme Auld) reconstructed by the Wellhausen School. In this group we would put Brevard S. Childs' canonical-critical reading of the Old Testament,[7] David J.A. Clines' holistic approach to "the theme of the Pentateuch as a whole" that steers away from the 'atomism' and 'geneticism' of previous methods,[8] and the 'new Pentateuchal criticism' (Clines) which includes the contributions of Sven Tengström,[9] John Van Seters,[10] Hans Heinrich Schmid and Rolf Rendtorff[11] and which shakes the "impressive edifice of eminent intellectual acumen" (Radday) built by J. Wellhausen and his

6. cfr. Rolf Rendtorff, "The Future of Pentateuchal Criticism" *Henoch* VI (1984) 3.

7. cfr. his commetary *Exodus* (Old Testament Library, SCM Press; London 1974). His comments on the text's prehistory are illuminating: "At times the results of the prehistory of the text have direct bearing on the interpretation of the canonical text; at other times the prehistory is quite irrelevant to understanding the synchronistic dimension of the biblical text" (p. XIV). cfr. Graeme Auld, "Keeping up with Recent Studies", 298. Childs' approach is further discussed in *Introduction to the Old Testament as Scripture* (SCM Press; London 1979) 27-106. On pp. 109-135 the author discusses the problems raised by the Pentateuch. For this approach cfr. also James A. Sanders, *Canon and Community* (Guides to Biblical Scholarship, Fortress Press; Philadelphia 1984); Robert L. Cohn "Narrative structure and canonical perspective in Genesis" *Journal for the study of the Old Testament* 25 (1983) 3-16. For a critique cfr. Barr, *Holy Scripture*, 75-104. 130-171.

8. *The Theme of the Pentateuch* (JSOT Supplement Series 10; Sheffield 1978) 7-15. Clines is respectful of the 'traditional' critical study; yet it is only after he has taken "a synoptic view of the theme of the Pentateuch as a whole" does he come to grips with the 'literary history' behind the present text (pp. 84-96). For an evaluation of Clines' book and method cfr. Graeme Auld, "Keeping up with Recent Studies", 300-301; McConville, "Pentateuch Today", 7-8.

9. "Die Hexateucherzählung. Eine Literaturgeschichtliche Studie", *Coniectura Biblica*, 7 (1976). For a critique of his ideas cfr. A. Graeme Auld, *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a generation since 1938* (Edinburgh 1980) 92-93. 113-114.

10. *Abraham in History and Tradition* (Yale University Press; New Haven/London 1975) Critiques of his book are to be found in Graeme Auld, "Keeping up with Recent Studies", 299-300; Thomas L. Thompson *The Origin Tradition of Ancient Israel* (JSOT Supplement Series 55; Sheffield 1987) 41-59; Henri Gazelles, Review in *Vetus Testamentum* 28 (1978) 241-255.

11. H.H. Schmid, *Der Sogenannte Jahwist Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zurich 1976); R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; W. de Gruyter; Berlin/New York 1977). Reviews of and comments

colleagues through proposed radical changes in the established sources' chronology or the outright suppression of one of the sources themselves.[12]

(b) *The conservative trend.* Again we have a wide prospectus which ranges from defensive closure to critical analysis of the biblical test to "a movement within more conservative writing away from defensiveness and towards imaginative building upon traditional premises".[13] The constituents of this group tend to be characterized by (i) a refusal or a negative evaluation of higher criticism and its global results: (ii) a re-affirmation of the "supposed dogma of mosaic authorship of the pentateuch" (Petuchowski),[14] or the delineation of a mosaic role in the

on these two seminal works are numerous. A limited list: J. Alberto Soggin, Review of Schmid in *Biblica* 59 (1978) 576-579; the entire number of the *Journal for the Study of the Old Testament* 3 (1977) is dedicated to a review of Rendtorff's ideas expressed in his paper "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism" (pp. 2-10). Besides cfr. Frederick A. Niedner, *The Date of the Yahwist Source of the Pentateuch and its Role in the History of Israelite Traditions* (Dissertation. St. Louis Semmex 1979); Graeme Auld, "Keeping up with Recent Studies", 298-299; idem, *Joshua, Moses and the Land*, 111-113; Erich Zenger, "Wo steht die Pentatuechforschung heute? Ein kritischen Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen", *Biblische Zeitschrift* 24 (1980) 101-116; McConville, "Pentateuch Today", 7; Antonio Bonaro, "Recenti studi storiografici sui racconti patriarchali (Gen 12-26)", *Theologia* 8 (1983) 83-108.

12. Just to stay within the precincts of the last mentioned: in this Rome lecture (cfr. note 6 for details) about the future of Pentateuchal criticism Rendtorff declares that "the questions of the future of pentateuchal criticism, at least for German Protestant theology, is at the same time the question as to whether scholars can free themselves from the burden of the documentary hypothesis" (3). The Heidelberg professor describes the present state of pentateuchal studies as belonging to 'after Wellhausen' and urges the abandonment of source criticism as proposed by Wellhausen and to return to the methodology of H. Gunkel who was interested mainly in the smallest units within the Pentateuch. This methodology was further developed by G. von Rad who demonstrated that the Pentateuch is in fact composed of severeal complexes of traditions (Traditionskomplexe) each with its own theme. Rendtorff insists that we take seriously the existence of "these different circles of tradition" and that we "study the course from the smallest units, that means the single, independent narratives and so on, to these larger units", and that we must "try to understand the intentions of the respective collectors, traditors and interpreters who shaped these different groups of texts" (5). According to Rendtorff "Each of these sections has its own literary character, each of them not only having its own style and literary technique but even its own intentions and interests", so that ".... it is more useful to study the particular character of these different sections of the Pentateuch than to try and find out sources and documents running through the whole Pentateuch. In doing so we can learn much about the art of narration, its changes and developments in Old Testament times and thus gain an insight into the history of the Pentateuch" (7). Rendtorff denies the existence of the Yahwist while he criticises Schmid's retaining the name 'Yahwist' which he gives to a process of redaction and interpretation rather than to a single collector, author or theologian (pp. 10-11). In this respect cfr. Robert North, "Can Geography save J from Rendtorff?" *Biblica* 63 (1982) 47-55. For a practical application of Rendtorff's approach and programme on the *tóledôt* traditions in Genesis – Exodus 23 cfr. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (details in note 10) chapters 3-4-5.

13. McConville, "Pentateuch Today", 5.

14. *The Hibbert Journal* 57 (1958) 356-360.

literary history of Genesis (and the rest of the Torah);[15] (iii) a tendency towards a unitarian reading of Genesis: (iv) an attempt to explain the various difficulties to a unitarian reading through form-critical and rhetorical theories.[16]

15. cfr. James P. O'Reilly, "The mosaic Authorship of the Pentateuch," *Homiletic and Pastoral Review* 80 (April 1980) 25-31; Harrison, "Genesis", 437-438; P.J. Wiseman, *Ancient Records and the Structure of Genesis. A case for Literary Unity* (Thomas Nelson Publishers; Nashville 1985).

16. In this category we should probably include Yehuda T. Radday's fine study on 'Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative' (cfr. note 2 for details) and R.K. Harrison's form critical proposal about the origin of Genesis (cfr. note 3). At the beginning of his essay Radday makes three claims: (a) that many narrative sections of Scripture are chiastically built: this chiastic structure is a "key to meaning"; (b) that biblical authors and/or editors placed the main idea, the thesis, or the turning point of each literary unit, at its centre and this fact is God-send as often "the books of the Bible are silent as to the express purposes for which they were written" so that this structure "reveals the book's focal concepts"; (c) that "the beauty and completeness of the chiastic construction bias a direct correlation to age: the older, the more chiastic" (51). He then reviews the narrative sections of the Old Testament starting with Ezra, Nehemiah and Chronicles and finishes with Genesis (pp. 52-110). For Radday the Torah itself is chiastically arranged with the Book of Leviticus occupyiong the structural centre: "the commandments occupy the ultimate position of preeminence" (86). His analysis of the Book of Genesis (pp, 96-110) leads to the same theme. The author attempts "to discover..... whether the book itself may not offer indications of its own internal construction, perhaps more homogeneous than assumed" (96). One such indication has been characterization patterns present within Genesis; three such patterns exist indeed: typological in Genesis 1-11, 'gradual individualization of character' in the patriarchal narratives (Gen 12-36), strict individualization in the Joseph narrative (Gen 37-50). "From this evolves a natural and internally dictated division of the book into a typological prologue (1, 1-11, 32), a progressively individuizing main part (12, 1-36, 43) and a highly individuized portrait in the epilogue (37, 1-50, 26)" (97). Once the overarching structure is discovered and delineated Radday passes on to discuss chiastic patterns in particular texts (pp. 98-108). Closer attention receives the middle section, the patriarchal narrative (103-100), especially the Abraham cycle which Radday considers "extensively symmetrical" (104-105). He then concentrates on two structurally important texts, chapter 17 and chapter 22 "both of immense impact upon Judaism" and are "highlighted by displaying themselves with extra chiastic features" (105). The former revolves around the commandment of circumcision (106), while the latter which "comprises the centrepiece of Genesis and are "the core of the book" (106) has as its pivot the dialogue between father and son in vv. 7-8 which express parabolically the two classes of commandments, the ethical precepts *(mispatîm)* which govern social relationships, and the *huqqîm* which cover man's relationship to God (109). And from this structural analysis Radday arrives to the conclusion that "Genesis was written in order to lead the reader, by means of narrative towards a deeper comprehension of the succeeding four books of the Pentateuch, whose essence is the two categories of commandments *huqqîm* and *mispatîm*" (110).

In his "concluding remarks' (110-112) the author recapitulates his main intuitions and attempts to counter possible objections to his approach. Important is his general statement: "When the same structural principle is found throughout the Pentateuch..... this fact points towards internal unity, homogeneity, design and to a mastermind or masterhand, i.e. to the opposite of multiple authorship and redactional recensions, with their wholesale additions, expansions, omissions, conflations, and interpolations, the pillars on which the 'orthodox' Quellenscheidung of the Wellhausen – Graf – de Wette school rests. What is at stake regarding chiasm in the Hebrew Bible, therefore, is nothing less than an entire school of interpretative thought" (111). One should add that (a) Radday employs statistical procedures to

(c) *The new literary criticism trend.* In the last twenty years or so there appeared on the scholarly horizon[17] an increasing number of works which Robert Alter lumped together under the generic rubric "the new

establish the accuracy of each concentric pattern and the level of its conscious artfulness (p. 52 cfr. pp. 116-117); (b) he adopts S. Talmon's view of the *unio personalis* of author and copyist or writer: "it is easy to see such a writer utilizing chiastic principles at either or any stage of his writing process" (112). He postulates "one single author as the composer of any smoothly symmetrical chiasm" (112).

Harrison's form-critical proposal about the origin of Genesis is made after his account of the solutions by literary criticism which unfortunately led nowhere owing to weaknesses inherent to the literary-critical approch (pp. 432-435). Resorting to form-criticism was necessary "in the light of the conspicuous failure of European literary criticism of the Graf-Wellhausen variety to elicit accredited and realistic sources" (435). Harrison takes his cue from the literary form of many clay tablets unearthed at Mesopotamian sites, containing a wide range of material; those tablets which carry communications normally began with a title, continued with the text of the document and concluded with a *colophon*. This latter item included the title of the document, the name of the tablet's scribe or owner, and sometimes the date of writing. According to Harrison something of the sort lies behind the *tòledôt* structure of Genesis.. The frequently found phrase "these are the generations of" corresponds to these colophons and should be read as the conclusion not the opening of the literary units in which it is found (cfr. Gen 2,4 for instance). From the presence of this phrase Harrison isolated eleven passages in Genesis which in fact constituted the literary sources from which Genesis was eventually composed. Further comments: (a) The eleven proposed underlying tablets comprised: 1, 1-2, 4; 2, 5-5, 2; 5, 3-6, 9a; 6, 9b-10, 1; 10, 2-11, 10a; 11, 10b-27a; 11, 27b-25, 12; 25, 13-19a; 25, 19b-36, 1; 36, 2-9; 36, 10-37, 2. Besides there was the Joseph narratives (37, 2b--50, 26) which were composed later by one individual. (b) The *tòledôt* phrase indicating the colophon includes the name of the person who wrote or possessed the tablet: each tablet; with the exception of the first, contained the family history. (c) "As a means of emphasizing the ancient historiographic character of the material (over against any mythical or legendary estimate), it should be noted that none of the tablets contains any information that could not have been known to the individuals mentioned in the colophons as scribes or owners of the various sources" (437) (d) The putting together into a continuous narrative of the eleven cuneiform tablets was carried out by a compiler: "The tactful nature of the editorial changes in Genesis might well point to the compiler's high degree of veneration for the sources because of their origin and antiquity" (ibid) (e) A first-class writer composed the Joseph narratives. "It is quite probable that Moses had a hand in producing the elegant literary form in which they are extant in Hebrew. If it is correct to assume that the first thirty-six chapters of Genesis had originally had an independent existence as cuneiform tablets, it would have been a comparatively easy matter for a talented person such as Moses to compile the canonical book by arranging the tablets in a rough chronological order, adding the material relating to Joseph, and transcribing the entire corpus on a leather or papyrus roll" (437)

17. To mention only a handful according to their chronological order: Kenneth R.R. Gross Louis, *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Abingdon; Nashvlle 1974); David Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Fortress Press; Guides to Biblical Scholarship, Philadelphia 1977); Charles Conroy, *Absalom Absalom!* (Analecta Biblica 81; Rome 1978); Jacob Licht; *Story telling in the Bible* (Magnes Press; Jerusalem 1978); Michael Fishbane, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts* (Schocken Books; New York 1979); Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books; New York 1981); David J.A. Clines/David M. Gunn/Aland J. Hauser (eds), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOT Supplement Series 19; Sheffield 1982); Kenneth R. R. Gros Louis/James S. Ackerman (eds), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, II (Abingdon; Nashville 1982); Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Almond Press; Sheffield

literary criticism of the Bible".[18] This trend may be characterized as (i) paying close and respectful attention to the conventions of style and editorial arrangement of the Hebrew Bible;[19] (ii) positively appreciating the attempts by the historical-critical method to account for the literary complexity of the Bible;[20] (iii) being aware of the limitations of the diachronical approach to answer all the queries which the Bible's multiformal reality gives rise to;[21] (iv) reading the Bible as a synchronic unity notwithstanding the multiplicity of strata, chronological sequences, diversity of literary genres within the same canonical reality;[22] (v) viewing Genesis as a unity even though there exists multiplicity of literary genres, of units of different sizes, of elements of different contents material which call for some explanation;[23] (vi) defining Genesis as a self-contained unit even if it now stands logically inserted within a larger literary reality which is the Torah.[24]

1983); Leland Ryken, *How to Read the Bible as Literature* (Academie Books; Grand Rapids, Michigan 1984); Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana University Press: Bloomington 1985); Robert Alter/Frank Kermode (eds), *The Literary Guide to the Bible* (Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts 1987). One should include here the contributions in the review *Semeia*.

18. *Literary Guide*, 26. cfr. also Alter, *Art of Biblical Narrative,* 3-22.

19. "Perception of the stylistic and editorial arrangements of literary materials may thus bear on one's appreciation of both the modulation of textual sequences and the simultaneity of meanings which comprise biblical texts. For it must be stressed that stylistic conventions allow the voice of a text to speak on its own terms and according to its own arrangement. The more conscious a reader is of these conventions, the less likely will he be to subjectivize a text irresponsibly, the more likely will his reading tend towards a disciplined freedom: spontaneity within necessity", Fishbane, *Text and Texture*, xii-xiii. "By literary analysis I mean the manifold varieties of minutely discriminating attention to the artful use of language, to the shifting play of ideas, conventions, tone, sound, imagery, syntax, narrative view point, compositional units and much else....." Alter, *Art*, 12.

20. cfr. for instance Berlin, *Poetics*, 111-134.

21. Concerning Genesis J.P. Fokkelman wrote: "For at least two reasons Genesis, like other narrative books of the Bible, can be hard to understand. It is very complex, and it exhibits a baffling multiformity. The difficulties have not been diminished by two centuries of the so-called Higher Criticism, a historical-critical approach-an 'excavative scholarship' as it has been called – that subjects the text to serious redaction", "Genesis", *The Literary Guide to the Bible*, (eds R. Alter and F. Kermode) (Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts 1987) 36.

22. cfr. Alter, *Literary Guide*, 12-26; Northrop Frye, *the Great Code: The Bible and Literature* (New York 1982); P. Joseph Cahill, "The Unity of the Bible", *Biblica* 65 (1984) 404-411.

23. cfr. Fokkelman, *Literary Guide*, 36-53. cfr. Bruce T. Dahlberg, "The Unity of Genesis", *Literary Interprations of Biblical Narratives* (eds K.R.R. Gros Louis/J.S. Ackerman) (Abingdon, Nashville 1982) 126-133.

24. cfr. Dahlberg, ibid, and the discussion on the literary unity in Old Testament Narrative by Peter D. Miscall and others in *Semeia* 15 (1979) 27-50.

The foregoing outline synthesis of current scholarly research is meant to 'contextualize' the review of two important books on Genesis, that have been published quite recently. One has Yehuda T. Radday and Haim Shore as both authors and general editors: *Genesis: An Authorship Study* (Analecta Biblica 103; Rome 1985).

In struggling through this authorship study the biblical scholar has to jump over a number of hurdles. Probably he has to wrestle with inborn prejudice when he discovers from the back-cover that most of the writers thereof are not biblical scholars, but professionals trained in well different disciplines like mathematics, statistics, philosophy and psychology, statistical linguistics and computer studies. Biblicists are of course used to scholarly anthologies like *Festschriften*, yet this book is not an anthology notwithstanding the number of writers who fathered it. The subtitle to the book, *An Authorship Study in Computer-Assisted Statistical Linguistics* suffices to show that here we have the same material being approached from (five) different angles. The biblical scholar, though, must resist this temptation of shelving the book simply because it has not been penned by professional colleagues in the strict sense.

But there are two other difficulties to surmount. One can hardly escape the impression of unnecessary repetitiveness of materials in the book. Especially in Part Three where a series of different procedures are applied to the same material yielding identical results. The situation in which the contributors worked, together with certain methodological options, rendered a good amount of repetition inevitable. In the 'Acknowledgements' we read that for geographical reasons the team involved "never had opportunity to meet altogether, at the same time and place" so that the individual writers are in fact each responsible "only for the chapter or chapters where his participation is mentioned".

And this circumstance explains why twice we read the bibliography of scholarly works by the same authors where computer science has been applied to the Bible (pp. 13 note 30/45 note 2); again twice we are given an outline history of pentateuchal research (though from different perspectives), in Part One (pp. 1-9) and in Part Seven (pp. 229-231).

In the 'Interim Postscript' Yehuda T. Radday and Haim Shore account for much of the repetition especially in the Third Part. "Much of what is included particularly in Part Three it is true, could have been eliminated or shortened, had we not decided to let it stand for the sake of completeness and for the benefit of colleagues. Who knows whether they, infected by our belief that buried under the heap of digits, a hidden treasure lies of still untapped information, may not one day wish to base their research on our data and further exploit them" (p. 216). A satisfactory explanation, indeed, but the book remains cumbersome and tiring for reading.

But the chief obstacle for easy reading shall remain the algebraic formulations in which proceedings and results are given and which often fall beyond the grasp and interpretation of the uninitiated. The principal promoters of the project that flowered then in this book express their apology for what might be considered by some as a failure: "It is a fair guess that we have failed in the task we set ourselves right at the beginning, that is, to write readable prose and that we have often confused the reader who must have found some of the material submitted to him exoteric" (p. 215). Not that the prose is unreadable but the material proves difficult especially when the mathematical component predominates in the author's exposition. Even if he understands "the meaning of a dozen basic concepts" which statistical linguistics and computer science may be offering the reader in this volume, the biblical scholar who happens to fall outside the pail of the fortunate "computer-assisted literary researchers" (who by the way are contrasted by Radday and his team to "the more conservative-minded colleagues", p. 55 cfr. pp. 215-216) may still feel at a loss as he roams across forests of unscrutable algebraic formulae that grow on every section except the first and the last. The "Raw Data of Realizations in 96 samples of 54 Vareables" (Appendix 1.A) may indeed contain "a hidden treasure of still untapped information" (p. 216); but it is bound to remain untapped for the specialist in biblical scholarsip unless he enlists the services of any computer scientist to unscrew what is unscrutable for the ordinary reader.

But these initial difficulties notwithstanding, this 'prodigious amount of long lists, perplexing diagrammes and tiny percentages' (p. 216) does offer the biblical scholar much food for thought and he cannot afford to shelve the volume, especially if he is interested in the literary history behind the present shape of Genesis. The book comprises seven essays, each constituting an independent 'part' although cross-references do happen. Yehuda T. Radday and Haim Shore have written the main parts of the book and act as general editors as well.

Radday penned the introductory part (pp. 1-31) wherein he attempts to justify the resorting to a completely new approach to the question of the origin of Genesis. He starts with putting the problem in focus by delineating the history of pentateuchal research down from the early doubts about the book's homogeneity and mosaic genesis to the present state of the controversy. The perspective of this resumé is essentially Jewish ["the earliest *gentile* rejectionist" (p. 7)][25] and admittedly not prejudice-free ["I hope that the way the problem has been presented here does not reveal

25. Italics mine.

my own bias, which I admit, exists" (p. 10)]. The author underlines the element of subjectivity inherent to the approaches adopted so far (p. 9). This subjectivity quota in methods of study created a situation of empasse which evoked the need to develop a tool that would "maximize objectivity". Radday claims that as the problem of the unity of Genesis belongs essentially to the realm of philology (p. 11), the desired tool may be furnished by statistical linguistics. The primary aim of the Genesis Project which flowered in this volume has been to "try to quantify the case of homogeneity vs heterogeneity in Genesis by means of statistical linguistics, and take the 'text' as it stands' as the only unquestionable data one can be certain of. It aims at arriving at calculating the probability that one section, hypothetically originating in, say J was written by the same person to whom an E or P section is ascribed" (p. 13). This approach that has already been adopted with some success on three different parts of the bible,[26] basically consists in "counting the words' that is, in analysing each of the 20504 words of Genesis (leaving out composite toponyms and numerals from eleven to nineteen) and registering on the computer important information which includes details about their lemma, length in terms of phonemes, number and gender, bound prepositional prefixes, the definite article and the waw coniunctivum and consecutivum, bound possessive and objective pronominal suffices to nouns, verbs, prepositions and numerals; besides, on each word were given a detailed numerical code indicating the part of speech, a siglum to show to which of the three Documents J, E and P the word is attributed, and another siglum to indicate whether the word is found in the narrator's (N) description or in human (H) or in divine (D) direct speech. Of course, chapter and verse, and the number of the word within the verse figure among the data collected (pp. 16-17).

Two important operational decisions were taken before this mountain of data was fed to the computer. The first concerned which version of source criticism made by proponents of the documentary hypothesis was to choose; the lot fell upon "a more moderate version of Quellenscheidung", that proposed by E. Sellin[27] and which has been more or less followed by the *Encyclopaedia Judaica*.[28] The project promoters avoided to take into consideration the possibility of different layers within the same source. A

26. The author here refers to Y.T. Radday, *The Unity of Isaiah in the light of statistical linguistics* (Hildesheim, Gerstenberg 1973); id. and D. Wickmann; "The Unity of Zechariah in the light of Statistical Linguistics" *ZAW* 87 (1975) 30-55; id. and id., G. Leb/S. Talmon, "The Book of Judges Examined by Statistical Linguistics", *Biblica* 58 (1977) 469-499.

27. cfr. E. Sellin and L. Roth, *Einleitung in das Alte Testaments* (Quelle & Meyer; Heidelberg 1959).

28. (MacMillan; Jerusalem 1971) cfr. Table 1.1 on p. 20 of the present volume for the distribution of Genesis among the presumed sources.

second decision touching on method regarded whether the entire book of Genesis could be included within the research project given the possibility of different literary genres to co-exist in this book. The team decided to leave out only the creation pericope in Genesis 1, 1-2,3 and the poetical portraiture of the tribes in the future as found in Gen 49, 1-27. These two pericopes offer a different type of literature than the rest which is "cast" in some traditional form possessing a sort of rhythmical diction and obeying certain rules of composition" (p. 19). Genesis 14 is said to present "a special case" (ibid) even though it is included with the discussed text.

Two other procedural options were taken as the Genesis linguistic reality was being fed to the computer. As an "after thought" the researchers decided to distinguish between material belonging to the narrative voice (N) or to direct speech uttered by human (H) or divine (D) protagonists. Secondly, they partitioned Genesis sequentially into (I) the Prologue (Genesis 1-11), (II) the Main Body i.e. the patriarchal history (Gen 12-36), and (III) the Epilogue which means the Joseph Cycle (Gen 37-50). For an overview of the dissections of Genesis into Documents (JEP) and Sorts-of Discourse (NHD) in the three divisions one should consult Table 1.2 on p. 22. Taking into consideration the divisions into documents and sorts-of-discourse, the book was disected into nine cells which resulted of course to be unequally populated. In order to examine the possible similarity between cells as well as their own inner homogeneity each cell was further subdivided into 96 samples of about 200 words. "In each cell, the number of the pertaining words are pooled together as if they constituted a continuous text, with complete disregard to chapter and verse partitions" (23). As a result of this procedure some of the samples extend over almost half the book (nos. 90.91.96) while others cover less than one chapter (for instance sampes no. 17.18) (one should see Table 1.3 on pp. 25-26 which maps out the limit and characteristic of each sample: cfr. also Table 1.2 for the categories, subcategories and numbers of samples).

Next comes a discussion of author-specifying criteria. These criteria are language criteria which should be "countable and accurately counted" "preferably by the computer". They must be so minute and unobstrusive that the author himself remains unaware of their presence (for which reason these language phenomena have to be content-free, independent of each other, optional and facultative), should have previously been tested in writings of unquestioned homogeneity as to their use 'within' a writer before qualifying as discriminants between writings. "These criteria should not be confused with stylistic devices such as figures of speech and the like since these may intentionally be controlled by a writer" (p. 27).

Fifty-four of such criteria were selected to serve in this study (cfr. Table 1.4 on p. 30). The first ten criteria consider word length in terms of

phonemes. Nos. 11-16 are morphological criteria including nouns in construct and absolute state 'within the total number of nouns', verbs in *pa^{c}al, hiphil, nif^{c}al* and *pu^{c}al* forms. Then come three syntactical criteria (nos. 17-19) which comprise subordinative conjunctions, the definite article, and the conjunctional and consecutive waw (leaving out 'fine distinctions' which such waw requires in translation, p. 28). The remaining criteria are catalogued 'Transition Frequences', that is, transitions between word categories within the sum of all words (cfr. pp. 27-29 for a brief description of these criteria). Not all the fifty-four criteria employed in previous studies were relevant for this work on Genesis: eleven are not even found in Genesis (p. 29). It was the hope of the researchers that through those criteria they could describe "the language behaviour of any sufficiently long sample. What the optimal length of such sample is for the statistician to decide" (p. 29).

The present reviewer dedicated a rather long space for the first essay owing to the information it offers on the methodology adopted. But the contribution of the other scholars which we shall review more briefly, is no less important. Part two (pp. 32-57), for instance, written by Dieter Wickmann, a physicist, who teaches Mathematics and Statistics at the Technische Hochschule in Aachen, West Germany, constitutes somehow a corrective to the impression created by Radday's essay about the absolute objectivity of the method employed. The writer admits that in his exposition he tries "to prevent the reader from interpreting a statistical test, as an authoritiative battery of high-level mathematics which usurps the genuine domain of his individual judgemental freedom to choose his own risks and benefits. In short I have argued against formalistic ideology" (pp. 42-43). The subjective element in the entire decision taking process involved in a statistical test is a leitmotif in the first section of Wickmann's essay (pp. 32-46) in which the author discusses the philosophy of statistics, the basic concepts and problems in statistical decision-making. "A statistical judgement, in other words, a statistical test consists basically of two steps, the objective, or better, the inter-subjective, and the subjective" (p. 33). Statistics involves error probabilities and this leaves room for subjective judgement on the part of the reader. In applying the statistical decision pattern to Genesis the reader is bound to encounter the special difficulty of not having an objective criterion for evaluating the error probabilities. "Everyone has to assess the matter for himself and to weigh the risks and consequences of his possibly wrong decisions. One person, less inclined to rely on religious tradition will tend to attach to error probabilities completely different values than another who is closely and dutifully committed to what the Bible and its pre-critical commentators have to say on the authorship of Torah in general and of Genesis in particular" (pp.

40-44). For Wickmann the "subjective part... must precede the inter-subjective. This means to say that before looking at the results, the reader has to make up his mind as to what risk he is ready to wrongly rejectng the null hypothesis of homogeneity. The answer depends on his own, individual or rather intimate attitude to the problem of Genesis" (p. 46). But this would neutralize or at least narrow down the claim for absolute objectivity of the raw material itself of statistics.

The remaining pages (46-51) of this part is taken up by a technical description of the procedures used by the promoters of the project, as well as of the main results of the enquiry. According to Wickmann the chief result of this research project was that E and J Documents in Genesis "may well have been written by the same person" (p. 51).

By far the longest and perhaps the main contribution in this book is Part Three (pp. 52-190) entitled "Statistical Analysis of Formal Criteria", authored by Yehuda T. Radday and Haim Shore. This section of the volume picks up the subject from where the previous part leaves it: the authors describe a number of other techniques employed in this project, most of which used rather rarely in literary criticism and even less often with regard to Scripture. In the words of Radday himself "these recently developed techniques are so sophisticated that their verbal demonstration is inevitably highly technical and demands a certain familiarity, on the part of the reader, with statistical terminology and procedure" (p. 31).

They try to come to the aid of the layman by resumés (pp. 82, 85, 94, 98, 167, 178) which summarize at the end of the discussion of each technique described, its aims and results. This essay is essentially made up of four subsections: after an introduction into the character of the study project and its methodology (pp. 52-73), the authors embark on a detailed analysis of what they term 'Phase I' of their project, which consisted essentially of a statistical evaluation of current hypotheses (pp. 73-122), that is, whether there exists a linguistic basis for the three divisions JEP, NHD, and I II III. The third subsection (pp. 122-179) covers 'Phase II' of the project: this subsection the authors entitle "An exploratory Journey into Genesis"; here they aimed at detecting groups of samples which are akin to each other by virtue of their common linquistic properties (for a short description of the two phases of the work, cfr. pp. 181-187). The last subsection is taken up first with the conclusions of each phase (pp. 182-185) and then with the final results of the research (pp. 189-190).

Radday collaborated with Moshe A. Pollatschek in the writing of Part Four which discusses "vocabulary richness and concentration" (pp. 191-214). This enquiry, aimed at complementing the preceeding approaches to the study of the unity of Genesis, concentrates on the lexical corpus of the book (p. 192). The theoretical apparatus is first presented (pp. 192-202)

wherein the several parameters for measuring vocabulary distribution in literary texts are briefly expounded. In the course of this exposition the authors table in the 'Frequency Profile of D' (p. 193) as well as the hapaxlegomena and personal names in JEP (p. 193).

To measure vocabulary distribution in Genesis the authors fell for the theoretical distribution developed by H.S. Sichel (cfr. pp. 196-200 for details). The vocabulary of Genesis was examined by the team in two dimensions, dividing the test in NHD and in JEP. Each category was then subdivided into two subtexts. Applying the Sichel distribution system to the word inventories of NHD (pp. 202-205) three interesting facts emerged:

(i) vocabulary richness and concentration in Genesis[29] are not negatively correlated (p. 202: cfr. figure 4.3 on p. 203). Concerning the vocabulary in NHD the team members noticed low richness and low concentrations in N, low richness and high concentration in H, high richness and high concentration in D (pp. 202-204).

(ii) The vocabulary behaviour of the three Sorts-of-Discourse do not overlap to all.

(iii) This behaviour of the vocabulary in NHD is consistent throughout the book. "In Genesis.... we meet.... three manners of writing, each neatly distinquished from the other, each consistently emanating from a different Sorts-of-Discourse and each most appurtenant to the Sort-of-Discourse from which it stems. This seems to us an outstanding and almost inexplicable literary fact" (p. 204). When discussing the consistency of NHD regarding vocabulary distribution the authors comment that this diversity in vocabulary behaviour in NHD that cut across JEP in Genesis argue against the Documentary Hypothesis (p. 205).

Applying the same parameter to JEP (pp. 205-214) the team discovered P's vocabulary to deviate from JE's especially in vocabulary richness (pp. 206-207). They found that this detail was due mostly to the presence in P of Hapaxlegomena of which, though, 45.97% are personal names – cfr Table 4.2 on p. 193. Concerning vocabulary concentration Radday and Pollatschek listed the twenty most frequent words in both JEP and NHD (Table 4.3 on p. 208); intrigueingly enough the team discovered that among the ten mostly recurring words in P do not figure any *mots de structure* like

29. Perhaps one should not forget an important distinguo made by the authors: "..... the measures of concentration and richness of vocabulary have nothing to do with the choice of a specific kind of words. Such choice is very much under the writer's control, but vocabulary richness and concentration are quantitative characteristics which he can hardly be aware of..... studies of vocabulary to this effect are also so rare in professional literature that none can be adduced to evidence the claim of unawareness, although, we feel, common sense would confirm it" (p. 204).

conjunctions, prepositions, and similar particles. This in contrast to the JE divisions. And this threw some light as to what P might have been before it was integrated into the textual reality which is Genesis. "If therefore, P in its original form contained, exactly like J and E, variegated literary genres, it must or should also have contained the indispensable amount of *mots de structure*. If this was not the actual case.... it can only be due to the fact that the segments earmarked P's in Genesis.... are a biased selection from the hypothesized original P Document. The latter, as conceived by critics, can hardly stand on its own feet, so to speak, and owes its survival in fragments to the tendentious treatment of the text" (p, 210). The authors do not disclaim the existence of P but suggest that we attribute the P sections of Genesis to the same author of J and E (p. 210; cfr p. 214).

The volume under review treasures a surprise for the reader in Part Five (pp. 215 – 217). For when the statistical investigation comes to an end, he finds a personal note from the leaders of the team that has written this book. This 'interim postscript' voices the writers' apprehension at their failure to express adequately the dozen basic concepts behind statistics and statistical analysis. This declaration verges on the apologetic in its insistance on the suitability of their approach to the problem of the Genesis origin, even though short-comings are not swept under the carpet.

This strange apologia serves another purpose, though, because it reiterates the conclusions to which the team's research led to. The Documentary Hypothesis, which has been the target of their manouvres, has been weakened indeed by the results of the authors' computations, but not vanguished. Not only so. The issue of the Genesis literary history has been complicated since its language behaviour resulted to be not uniform and it stands now on biblical scholars and Literarkritiken *to interpret* this fact. Another element of multiformity within Genesis is the style changes from one division to another; "whether one has reason to ascribe these variations to multiple authorship or whether they are necessitated in accordance with the theory of literature and discourse is not for us to determine. Personally, we feel like favouring to second alternative, against the first" (p. 216). Of course this constitutes an *interpretation* of the data available, reflecting subjective choices far removed from the "uncompromising objectivity" which allegedly guided this research project (p. 191).

Once the Documentary Hypothesis is thrown out as the only plausible explanation of how Genesis came about, one is left with an enigma in hand. "To be sure there is no denying that what has been presented here does not deliver the *coup de grâce* to the Documentary Hypothesis. For this, the number of tantalizing puzzles in Genesis all commending that hypothesis, is too great. They are not even touched upon, let alone solved, in our work,

dealing, as it did, with the overall nature of language habits and no more" (p. 217).

The researchers end their explanation in the certainty that "Genesis will continue to be a rich field for research"; the team expresses its sincere hope that their work will supply research "with some new fertilizer" (p. 217).[30]

Critique

How are we to evaluate this book? What contribution has it made to the discussion of an old problem, the origin and literary history of Genesis? Where to situate this contribution within the context of current pentateuchal research? And how can this volume be of use to biblical scholars, especially to those who happen not to have joined the fold of the computer-assisted?

(a) Classification tend to be minimalistic; yet they are useful to situate research contributions within wider currents of thought. The present reviewer believes we may classify this book with the creative movement within the conservative trend of research mentioned by McConville.[31] This not withstanding the novelty of the "radically new, modern method, the employment of computer and statistical Linguistics" (Avant-propos by the Publishers). The conservative stance of at least the co-ordinators of the project and the main contributors to this book, comes out clear in the rather biased presentation of the history of pentateuchal research in Part One, and in the 'personal' interpretation they give the linguistic elements in Genesis that would testify to the possibility of multiple authorship. Radday and Shore opted for an unitarian reading of Genesis (p. 216) without, though, espousing the cause for mosaic authorship (p. 190).

(b) As the object of this research project has been "an investigation into the so-called literary sources of the Pentateuch in so far as they are found in the Book of Genesis" (David Noel Freedman in the Preface), that is, "the Documentary Hypothesis, subscribed to if not by orthodox scholarship, then by scholarly orthodoxy" (p. 216), the usefulness of this volume on this score for biblical scholarship is undermined by a number of factors:

(i) We have seen how recent scholarship has steered away from the Documentary Hypothesis as an instrument of analysis and interpretation.

30. As the last two Parts offer "overall appraisals" of the contents of the statistical research" (p. 31), their contribution shall be used in the ensueing critique of the volume.
31. "The Pentateuch today", 5.

To quote Thomas L. Thompson's most recent monograph: "Traditionsgeschichte has ignored both the implications of the documentary hypothesis and its fundamental opposition to a history of traditions and their forms. As a result, the documentary hypothesis has become a creed empty of substance, something which students learn in their early years of study. It is no longer a tool used by scholars to analyse or clarify a text".[32] In such state of affairs the present research resembles very much a post mortem examination of a corpse aimed at establishing whether it has ever been animated.

(ii) Anyone with the minimum of experience with pentateuchal source criticism will know that there is hardly one text in Genesis which is attributed purely and simply to one document or source alone. Touches, if not levels, from later redactions are often detected. A quick perusal of C.A. Simpson's *The early Traditions of Israel. A critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*[33] will suffice to prove the point. This lack of a clear-cut version of the Documentary Hypothesis imposes on whomsoever wishes to use computer for studying JEP in Genesis, for instance, to employ programmes with various shades of certainty. In his review of this volume Eep Talstra comments: "It might have been wise and also have done more justice to several versions of the Documentary Hypthesis.... if one had either accepted a lot more uncertainty as a peculiarity of several texts, or had omitted the more complex texts from the statistical procedures".[34] Radday and his colleagues opted instead for a more rigid version of the Documanetary Hypothesis, acknowledging simply J E and P (pp. 17-19); this option renders their research even less useful as the documentary hypothesis they work to test is only an abstraction.[35]

32. *The Origin Tradition of Ancient Israel*, 49.
33. (Oxford 1948).
34. "Genesis Bit by Bit" *Biblica* 67 (1986) 559.
35. Stephen L. Portnoy and David L. Petersen raise another objection to the Documentary Hypothesis as represented in this volume. "When Genesis 37-50 are entered as examples of putative sources, and this despite the fact that many scholars now think the J and E sources may not be distinguished in the Joseph novelette, the statistical testing of the documentary hypothesis necessarily provides results which appear to falsify the overall hypothesis", "Genesis, Wellhausen and the Computer: A Response", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 96 (1984) 424, which article has been a response to another by Y. T. Radday, H. Shore, M. Pollatschek and D. Wickmann entitled "Genesis, Wellhausen and the Computer", *ZAW* 94 (1982) 467-481 (cfr. also Y. T. Radday and D. Wickmann in *ZAW* 87 (1975) 30-55). For the team's results on the source criticism within the Joseph Story cfr. p. 104-187. For a modern scholar who believes that the Joseph story forms basically a unit where "repetitions belong to the story's sytlistic repertoire and do not serve source distinctions or value judgements on successive editions" cfr. George W. Coats, *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature*, I, *The Forms of the Old Testament Literature* (W.B. Eerdmans; Grand Rapids, Michigan 1983) 264.

(iii) The conclusions themselves to which the research team arrived will not recommend this volume for reference work for the years to come. The Genesis Project aimed at unknoting the Documentary Hypothesis in Genesis by analyzing its language on the phonological, morphological, syntactical and lexical levels. Without entering the discussion as to whether such analysis suffices to resolve authorship questions,[36] the present reviewer believes that the results of the team's research make the reader no wiser as to how Genesis came about. In brief the authors of this book concluded: (A) that "the Jahwist and the Elohist were each other's alter ego" (p. 186). "The equation J = E is founded on quantitative and unassailably objective data" (p. 189).

The authors admit that the fact that J and E coincide is no novum in biblical scholarship which often indicates parts of Genesis as JE; Radday and his colleagues question also this siglum which "still implies that these main sources are indeed distinct in other places". "It was this latter motion that was revealed to stand on shaky ground" (p. 190).

(B) But what could be said of J and E was inapplicable for P. "P is a source apart" (p. 189). In other words "Language behaviour in Genesis is indeed not at uniform" (p. 216).

And this requires interpretation. For the authors of this book these signs of non-conformity within Genesis "are more easily explained by arguing *ex genere scriptorum* than by arguing *ex auctore*" (p. 189 cfr. p. 216). The fact remains that the quintessence of the team's endeavours is that "the Documentary Hypothesis.... is not demolished, but severely wounded by the results of our computations" which means that modern scholarship remains where it was with this book concerning the literary history of Genesis.

(c) The above negative evaluations of the volume's contribution to the discussion of the Genesis literary history may have created the impression that for the present reviewer this volume carries no value at all. This is a false impression for prabably in the linguistic field this book does contain "a hidden treasure of still untapped information", "buried under the heap of digits" (p. 216). In this paper one line of study will be indicated where this information about the linguistic behaviour of Genesis shall be most welcome.[37] There is the three-partite division of Genesis into: I the 'Urgeschichte' (chs 1-11) which the team identifies with the Prologue of Genesis: this covers 19% of the whole; II, the Patriarchal History (chs 12-36) wherein Radday and his colleagues see the main body and which

36. For this see Talstra, "Genesis Bit by Bit", 558-559.
37. Another possible line of research concerns the Sorts-of-Discourse partition of Genesis. On this cfr. the contributions of Chaim Rabin (pp. 218-224) and that of Shemaryahu Talmon (pp. 225-235), as well as the criticisms of Talstra (pp. 557-564) and Portnoy/Petersen (pp. 423-424).

constitutes 52% of the first book of the Torah; III, the Joseph Cycle (chs. 37-50) which is Genesis' Epilogue taking 31% (cfr. p. 21). The research on the language of Genesis has demonstrated that "Division I comported itself linguisticially unlike Divisions II and III" (p. 184). How are we to explain this important variation? Can we attribute this distinction to the difference of the Sorts-of-Discourse present in Division I on the one hand and II and III on the other? While in Divisions II and III the narrative voice (N) shares space relatively equally (53% and 56% respectively) with direct speech, it predominates in Division I (74%). The other 47% of Division III is taken up by human speech (H) while in Division II H occupies 34% with divine discourse (D) covering only 10%. The next relevant portion in I is made up of D (21%) with H offering only 5% (cfr. p. 232 for these figures). If we take the distictions between N and H/D and those between H and D drawn by Rabin (pp. 219-222), we may be justified in asking whether the distinctions between the divisions is not due to the Sort-of-Discourse that predominate in them.

Unfortunately, Radday and his colleagues do not pursue this line of thought. Rabin himself fails to take into consideration the vocabulary variations between the three divisions. Instead in their search to buttress the distinction between the Divisions the authors draw from the literary field; they point to the characterization pattern in the three divisions: "We have spoken of the distinctive traits of the three Divisions. What we referred to was that typology characerizes Division I, that there is gradually increasing individuation in Division II and true life portraiture in Division III. Put differently, content and its presentation range from the quasi-mythical to the semi-heroic to the fully human" (p. 184 cfr. p. 216). Two comments: (i) methodologies here got mixed up;[38] (ii) this is where the influence of Radday's essay on chiasmus in the Hebrew Bible is most clearly felt.

But these methodological mishaps apart, the discovery of the linguistic distinction of the three divisions may be of great use to those scholars who follow the track indicated by R. Rendtorff and study Genesis by narrative blocks which Rendtorff himself termed "grössere Einheiten" 'larger units'.[39] Thompson[40] discovered no less than four such larger units in Genesis, units which he identifies with a particular genre which he called the 'traditional complex-chain narrative', "an ancient narrative genre, a specific type of oral or literary unit. It has its own beginning and end, its own theme, and its own plot-line (i.e. its own developmental direction),

38. cfr. Talstra, "Genesis Bit by Bit", 558-559.
39. *Problem des Pentateuch*, 19-28. For details cfr. note 11. In pp. 29-79 Rendtorff discusses the patriarchal narratives as an example of a 'larger unit' within the context of the Pentateuch.
40. *Origin Tradition*, 155-172.

which enables it to exist as a literary entity, and to have a life of its own, independent of both its context and the narrative materials from which it is formed. The traditional complex-chain narrative is not an editorial or a redactional structure, but a type of literature in its own right: one of the ways in which ancient Israel told long stories".[41]

Scholars who like Thompson will take Rendroff's suggestion[42] to concentrate on these larger units in order to discover their particular character and literary dynamics, shall surely appreciate Radday's research on the language fabric of the individual Divisions, even though these latter are sometimes wider than the larger units thematically delineated by Rendtorff's disciples.

A similar *cantata* is offered in the monograph on Genesis to be reviewed here, Gary A. Rendsburg's *The Redaction of Genesis*.[43] This small book has as its major goal, positively "to describe the literary technique of the redactor of Genesis" (p. 107), negatively, to emass literary evidence in the so-called 'redactional structuring' which would weaken the Documentary Hypothesis as an explanation for the present form of Genesis.

This 'slender .... and not wholly original' volume (p. XI) consists of an introduction and seven chapters (besides preface and index of biblical passages referred to in the book). In chapter I through V Rendsburg discusses the 'redactional structuring' of five different units of Genesis: the primeval history (chapter I), the Abraham cycle (chapter II), the Jacob cycle (chapter III), parts of Genesis which link the story of Abraham to that of Jacob, and the Jacob cycle to the Joseph story (textual elements the author terms 'the linking material') (chapter IV), and the Joseph story (chapter V). In the introduction (pp. 1-6) Rendsburg lays out "the background of this endeavour and the principle methods by which the material is presented" (p. 6); the relationship of the redactional structuring in Genesis to the Documentary Hypothesis is examined in chapter VI (pp. 99-106), while in chapter VII (pp. 107-120) the author argues for a Davidic-Solominic redaction of Genesis.

In his introductory chapter Rendsburg starts with locating his monograph within that current of biblical research we termed 'the new literary criticism'. "The present volume builds on the groundbreaking work

41. Ibid., 156-157.
42. cfr. "The Future of Pentateuchal Criticism", 5-7.
43. (Eisenbrauns; Winona Lake, Indiana 1986).

effected by these authors, and hopes to further their efforts in demonstrating the gain which literary analysis of the Bible can yield" (p. 2). He focuses in a special way on the contribution of a small number of exegetes who approached parts of Genesis structurally: Michael Fishbane's "Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen 25, 19-35,22)";[44] Jack M. Sasson on Genesis 1-11: "The 'Tower of Babel' as a clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Gen 1-11,9)"[45] (from this author Rendsburg borrows the basic term/concept 'redactional structuring' which means the "literary schema used by the compiler" p. 3); Umberto Cassuto's second volume of his Genesis commentary *From Noah to Abraham*[46] and Nahum M. Sarna's commentary *Understanding Genesis*,[47] which furnished the author with intuitions on the Abraham Cycle. These authors provided Rendsburg with the groundwork upon which he built his own research. "In the pages that follow I accept the basic conclusions of these scholars. Occasionally I have made adjustments to their work and always I have greatly expanded their ideas and multiplied their examples" (p. 3).

The introduction is also important for the delineation of Rendsburg's method of work. In his analysis of each cycle the author would (a) present the overall structure within the unit; (b) review the manner in which the corresponding elements of the structure correlate through the use of theme words, parallel ideas, motifs and story lines, all of which 'connect the matched units as a group' (p. 4), and which he lists versewise; (c) examine the significance for the structure as a whole of the two texts in the unit 'upon which the entire cycle pivots' (p. 5); (d) pass under review elements like catchwords that serve to link successive units, acting "as bridges which aid the linear flow of the cycle from unit to unit" (p. 5); (e) point out critical problems that in his opinion disappear in the light of the literary analysis undertaken; emphasis is here put on the implications of redactional structuring for source criticism especially as proposed by the Documentary Hypothesis.

In the five chapters that follow Rendsburg discusses the redactional structuring in the four large units of Genesis as well as in the linking material. For the primeval history he accepts not merely the general consensus that it constitutes "an integrated unit", but also Sasson's

44. *Journal of Jewish Studies* 26 (1975) 15-18, reprinted with some changes in *Text and Texture*, 40-62 (cfr. note 17 for details).
45. In *The Bible World: Essays in Honour of Cyrus H. Gordon* (ed. G. Rendsburg) (New York 1980) 211-219.
46. (Jerulsalem 1964).
47. (New York 1966).

hypothesis about the basic structure that makes of the ten episodes in Gen 1-11 one unity: "two matching sequences", each containing five sub-units: A (1, 1-3,24) and A[1] (6, 9-9,17), B (4, 1-16) and B[1] (9, 18-29); C (4, 17-26) and C[1] (10, 1-32); D (5, 1-32) and D[1] (11, 10-26); E (6, 1-8) and E[1] (11, 1-9). One should note that in the second set the fourth unit (D[1]) comes after the fifth (E[1]). "The stories are duplicted not only regarding theme and general story line, but key vocabulary items or theme-words in the individual units are repeated to highlight the method of compiliation" (p. 8).

With regards to the Abraham Cycle Rendsburg builds his analysis upon Cassuto's intuition that it is made up of ten stories, each speaking of a separate trial through which the patriarch had to pass: these episodes are arranged in chiastic parallelism. The Abraham narrative extends from 11, 27 through to 22, 24; in this concentric stracture A (11, 27-32) corresponds to A[1] (22, 20-24), B (12, 1-9) to B[1] (22, 1-19); C (12, 10-13, 18) to C[1] (20, 1-21, 34); D (14, 1-24) to D[1] (18, 16-19, 38); E (15, 1-16, 16) to E[1] (17, 1-18, 15). The last two texts are the centre of the structure. To buttress this deliberate structuring of the Abraham narrative we find in the second half of the structure two new onomastic entries: Abram/Abraham, Saray/Sarah as well as Yhwh/Elohim (pp. 46-47). "The compiler has artfully created a palistrophe" (p. 45).

Rendsburg's treatment of the Jacob cycle "is in large part merely a rewardng or reorganization" of Fishbane's study (p. 54). Fishbane was the first to recognize that this cycle, described as "unquestionably a masterpiece, well-conceived, brilliantly constructed and expertly executed" (p. 67), reflects a deliberate symmetrical structure in which the compiler has organized the twelve individual units into reverse sequences (p. 66). Rendsburg introduces only two slight variations into Fishbane's schema (p. 52 note 3) which reads as follows: A (25, 19-34) corresponds to A[1] (35, 1-22), B (26, 1-34) to B[1] (34, 1-31), C (27, 1-28, 9) to C[1] (33, 1-20), D (28, 10-22) to D[1] (32, 1-32), E (29, 1-39) to E[1] (31, 1-54) with the fulcrum being F (29, 31-30, 24) and F[1](30, 25-43).

The discussion on the 'linking material' occupies a chapter on its own (IV). Rendsburg describes Gen 23, 1-25, 18 and 35, 23-36, 43 as hodge-podges of material culled from various sources. "But even here our compiler was able to evince a redactional structuring. Just as each cycle consists of matching sequences, so these two sections are conceived along parallel lines" (p. 71). The 'systematic design' consists of A (23, 1-20) which unfortunately has no corresponding text, B (24, 1-67) which corresponds to B[1] (36, 1-5), C (25, 1-6) to C[1] (35, 23-26), D (25, 7-11) to D[1] (35, 27-29) and E (25, 12-18) that corresponds to E[1](36, 6-43). Rendsburg speaks of 'imperfections' in the pattern in the sense that A has no matching text while B[1]'s location in the structure does not parallel that of B. In the unit-by-unit

survey that ensues (pp. 72-77) Rendsburg attempts to explain the difficulties encountered by the compiler. "The flow of the Abraham and Jacob cycles could not be accomplished here given the long lists which dominate 23, 1-25, 18 and 35, 23-36, 43, especially the latter. Nevertheless a redactional structure is achieved" (p. 72).

Chapter V offers perhaps the most original contribution by the author in this monograph: Rendsburg's discovery and discussion of redactional structuring within the Joseph story. The reader should remember how the author arrived to discover this schema within this unit: "Once it was determined that the first three cycles reveal a purposeful literary structure, the search for such a pattern in the one remaining cycle became an obvious task" (p. 3 cfr. p. 79). Rendsburg could quote several scholars who insisted upon this section of Genesis as being a unity (p. 79), but none to indicate the presence of a structure. The schema he discovers within Joseph story is again a concentric pattern which includes the "material in which he (Joseph) is absent or nominally present", that is, 38, 1-30 and 49, 1-28 which Rendsburg term 'interludes'. "The result is a neatly constructed palistrophe in what is a remarkably united story" (p. 80). This palistrophe consists of A (37, 1-36) corresponding to A^1 (49, 29-50, 26), B (38, 1-30) to B^1(49, 1-28), C (39, 1-23) to C^1(47, 28-48, 22), D (40, 1-41, 57) to D^1 (47, 13-27), E (42, 1-43, 34) to E^1 (46, 1-47, 12), F (44, 1-34) to F^1 (45, 1-28). "As with the Abraham cycle and the Jacob Cycle, the Joseph story builds to a pivot point after which the themes and stories are repeated in reverse order" (p. 80).

For the purposes of this paper chapter VI entitled 'Redactional Structuring and Source Criticism' is the most pertinent. According to Rendsburg the previous five chapters of the monograph have demonstrated conclusively "that the stories of Genesis are aligned not in ad hoc or haphazard manner, rather along well-conceived and deliberate lines" (p. 99). And though we cannot see clearly the motivation for this redactional structuring we have got an insight into "the modus operandi" of the individual who was responsible for the final shape of Genesis (p. 100). All this cannot but involve talk on the Documentary Hypothesis. Rendsburg accepts Fishbane's cautious judgement that recognition of redactional structuring does not a priori militate against the conclusions of the JEDP theory, but prefers Cassuto's more negative stance against the theory: "..... it must be admitted that wherever the basic unity of a section can be established the Documentary Hyphthesis can be called into question. This is even more the case when specific evidence can be forwarded to show the failing of this school of source criticism" (p. 102). He then quotes the example of Gen 12, 1-9 and 22, 1-19, listing a number of themewords and other parallels which remain quite difficult to explain "if one retains the JEP source analysis of Genesis. The evidence points to one author for these two units" (p. 103).

He then culls other examples from other matched units (pp. 103-104) and considers the "nexuses which bridge successive units" (p. 105). "All this material demonstrates how attention to redactional structuring greatly weakens the Documentary Hypothesis, indeed according to the present writer, renders it untenable" (p. 104). The general conclusion of the book in this regard reads as follows: "there is much more uniformity and much less fragmentation in the book of Genesis than generally assumed. The standard division of Genesis into J, E and P strands should be discarded. This method of source criticism is a method of an earlier age, predominantly of the 19th century. If new approaches to the text, such as literary criticism of the type advanced here, deem the Documentary Hypothesis unreasonable and invalid, then source critics will have to rethink earlier conclusions and start anew" (p. 105). Rendsburg is not thereby arguing for unitarian authorship "for there clearly remain different sources and variant traditions". "But, we must posit one compiler or collator for the Primeval History, one for the Abraham Cycle, one for the Jacob Cycle, and one for the Joseph Story. Whether these four compilers are the same person – in which case we can posit a single editor for the whole book of Genesis – or not, is a question which cannot be answered. But given the systematic working of the entire redactional structure, this would not be a different conclusion to reach" (p. 106).

In his argumentation in chapter VII for a Davidic-Solomonic redaction of Genesis Rendsburg relies heavily upon Benjamin Mazar's study, "The Historical Background of the Book of Genesis",[48] especially where he mentions allusions in Genesis to historical facts and events (pp. 107-111); but he draws upon his own research when he bases his arguments on the antiquity of the Genesis material (pp 114-166), and on literary and linquistic considerations (pp. 116-119). "The mass of evidence very clearly supports a redaction for the Book of Genesis during the United Kingdom. The historical allusions adduced mainly by Mazar, various indications of the book's antiquity, the literary style, and the linguistic data all merge in the Davidic-Solomonic era" (p. 119).

Evaluation

(a) Together with the elegance of its printing and the clear and simple presentation of its material this monograph has another service to

48. *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969) 73-83.

recommend it: that it brings to easy access the works of four scholars who share a common characteristic: sensitivity to structures and overarching structures as compositional elements within the "four great cycles" (p. 1) that make up the Book of Genesis.

(b) Post-Wellhausenian historical-critical scholars who consider a synchronical analysis of texts as a necessary pre-condition for diachronical reconstruction, may find this monograph useful in their attempt "to understand the intentions of the respective collectors, traditors and interpreters who shaped these different groups of texts".[49] Provided, of course, they pay due attention to a number of methodological issues we are going to raise in this review. For, indeed, the discovery of global and minute structures may lend an insight into the modus operandi of the individual/s responsible for the final edition of these 'larger units' as well as of Genesis as a whole. This compositional technique served authors/compilers very well to build the so-called "narrative analogy" "which invites the reader to read one story in terms of another".[50] Yet, that discovering the narrative's location within the persumed overarching structure does not suffice to exhaust all the possibilities for interpreting a text, becomes clear when one compares Rendsburg's discussion of Gen 38 (pp. 83-86) to Alter's fine exposition.[51] Rendsburg's work reminds the present reviewer of another monograph, written more than thirty years ago, Enrico Galbiati's *La struttura letteraria dell' Esodo*,[52] and of the reaction of another important literary critic, Luis ALonso Schökel's to Galbiati's contribution: "Prefiero aprovechar alguno de sos elementos, manteniendo la flexibilidad y, sobre todo, una atencion explicita a los valores esteticos".[53]

(c) The present reviewer still cannot comprehend how Rendsburg on the one hand subscribes to the view that "it is possible that the Genesis compiler merely took the J, E and P materials, and edited them in a manner to produce the corresponding sections" (p. 101), and on the other hand admits "that wherever the basic unity of a section can be established the Documentary Hypothesis can be called into question" (p. 102). (One persumes that the author by 'basic unity' here means 'redactional unity'). In his view the

49. Rendtorff, "Future", 5.
50. Berlin, *Poetics and Interpretation*, 136.
51. *The Art of Biblical Narrative*, 3-12.
52. (Rome 1956).
53. *Estudios de Poética Hebrea* (Juan Flors; Barcelona 1963) 318.

numerous theme-words and other parallels between Gen 12, 1-9 and 22, 1-19 become "extremely coincidental and much too difficult to explain if one retains the JEP source analysis of Genesis. The evidence points to one author for these two units" (pp.102-103).

This is perhaps the only case in Rendsburg's book where the word *author* instead of *compiler* or *collator* is used. For Rendsburg seems interested only of the final stage of the redactional process which ultimately resulted into the present-day Genesis. Of course he is aware that compilation or collation implies pre-existing "different sources and variant traditions" (p. 106). So that one cannot but marvel on what footing stands his statement that "attention to redactional structuring greatly weakens the Documentary Hypothesis, indeed according to the present writer renders it untenable" (p. 104). Rendsburg does not make it clear on which level he means (synchronic or diachronic) when he states emphatically that "there is much more uniformity and much less fragmentation in the book of Genesis than generally assumed" (p. 105). Diachronically speaking, redactional structuring as expounded by Rendsburg leaves space for the Documentary Hypothesis as it does for any other explanation of the Genesis origin. Even the strong case he builds for single *authorship* in Gen 12, 1-9 and 22, 1-19 does not exclude the possibility, given the technique of allusion, that an Elohist living several decades after a Jahwist, "adopts the language of the earlier writer to define (his) own allied but somewhat different meanings.... Such intertextual play occurs repeatedly in the Hebrew Bible, drawing its disparate elements into a certain mobile, unpredictable unity".[54] In discussions of this kind one should pay attention not to fall into the trap of mixing up the levels on which he is approaching Genesis. And all this leaves the present reviewer wondering what to make of Rendsburg's statement that "if new approaches to the text, such as literary criticism of the type advanced here, deem the Documentary Hypothesis unreasonable and invalid, their source critics will have to rethink earlier conclusions and start anew" (p. 105). With Rendsburg's monograph the last word upon the Documentary Hypothesis has definintely not been pronounced yet.

(d) The present reviewer would not quarrel with Rendsburg upon the rather early datation in the Davidic-Solomonic era for the last stage

54. Alter, *Literary Guide*, 14. One should note that Alter was speaking about the Book of Rut vis-à-vis Genesis 12, 1-9.

of the redactional process which resulted in Genesis. Yet even this essay raises a number of methodological problems: (i) One may understand the desire of the writer to limit himself to an exposition of his own position; yet a mere passing reference to that current of research which locates the final redaction within a more recent time framework would not have been out of place. Besides, from the reference works mentioned or quoted in the essay, one cannot but get the impression that Rendsburg's reconstruction of the historical context in which Genesis is supposed to have been edited is based upon research carried out some three decades ago. No one would call in question the validity of a work simply because more recent literature appeared in the meantime; but if Rendsburg is in dialogue with contemporary scholarhship, he should have engaged some more recent works. (ii) Suppose one accepts as cogent the claim about the historical allusions present in several *individual* Genesis stories; does this necessarily mean that these stories formed part of their present literary context already by the time of early monarchy? Are we really sure that here does not subsist a fundamental confusion between authorship and editorship? (iii) Once you hold Genesis or at least the larger sections in Genesis as literary units, you cannot argue for a certain datation of its/their redaction from a number of details that presumably allude to the period in question; you have to establish the relevance of the entire unit to that historical situation. For instance what special message could Gen 17 with its emphasis on circumcision have for the Davidic era?

(e) Rendsburg's method of analysis of the biblical text merits closer scrutiny; in this paper we shall concentrate on his research upon the Abraham narrative.

(i) The strong correspondence between Gen 12, 1-9 and 22, 1-19 led Cassuto and hence Rendsburg to posit the end of the Abraham narrative with Abraham's sacrifice of Isaac. "Obviously there is more material about the patriarch's life, but it is not central to his spiritual odyssey" (p. 50). This material (23, 1-25, 18) Rendsburg term 'linking material' which he discusses in a separate chapter (IV). Cassuto and Rendsburg are not alone to define the closing of the Abraham Cyclye at Gen 22, 1-19 or at most with the ensuing genealogy (22. 20-24). There is Radday in his study of chiasmus in the Hebrew Bible who follows Cassuto's intuition about the ten tests undergone by Abraham and reads within this

unit a concentric structure the extremities of which are constituted by 12, 1-9 where Abram renounces his past and 22, 1-19 where he renounces his future.[55] But there is also Dixon Sutherland who in his short article "The Organization of the Abraham Narratives"[56] follows J.P. Fokkelmann's observation on the Jacob cycle having 'an outer frame' in the genealogies, suggesting that this could have been the case in the Abraham promise cycle. All would agree that 11, 27 constitutes the introduction of the Abraham cycle. For the conclusion, if "Fokkelmann's analysis is correct.... the compilers may have arranged the close of the narrative cycle not around death but around genealogies".[57] They follows a short discussion of several factors that indicate that the Abraham promise cycle should not be concluded with the death of Abraham.[58]

Notwithstanding the obvious advantage of this hypothesis in highlighting the role of texts B/B[1] in Rendsburg's schema as foundation stones of the whole structure (cfr. p. 43), and with all the strength of Sutherland's argumentation to end the Abraham narrative at 22, 24, from the literary point of view the Abraham narrative would be left hanging in mid-air. For a whole string of important questions [vis-à-vis the plot which is essential to posit if one chooses to read the Abraham narrative as a literary (however redactional) unit] remain without an answer if the story terminates with Abraham's return to Beersheba after the ordeal of Mount Moriyyah (22, 19). For instance. Now that Abraham has left the scene how are God's promises about the patriarch's descendants to be fulfilled? Or, there is the question about Sarah: what happened to her? What happened to Abraham himself? Have Isaac and Ishmael, Abraham's sons, become eternal enemies? The answers to these queries are all given in 22, 20-25, 18. When approaching the narratives of Genesis one should never forget the principle that derives from the so-called laconism of these narratives,[59] namely, that every detail, however minute, must have its explanation in the literary dynamics of the unit under discussion. The mention of Nahor and Milcah in 11, 29 offer a clear example of the truth of

55. "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative", 104.
56. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983) 337-343.
57. "Organization", 338.
58. Ibid, 338-339.
59. Cfr. William McKane, *Studies in the Patriarchal Narratives* (Handsel Press; Edinburgh 1979) 31-36.

this principle.[60] The fact that 22, 20-25, 18 wind up a number of narrative threads which otherwise remain loose prove that these texts are conceived by the author/compiler as the conclusion of the Abraham narrative and not simply as linking material.

(ii) Rendsburg's treatment of the individual larger units of Genesis leave these literary entities rather static. Even if one accepts his description of the global structure beneath each unit, as well as the numerous nexuses which presumably sew the various elements of each structure into a closely knit literary reality, one still does not know from Rendsburg what moves the plot. Cassuto himself wrote that the material drawn out from tradition to build the Abraham narrative, has been set out "with numerical symmetry based on the numbers seven and ten, and the theme develops progressively stage by stage. Abraham is put to repeated tests, which amount to ten in all.... and after each trial he receives consolation in the form of a renewed assurance by God, or of a specific act for his benefit. Thus there is fashioned a chain of alternating light and shade, in continuing succession, until the last and most sublime promise, which is given to Abraham at the end of the final and severest ordeal that of the offering of Isaac".[61] Redactional structuring in narrative units cannot ignore plot dynamics and characterization development.

(iii) Rendsburg's description of the redactional structuring behind the present form of Genesis is based mainly upon the presence of what he calls *theme-words* and *catch words*. He himself provides a description of these items: "They can be of several types. The most obvious are those where the same word is used in matching or successive episodes. Others are different words or, to use more precise grammatical terminology, different inflections, from the same root. Some theme-words and catchwords can be like-sounding words which derive from separate roots, and still others may be merely similar in meaning or share a similar connotation. What links all of these variations is the ability to connect, if the writer or compiler has achieved his goal, the different units of the cycle" (p. 5). Three observations. First. The present reviewer

60. Just as there is a rationale in mentioning Iscah in the same verse. "Iscah is introduced to inform us that Nahor's father-in-law Haran is not the same individual as his brother Haran" Rendsburg, *Redaction*, 30.

61. *From Noah to Abraham*, 294. "The arrangement of material is oriented around a tension between promise and obstacle to promise. The movement of the whole unit is from promise to resolution, but within that movement also exists the tension of non-resolution of promise", Sutherland, "Organization", 341.

would not deny the possibility that the compiler/author used this literary technique in the structuring of, say, the Abraham narrative, especially so if, as Rendtorff insists, he was merely a *collector* who, while arranging his material "did not alter the form of the single narratives transmitted to him but only put them in a certain order almost without cross-references".[62] Second. Does the use of the same word or of similar-sounding words in two texts necessarily reveal the compiler's intention to match the two texts within a global structure? The rather mechanical application by Rendsburg of the theme-word/catchword principle to discover matching texts or to see nexuses between successive texts may give the impression that he would answer this question positively. Though one should also say that he seems aware that the whole business of theme-words and catchwords could prove rather more complicated than his application of the principle may give one to surmise (p. 50). Third. In order to establish with certain amount of probability the use of a word or phrase as theme-word one has to investigate its role within the literary dynamics of the texts involved. Otherwise, the rather narrow family interest shown in most patriarchal stories, an interest which tend to reduce heavily their vocabulary richness, makes the appearance of the same words in these narratives rather a necessity. Besides, the interpreter has to establish to which level of redaction does an established theme-word belongs: is it original with the narrative or was it introduced by the compiler to give the narrative a particular slant?

(iv) Attention to the literary dynamics of the larger units, as well as to the long redactional process that antedated the present form of Genesis would have helped Rendsburg avoid a number of obvious mistakes:

A. Rendsburg goes beyond Cassuto in considering as structurally relevant the two genealogies in 11, 27-32 and 22, 20-24, both of which he considers as "bookends for the Abraham Cycle encasing the essential events in the life of the first patriarch" (p. 29). The main argument for reading these two texts as matching concerns the introduction of an important grandchild, Lot/Rebekah, who is supposed to "play a prominent role in the chapters that follow" (ibid). Serious reflection would have shown that if Rebekah is introduced here in view of what follows, 22, 20-24 cannot be taken as matching 11, 27-32 within a palistrophe, at least if we take a palistrophe as McEvanue defines it – cfr. p. 45 note 34 –

62. "The Future of Pentateuchal Criticism", 6.

Rendsburg is correct in saying that the literary justification for the Nahor genealogy is to usher Rebekah in because she is supposed to play a significant role in the ensuing episodes. But the anticipatory use of this news item[63] means that 22, 20-24 is not meant to 'end a book' but to 'open another'.

However there exists a genealogy in Genesis that seems intended to wind up a literary unit, the Ishmael geneaology in 25, 12-18. The narrator (to avoid indicating at which level of the redaction) needed both to show how God's promises to Abraham concerning Ishmael (Gen 21) were fulfilled, and to shelve the figure of Ishmael as it no longer served his literary purposes; so he appended his genealogy here just before the Isaac story opens. In the reviewer's own research on the Abraham narrative[64] he has shown how 25, 12-18 actually balances 22, 20-24 within a concentric structure which has for nucleus Gen 24, where Rebekah is not merely mentioned but fully introduced into the Abraham narrative as ancestress to take the place of Sarah who in the meantime died.

B. For Rendsburg the discovery of redactional structuring between Gen 12, 1-9 and 22, 1-19 would resolve the dispute about the relationship of 22, 15-18 to the first 14 verses of the chapter. Historical-critical scholarship has long considered vv. 15-18 as an addition to an original self-contained narrative.[65] For Rendsburg "in the light of the redactional structuring in the Abraham Cycle.... this position is untenable" (34). He cites the several parallels between the blessings in 12, 1-3 and 22, 15-18. Rather than a sign of redactional activity, the adverb *senit*, 'a second time' in 22, 15 is seen by Rendsburg as highlighting "the expectation of the concluding blessing in the Abraham Cycle". This "word is central to the literary composition" (p. 35). The present reviewer would not quarrel with the writer about this statement if only the latter had indicated clearly of which level of redaction he was speaking. Because, once you admit the possibility of sources having been employed by the compiler in his redactional structuring (p. 106), you have to establish whether this individual, responsible for the final shape of the Abraham Cycle, found this episode extending from vv. 1-19 and just included it within the literary unit he was constructing, or came across a shorter version (vv. 1-14) and felt himself free to add vv. 15-18 in order to

63. cfr. N.M. Sarna, "The Anticipatory Use of Information as a Literary Feature of the Genesis Narratives" in *The Creation of Sacred Literature* (ed. R.E. Friedman) (Berkeley 1981) 78-80.

64. cfr. Anthony Abela, *Reading the Abraham Narrative in Gen. 11, 27-25, 18 as a Literary Unit* (Dissertation: Pontifical Biblical Institute; Rome 1985).

65. cfr. Rudolf Kilian, *Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22* (Stuttgart 1970) chapters two and three.

integrate it better within the larger unit, and to give it a particular interpretative direction.[66] In the second alternative vv. 15-18 would indeed be central to the literary composition.[67]

There is no doubt that the two books reviewed here increased our knowledge of Genesis; but we cannot say that they brought to a definitive solution the discussion about the whence of this first book of the Torah.

Anthony Abela,
University of Malta,
Faculty of Theology,
Msida,
Malta.

66. For this I would recommend the paper by R. W. L. Moberly, "The Earliest Commentary on the Akedah" read during the Winter Meeting of *The Society for Old Testament Study*. The reviewer would like to express his gratitude to the author for passing on to him the paper before it was published in *Vetus Testamentum* XXXVIII 3 (1988) 302-323.
67. For a synchronic reading of Gen 22 taking vv. 15-18 as 'part of the literary composition' cfr. J. L. Ska, "Gn 22, 1-9. Essai sur les niveaux de lecture", *Biblica* 69 (1988) 324-339.

PUBLICATIONS RECEIVED IN EXCHANGE WITH **MELITA THEOLOGICA**

ANALECTA
ANGELICUM
ARAMCO WORLD MAGAZINE
ASPRENAS
AUGUSTINIAN PANORAMA
BOLLETTINO "STAUROS"
BULLETIN D'INFORMATION DE L'ACADEMIE THEOLOGIQUE – VARSOVIE
CANADIAN CATHOLIC REVIEW
CARMELUS
CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY
COLLECTANEA THEOLOGICA
CRISTIANESIMO NELLA STORIA
CURRENTS IN THEOLOGY AND MISSION
DIAKONIA
EAST ASIAN PASTORAL REVIEW
EPHEMERIDES MEXICANA
ESCRITOS DEL VEDAT
EVANGELICAL QUARTERLY
FRANCISCANUM
HOMILETIC AND PASTORAL REVIEW
HUMANISTICA E TEOLOGIA
IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY
JOURNAL OF DHARMA
JOURNAL OF ECUMENICAL STUDIES
JOURNAL OF PHILOSOPHY
JOURNAL OF PSYCHOLOGY AND THEOLOGY
JURIST
LATERANUM
LOUVAIN STUDIES
MANUSCRIPTA
MARIAN LIBRARY STUDIES
MARIAN STUDIES
MARIANUM
MEDICINA E MORALE
MELITA HISTORICA
MISSIONE OGGI
MULINO
NATURAL FAMILY PLANNING
NEW LITURGY
NEW TESTAMENT ABSTRACTS
NICOLAUS
NUEVO MUNDO
OLD TESTAMENT ABSTRACTS
O ODIGOS
ORIENTAMENTI SOCIALI
PAROLE DI VITA
PARROCCHIA
THE POPE SPEAKS
PRESENZA PASTORALE

PROYECCION
RASSEGNA DI TEOLOGIA
RELIGIOUS AND THEOLOGICAL ABSTRACTS
RENOVATIO
RICERCHE BIBLICHE E RELIGIOSE
RIVISTA DEL CLERO ITALIANO
RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE
RIVISTA DIOCESANA MILANESE
SACRA DOCTRINA
SAPIENZA DELLA CROCE
SCRIPTURE IN CHURCH
SCUOLA CATTOLICA
SPIRITUALITY TODAY
STROMATA
STUDIA PATAVINA
STUDIUM
STUDIUM OVETENSE
SYNAXIS
TEILHARD REVIEW, THE
TEOLOGIA
THEOLOGICAL STUDIES
UST JOURNAL OF THEOLOGY
VITA MONASTICA
VITA SOCIALE
WORSHIP