

Bruxelles, Bibl. Royale, II 2558 (1888) (sec. XIII, mano parigina), che riporterebbe, nei margini del testo della *Vetus* del *De Anima*, una serie di glosse che sembrano provenire dalla *Lectura*. A parere dell'eminente studioso, questo fatto farebbe supporre una certa diffusione di questo testo nell'ambiente parigino della seconda metà del XIII secolo. Questa possibilità è rafforzata anche dalla constatazione di una serie di errori di lettura presenti nella copia di Roma che traggono la loro origine quasi sicuramente dalla difficoltà da parte del copista della copia intermedia di capire e sciogliere alcune abbreviazioni del tutto inconsuete presenti nell'originale e che solo il riportatore aveva potuto permettersi. I numerosi esempi portati dall'editore sono illuminanti circa la degenerazione progressiva del testo, e che solo la sua non comune competenza poteva sanare. E ancora a questa competenza dobbiamo le interessanti notizie sulla tecnica messa in atto dal maestro nel commentare il *De Anima*, dalla *divisio textus* alla *sententia*, alla *expositio litterae*, e anche dobbiamo la sottolineatura di quelle espressioni e di quelle annotazioni che portano a concludere che la *Lectura* che ci è giunta è davvero la *reportatio* di uno studente, il cui intervento autonomo è rilevabile in alcuni luoghi. La conoscenza da parte del maestro del *Corpus vetustius* delle traduzioni aristoteliche e il mancato uso della *Translatio Lincolnensis* dell'*Ethica* (della quale però conosce l'esistenza dal momento che l'*Ethica* è citata come *Ethica vetus*) e la sicurezza dimostrata dal maestro di poter attingere ormai ad una tradizione esegetica del *De Anima* collocherebbero la *Lectura* attorno agli anni 1246-1247, momento in cui Grossatesta pubblica la sua versione dell'*Ethica*. Nulla di certo si può dire a proposito del luogo in cui furono tenute queste lezioni, anche se l'editore suggerisce Parigi. Quanto ai contenuti delle lezioni dell'anonimo maestro, p. Gauthier fornisce alcune indicazioni a proposito della natura dell'anima, della sua immortalità e della teoria aristotelica della conoscenza, strettamente connessa col problema, e il dato che emerge è che le tesi principali della dottrina aristotelica dell'anima sono armonizzate con l'insegnamento cristiano. Dove risiede, allora, l'importanza di questo testo? L'eminente studioso ritiene che, oltre al fatto di essere una preziosa testimonianza diretta dell'insegnamento universitario del XIII secolo, la *Lectura* apporti nuovi lumi alla conoscenza della storia dell'aristotelismo: prima di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino Aristotele era già stato « cristianizzato » dai maestri commentatori e interpretato alla luce di dottrine platoniche; l'opera di Tommaso fu quella di vedere la riflessione teologica non alla luce di un sistema platonico-stoico, ma di vederla alla luce di Aristotele ricondotto alla sua purezza.

L'edizione del testo della *Lectura*, il cui apparato delle fonti straordinariamente ricco sollecita continuamente il lettore, è accompagnata anche da una edizione del testo della *Vetus* del *De Anima*. Costituito su sette testimoni (fra i quali figura il ms. 221 di Avranches, il più antico) il testo proposto non intende essere critico, vale a dire non intende riprodurre il testo presumibilmente genuino della *Vetus*, bensì vuole fornire al lettore l'ausilio di un testo del *De Anima* il più vicino possibile a quello commentato dall'anonimo maestro, che usava la *vulgata* della *Vetus*, con un testo vicino a quello dei manoscritti *deteriores* della metà del secolo.

PIETRO ROSSI

*God. The Contemporary Discussion*, F. SONTAG - M.D. BRYANT eds., Rose of Sharon Press, New York 1982. Un volume di pp. 420.

Il volume raccoglie numerose relazioni tenute al convegno svoltosi a Maui, Hawaii, dal 26 al 31 dicembre 1981, organizzato dalla New Ecumenical Research Association, una associazione che intende promuovere il dialogo fra le diverse prospettive religiose e teologiche del mondo.

Nel saggio *Does the Notion of 'Mystery' - As Another for God - Provide a Dialogical Encounter Between the Religions?*, H. Ott disegna il progetto di un nuovo stile di 'teologia

dialogica'. La teologia dialogica è una teologia che non si concentra nella difesa delle proprie posizioni o nell'attacco di altre posizioni come fortezze, ma sa che ogni posizione è essenzialmente aperta, dal momento che la verità è sempre più grande di qualsiasi posizione o prospettiva, e perciò anche posizioni apparentemente contraddittorie possono avere i loro diritti e non devono sottolineare tre punti soprattutto: 1) nel rifiuto di presupposizioni e nell'assunzione di un'illimitata apertura c'è qualcosa come un'autocomprensione teologica dell'evento dialogico come tale; 2) questa autocomprensione ha a che fare con la presenza di Dio stesso; 3) il riconoscimento di questa connessione ha conseguenze pratiche esistenziali.

In *Being and Giving: Heidegger and the Concept of God*, J. Macquarrie afferma la rilevanza del pensiero heideggeriano per la teologia. Negli scritti di Heidegger ci sono osservazioni su Dio e sulla teologia sufficienti a mostrarci che abbiamo a che fare con un uomo « profondamente interessato alle questioni teologiche, anche se egli non pensava che il filosofo dovesse direttamente lasciarsi coinvolgere in esse » (p. 154). Macquarrie commenta molte di quelle allusioni di Heidegger alla teologia e conclude che, nonostante tutto, « se c'è una teologia nella filosofia di Heidegger, allora ci deve essere una idea di Dio o di un surrogato per Dio » (p. 159). Heidegger non è un teista nel senso metafisico tradizionale, ma non è neppure ateo. « Se l'evento è lo *es gibt* e se questo evento è la verità dell'Essere, allora sicuramente siamo vicini a ciò che il credente religioso chiama Dio. Il pensare di Heidegger sulla verità dell'Essere e il suo scoprire quella verità in un atto ultimo di dare non ci portano forse alle soglie dell'asserzione cristiana che Dio è amore? » (p. 165).

J. Hick, in *Is God Personal?*, affronta il tema della personalità di Dio: per lui « l'Ultimo è personale, non *an sich* ma nell'interazione con persone umane (e/o altre persone create) » (p. 174). Quindi Dio non è personale, nel senso che non è reale di là dalle reciproche relazioni attive con persone finite; ma è personale, nel senso che « in aggiunta all'essere autenticamente sperimentato in modi non personali, l'Ultimo è anche sperimentato autenticamente in termini personali da molte persone umane » (p. 179).

Sullo stesso tema vertono le riflessioni di J.N. Findlay (in *The Impersonality of God*). Findlay considera come Dio, concepito come il supremo oggetto della religione e accreditato di tutti gli attributi ontologici e assiologici necessari in tale oggetto, dovrebbe essere correlato al concetto di 'persona cosciente'. Dio, concepito come il supremo veicolo di perfezione ontologica e assiologica « deve necessariamente trascendere la personalità come trascende qualsiasi altra cosa che sia limitata, locale, mutevole o puramente unilaterale » (p. 184).

Alcuni problemi classici della teologia di ispirazione leibniziana sono discussi da Ph. L. Quinn nell'ingegnoso saggio *God, Moral Perfection, and Possible Worlds*, mentre E.T. Long, in *Experience and the Justifications of Religious Belief*, prende le mosse da alcuni problemi sollevati da Basil Mitchell per delineare un « approccio empirico alla filosofia della religione » (p. 310). Nel suo saggio su *Transcendental Humanism* Ninian Smart giunge alla seguente conclusione: « Il risultato di queste riflessioni deve essere che la natura di Dio, che ci sfida dall'Aldilà, che ci deve la sicurezza dell'eterno ma ci angoscia anche attraverso interrogazioni aforistiche sulla nostra vita, è misteriosa, non è facile da catturarsi in formule concordate, sempre determinando una critica delle nostre società e dei nostri modi di pensare e di vivere. Così, il nostro trascendentalismo è necessariamente critico. Il nostro umanesimo è necessariamente pluralistico » (p. 400).

È impossibile rendere conto di tutti i saggi compresi in questo volume. Mi sono soffermato solo su quelli che più da vicino interessano la Filosofia della religione. In altri saggi prevale la prospettiva teologica e confessionale, sempre in una disposizione di apertura e di dialogo. Vi sono contributi sul concetto induista di Dio, sulla santità di Dio nella ortodossia orientale, sul Buddhismo, sullo Zen, sull'islamismo, e così via.

ALBINO BABOLIN