

Don Massimo Lapponi

Per una teologia rinnovata

«Tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio»
(1Cor 3, 21-23)

Con la prefazione di Paolo Lapponi

*alla memoria dei nostri genitori, dai quali
abbiamo ricevuto più di quanto sia possibile esprimere*

Prefazione

di Paolo Lapponi

Il libro *Per una teologia rinnovata* affronta sia temi difficili e delicati, sia problematiche incerte e complesse, ma – in più aggiungerei –, affronta, per molti aspetti, questioni decisive e cruciali. Peraltro, il medesimo titolo del libro rivela un notevole coraggio, da parte dell'autore. Ciò detto, è certamente inutile nascondere il fatto che Massimo ed io siamo fratelli, perché comunque lo sanno tutti. Tutti i nostri tanti, tantissimi amici. Come pure tutti sanno la profonda e radicale “differenza” nelle nostre rispettive esperienze di vita. E cioè, Massimo è un monaco benedettino, mentre io sono un laico, seppur con evidenti tendenze spiritualiste. Ogni donna o uomo di scienza, ammirando il cielo stellato, sa di dialogare con il cosmo e con la sua segnaletica, cioè con la “creazione”, o con il “divino”. Ed anche per poter rispondere alle tre decisive domande: “Da dove veniamo, perché siamo qui, e dove stiamo andando”. Queste differenze non sono solamente radicali, piuttosto sono – e sono state, fra noi – spesso inconciliabili ed apertamente in contrasto.

È del resto ovvio quante circostanze dividano un sacerdote, da un laico come me: pluridivorziato, con due figli, quattro nipoti e con un'esperienza di vita quantomeno avventurosa, per non dire di più. Infatti, prima di accettare la proposta di Massimo di scrivere un prefazione al suo libro, ho dovuto avvertirlo che non potevo evitare di criticare alcune sue posizioni, decisamente non realistiche, nonché errate, dal punto di osservazione delle scienze umane. Ed io sono verosimilmente convinto di quanto sia importante, per Massimo, la “realtà”, nelle difficili vicende della vita. Come pure sono convinto che le mie osservazioni sono state ascoltate e recepite da Massimo, proprio affinché possano far parte delle attuali condizioni storiche e per poter “comprendere il proprio tempo”, quel tempo, in accelerazione, dell'attuale contemporaneità.

In queste condizioni, e per maggior facilità di includere i diversi aspetti del libro di Massimo, affronto separatamente alcuni argomenti, apparentemente distanti fra loro, per riunificarli infine in una sola conclusione, che per sua natura, vorrebbe ricomprenderli tutti.

Primo: molti anni fa Massimo mi chiese notizie di Florence Nightingale, (1820-1910), un'infermiera britannica considerata la fondatrice dell'assistenza infermieristica moderna.

Secondo: in realtà la Croce Rossa – e con essa l'infermieristica moderna – nasce ufficialmente a Solferino nel 1859, dove lo svizzero “evangelico” Henry Dunant giunto il giorno della battaglia, vista la terribile carneficina (60.000 soldati di dieci nazionalità diverse, francesi, piemontesi, slavi, ungheresi, croati, austriaci, algerini, marocchini, abbandonati, feriti, morenti e senza cure, attorno alla piccola collina di Solferino), con l'aiuto determinante della popolazione, specialmente femminile, prestò soccorsi a tutti, avendo come riferimento il motto “Tutti Fratelli”. Infatti, ogni vera e appassionata infermiera sa benissimo che – sia che si trovi su un'ambulanza, ovvero in un ospedale da campo, o al fronte, o direttamente in battaglia –, dovrà prendersi cura sia dei feriti dell'esercito amico, sia dei feriti dell'esercito nemico. Dunque, l'Idea “Nobile”, tradotta poi nei “Sette Principi del Diritto Internazionale Umanitario”, ha un'origine assai più antica di quanto non si pensi, e non è, per lo più, di provenienza cattolica, bensì anglosassone o svizzera “evangelica”.

Sembrerebbe, leggendo la prima parte del libro, che “una teologia rinnovata” nascerebbe con modalità “esogene” al Cattolicesimo Romano. Siamo così giunti all'incirca a pagina trentanove del libro, e fin qui, non posso evitare di riconoscere all'autore una erudizione che mi

ha sinceramente sorpreso. Anche se di tutte le figure fin qui nominate – Fornari, Gioberti, Newman, Teilhard de Chardin (su quest'ultimo le mie personali opinioni divergono assai da quelle dell'autore), Hegel, Marx, Solov'ëv, Spinoza, H.U. von Balthasar, Bulgakov, e tanti altri – non è possibile accedere agli scritti originali. Ed è noto quanto questa verifica diretta sia di grande importanza.

Siamo giunti, ripeto, a pagina trentanove del libro. Ed è da qui in poi che si rivelano le inconciliabili posizioni, tra un sacerdote ed un “laico”. Certamente un “laico” che è anche un biologo e che ha studiato a fondo la “Natura”, anzi, di più, *la natura sistemica della vita*. E nessun biologo, in tutta coscienza, si azzarderebbe ad affermare che *“la stessa natura pone una finalità determinata alle donne – sponsalità, maternità, educazione della prole”*. Quale “Natura” costringe la donna alla “sponsalità”? Quest'ultima è l'affermazione tipica di un sacerdote cattolico; affermazione che con il concetto evolutivo della “Natura”, nulla c'entra. E quanti uomini si dedicano con altrettanta abilità alla “*educazione della prole*”? Insomma, ogni colpa e ogni perversione dell'attuale contemporaneità, sarebbe – secondo l'autore – responsabilità delle donne e dei movimenti “femministi”. Dimenticando così gli enormi meriti nel cambiamento dei costumi e nell'emancipazione della donna in quella società “patriarcale” nella quale siamo nati. Per questo continuo a ripetere che nostro padre è stato un ottimo medico, ma un pessimo marito.

In tal modo di ragionare, arriviamo all'elemento estremo e “cruciale”, che sembra il culmine dell'abominio, e cioè *“L'aborto”*. Parliamoci con franchezza. Nessuna donna vorrebbe abortire, così, di sua spontanea volontà. L'aborto è necessario alle donne come unica difesa dalle “violenze” maschili, le quali ultime avvengono, più spesso di quanto non si creda, proprio tra le mura domestiche. Noi tutti vorremmo un mondo migliore di questo, un mondo, cioè, ove la parola “aborto” sia eliminata, e torni nell'oblio, e lì rimanga per sempre. La stessa accusa è fatta dall'autore alla “omosessualità”, maschile e femminile, e si rivela anch'essa come un clamoroso errore biologico: l'omosessualità esiste da sempre in natura, iniziando dai primati superiori, fino a comprendere il cosiddetto Homo Sapiens. Tutti gli aspetti fin qui illustrati, rientrano nella sfera dell'“eros”, che è coinvolta in ognuna di quelle “perversioni” più volte citate dall'autore. Ed ogni buon psichiatra, come ogni buon endocrinologo, sa quanto sia importante l'“eros” per un sano equilibrio ormonale del corpo e della mente.

Con la convinzione di un atteggiamento, da parte di mio fratello, favorevole ai suggerimenti e a nuove conoscenze, prendo a misura la nostra età, perché il tempo irreversibilmente corre in un'unica direzione. Ed utilizzo, per questo, una frase non mia, bensì di un autore assai inconsueto, in un simile contesto.

Così scrive Antonio Gramsci nei *Quaderni dal carcere*: *“L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un ‘conosci te stesso’ come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario”*.

Penso sia giunto il momento, almeno per me, di *“fare inizialmente un tale inventario”*. Ci vuole tempo, per riavvolgere la pellicola della propria vita, e rivederla fin dall'inizio. Io credo di aver già cominciato, e soprattutto mettendolo per iscritto, come suggerisce C.G. Jung. Solo così emergeranno le memorie del più lontano passato, i ricordi dispersi nei meandri delle nostre disordinate menti.

In conclusione, esaminate sia le critiche che gli elogi, analizzati nel bene e nel male i difficili contorni di questo saggio, – e quanti ne ho letti! – ritengo che il libro *Per una teologia rinnovata* di don Massimo Lapponi, sia la più bella cosa che egli abbia scritto, finora.

Nota dell'autore

Ringrazio di cuore mio fratello per aver accettato di scrivere la prefazione al mio saggio e per averlo letto con tanto interesse, sebbene esso esuli decisamente dai suoi abituali testi di riferimento.

Perché ho chiesto proprio a mio fratello, e non a qualche teologo, la prefazione a questo lavoro, pur sapendo che egli non mi avrebbe risparmiato prevedibili critiche? La ragione di questa scelta risiede nel fatto che, in realtà, con mio fratello c'è stata, in anni recenti, una proficua collaborazione. A partire dal 2007, per otto anni consecutivi, abbiamo insieme realizzato, presso l'Abbazia Benedettina di Farfa, seminari di alcuni giorni con giovani studenti liceali, preparati e motivati, non, ovviamente, a fini confessionali, ma al fine di provare, insieme a loro, a "comprendere il proprio tempo" – questo è stato il titolo generale che abbiamo scelto per i nostri seminari. Questa pluriennale esperienza, che è stata accolta con entusiasmo dai giovani partecipanti, ha lasciato in tutti noi un segno indelebile, e proprio dalle sollecitazioni che ne sono derivate sono divampate molte delle scintille confluite, poi, nel presente saggio. Mi è sembrato, dunque, doveroso rivolgermi proprio a mio fratello, con il quale, durante i seminari, avevamo tante volte discusso molti degli argomenti che qui ho voluto affrontare, per chiedergli una prefazione al mio saggio.

Grazie alla sua coraggiosa adesione alla mia richiesta, certamente gli argomenti trattati usciranno dall'ambito ristretto dei teologi di professione e potranno animare un dibattito pubblico a più largo raggio.

Proprio per contribuire a questo auspicabile dibattito, mi permetto di fare a mio fratello le seguenti osservazioni, lasciando poi a chi leggerà la valutazione degli argomenti apportati:

1. Non mi sembra corretta l'affermazione che, secondo il mio saggio, l'auspicato rinnovamento della teologia «nascerebbe con modalità "esogene" al Cattolicesimo Romano». Al contrario, il mio testo si richiama ampiamente ad autori non cattolici, quali Feuerbach, Comte, Hegel, Marx, George Eliot, Harriet Beecher Stowe e molti altri, la cui opera viene presentata come potente stimolo per una teologia rinnovata. Stranamente questo fatto sembra essere sfuggito a mio fratello.

2. Altrettanto gratuita appare l'affermazione che dei vari autori richiamati «non è possibile accedere agli scritti originali». Ovviamente nel mio testo non ho riportato integralmente le loro opere, ma, almeno per la maggior parte di essi, non mi sembra che sia così difficile consultare i testi originali.

3. Per quanto sia importante la biologia, essa non esaurisce certamente le vie di accesso alla conoscenza della realtà naturale e umana. Mio fratello stesso passa con disinvoltura dal piano strettamente biologico ad affermazioni che rientrano più propriamente nella metafisica e nell'etica, pur senza averne, a mio giudizio, la preparazione. Mi sembra, infatti, che egli confonda la "finalità" con la "costrizione". In metafisica e in morale il "dover essere" si distingue certamente dall'essere, ma non "costringe" qualcosa o qualcuno. In questa prospettiva, affermare la finalità alla maternità iscritta nella natura della donna, mentre non esclude affatto che essa possa non realizzarsi, nello stesso tempo non appare così contrario ad una visione realistica della natura come pretende mio fratello. Ovviamente il dibattito è complesso ed è

aperto alle più diverse considerazioni. Ma parlare con tanta sicurezza, in riferimento ai vari problemi discussi, di «posizioni, decisamente non realistiche, nonché errate, dal punto di osservazione delle scienze umane» sembra un pregiudiziale mettere le mani avanti prima di incominciare. Dare per scontata la soluzione fin dall'inizio su basi così unilaterali mi sembra molto discutibile.

4. Quanto all'affermazione che «ogni colpa e ogni perversione dell'attuale contemporaneità, sarebbe – secondo l'autore – responsabilità delle donne e dei movimenti “femministi”». Dimenticando così gli enormi meriti nel cambiamento dei costumi e nell'emancipazione della donna in quella società “patriarcale” nella quale siamo nati», a mio giudizio dimostra che mio fratello non ha letto bene il mio testo. Prego il lettore di verificare se, nel mio saggio, non vengono accuratamente distinte, nel movimento femminista, una corrente portatrice di una giusta esigenza di superamento di costumi mortificanti per la donna e di doverosa rivalutazione del suo ruolo sociale e un'altra corrente più radicale, possibilmente portatrice di risutati discutibili. Non mi sembra una lettura accurata quella che pretende di fare di tutt'erba un fascio!

5. Sul tema cruciale dell'aborto sembra che mio fratello non avverta quanto le nostre posizioni siano assai più vicine di quanto possa sembrare. Egli, infatti, contrariamente alla mentalità più diffusa, afferma che «noi tutti vorremmo un mondo migliore di questo, un mondo, cioè, ove la parola “aborto” sia eliminata, e torni nell'oblio, e li rimanga per sempre», perché «nessuna donna vorrebbe abortire, così, di sua spontanea volontà». Sono perfettamente d'accordo! Mio fratello oppone a questo dato fondamentale la presenza di “casi limite”, quali la violenza domestica. Ma sembra non rendersi conto che non è qui il problema. Sui casi limite si può discutere e, anche se pure da prospettive diverse, si può forse trovare un accordo, almeno pratico. Il vero problema, che viene ignorato, è che esiste l'aborto di stato, l'aborto selettivo, l'aborto eugenetico, l'aborto di comodo, l'aborto estorto con pressioni e minacce, l'aborto causato dalla mancata applicazione di quanto disposto dalla legge: tutta una vasta area di problematiche che richiederebbero un'assai più ampia considerazione. Ma, come ho detto, mi piace qui sottolineare soprattutto la convergenza delle nostre rispettive posizioni.

6. Per quando riguarda l'omosessualità, a mio giudizio essa non può essere valutata in una prospettiva strettamente biologica e deterministica. Anche qui i dati biologici passano necessariamente sul piano metafisico e morale, nel quale, dal mio punto di vista, vale sempre la distinzione tra l'essere e il dover essere, come anche la presenza imprescindibile della libertà umana, che esclude la “costrizione” – costrizione che, invece, se non erro, mio fratello introduce parlando del tempo che «irreversibilmente corre in un'unica direzione». Ovviamente il problema è complesso, ma appunto per questo non mi sembra opportuno parlare, su fondamenti così unilaterali, di «un clamoroso errore biologico». Come ho detto, restringere il problema al dato biologico mi sembra un'indebito riduzionismo.

7. Sull'eros, invito il lettore a verificare quale posto fondamentale ho dato ad esso nel mio saggio. Ovviamente la mia trattazione non restringe questo aspetto così importante della vita umana ai suoi dati biologici e ormonali, ma anche qui dal mio punto di vista non è lecito operare un riduzionismo che escluda dimensioni propriamente metafisiche, morali e religiose. Mi permetto di segnalare due testi in cui, in anni ormai lontani, pur non essendo né uno psichiatra né un neurologo, ho provato ad affrontare il problema dell'eros anche da questi punti di vista,

cercando di coniugarli con prospettive più propriamente spirituali. Si tratta dei primi due romanzi della serie *Le vie segrete del cuore*: il primo – *Il manoscritto del Dottor Bonich* – pubblicato in prima edizione nel 1995 e in seconda edizione, presso le edizioni “Tabula Fati” di Cheti, nel 2017, e il secondo – *Di generazione in generazione* – pubblicato in prima edizione nel 2000 e poi in seconda edizione, presso le medesime edizioni “Tabula Fati”, nel 2018. È in corso di pubblicazione l’intera serie, che comprende, oltre i due volumi già segnalati, 28 brevi romanzi, destinati soprattutto alla gioventù. I primi 14 sono stato pubblicati nel 2019, presso le edizioni “Tabula Fati”, con il titolo generale *Le vie segrete del cuore* vol. 1.

Non vorrei ora cadere nel difetto, che mi sembra di ravvisare in alcune affermazioni di mio fratello, di chiudere a priori la discussione con soluzioni unilaterali, date per definitive, su punti così cruciali e controversi. Il mio intento è, piuttosto, quello di favorire un ampio dibattito, anche al di fuori delle strette cerchie teologiche, valorizzando, pur con le opportune precisazioni, la prefazione di mio fratello, che ringrazio ancora per aver offerto l’occasione ad un pubblico ampiamente differenziato di affrontare argomenti di così appassionante interesse.

Premessa

In questo lavoro, frutto di decenni di studi e di esperienze, ho voluto tentare di esporre, in forma il più possibile sintetica, quello che a me sembra il necessario rinnovamento del pensiero teologico richiesto dal nostro tempo. Non si tratta, a mio giudizio, di un rinnovamento relativo a questioni particolari, al metodo o al linguaggio, ma di qualcosa di più profondo, che investa nei suoi aspetti portanti la comprensione della dottrina cristiana e si irradi, poi, in tutta la catechesi e la prassi della Chiesa.

Mi sono deciso a impegnarmi in questo compito nella convinzione che esso sia assolutamente necessario ed urgente.

Mi rendo conto di quanto questo progetto sia ambizioso e di quanto sia facile, nel cercare di realizzarlo, cadere in errori e illusioni. Per questo sottopongo ogni mia affermazione al giudizio dell'autorità della Chiesa.

Dato il carattere sintetico di questo saggio, non verrà presentata, nel testo o in nota, la documentazione giustificativa di tutte le affermazioni in esso contenute, molte delle quali sono indubbiamente innovative rispetto alle prospettive storiografiche comunemente accettate. Per detta documentazione si può fare riferimento principalmente al volume di Augusto Del Noce *Da Cartesio a Rosmini* (Milano, Giuffrè, 1992) e al mio volume *Giacinto Sigismondo Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna* (Roma, Spazio Tre, 1990).

1. In attesa degli otri nuovi

Non c'è dubbio che sia diffusa negli animi pressoché di tutti, e in particolare dei credenti, un'insoddisfazione e un'ansietà dovute non soltanto agli avvenimenti e alle tensioni presenti oggi nel mondo, ma anche alla mancanza di una visione di fede che risponda in modo adeguato alle aspettative, alle domande e alle angosce del nostro tempo.

Abbiamo certamente alle spalle una tradizione teologica di una ricchezza incalcolabile, e anche in tempi recenti non sono mancate voci geniali che hanno saputo far valere la fede cristiana di fronte alle sfide della moderna società. Ma i problemi che questa porta con sé sono incalcolabili e si sviluppano con crescente rapidità, mentre le relative risposte, spesso contraddittorie, che i credenti cercano di dare sembrano affastellarsi l'una sull'altra, senza che si riesca a vedere una sintesi che renda ragione di tutte le più pressanti esigenze. Non si può negare, anzi, che il modo di reagire di fronte alle sfide del nostro tempo si differenzia a tal punto, che si assiste allo scandalo di divisioni tra i credenti apparentemente insanabili, e, mentre si parla facilmente di dialogo con i fratelli separati o scismatici, con ebrei, mussulmani, buddisti, induisti, agnostici e atei militanti, un dialogo tra cattolici di diverse tendenze sembra così tragicamente problematico da apparire irrealistico.

Da una parte si fa valere l'autorità di una tradizione teologica che si estende attraverso i secoli dai Padri Apostolici ai grandi teologi della prima metà del XX secolo e oltre, e dall'altra si presentano i brucianti problemi del nostro tempo come realtà inedite, alle quali la tradizione non è in grado di rispondere e che perciò richiedono una totale trasformazione del pensiero e della prassi cristiana. Se il Concilio Vaticano II aveva auspicato che le ricchezze della tradizione, una volta rimossa la pregiudiziale chiusura ai valori positivi della modernità, dessero vita ad una sorta di sintesi tra la tradizionale visione di fede della Chiesa e le giuste istanze dell'uomo moderno, nei decenni successivi, invece, sembrano aver prevalso da una parte un ripiegamento sulla tradizione che rifiuta la possibilità di un dialogo con il mondo di oggi, e dall'altra un'accettazione dei parametri mentali della società moderna, compresi i suoi sviluppi più recenti e più problematici, per nulla disposta a confrontarsi con l'esigenza della fedeltà alla tradizione dottrinale della fede.

Tra i fedeli moderati, che desiderano, cioè, sinceramente restare fedeli all'insegnamento della Chiesa e nello stesso tempo non vogliono rimanere chiusi alla necessità di un dialogo con la modernità, sembra serpeggiare una sensazione di insoddisfazione, di incertezza e di attesa. Forse essi sentono istintivamente che il tentativo di mettere insieme la fedeltà alla tradizione e l'apertura alle nuove esigenze, quale si presenta ora a volte anche in pastori animati dalle migliori intenzioni, sia un po' come mettere il vino nuovo in otri vecchi, e, mentre i conservatori più tradizionalisti si attaccano agli otri vecchi e lasciano cadere il vino nuovo e, da parte loro, i progressisti vogliono a tutti i costi il vino nuovo ma, rinunciando agli otri vecchi, non sono capaci di comporre degli otri nuovi che non siano pure apparenze, i semplici fedeli rimangono perplessi a guardare e inconsciamente forse si domandano: quando vedremo gli otri nuovi per il vino nuovo?

Ovviamente, l'immagine degli otri nuovi scandalizzerà qualcuno. Non abbiamo già alle spalle duemila anni di pensiero cristiano? Non abbiamo già un sant'Agostino, un San Tommaso, un Newman? Questi "otri nuovi" non saranno un probabile tradimento della tradizione cristiana? Non ci sono stati papi autorevoli che hanno messo in guardia contro il miraggio degli "otri nuovi"?

Ma l'allarme è immotivato. Si capisce che gli "otri nuovi" non saranno la negazione degli "otri vecchi", ma adempiranno in modo più perfetto il compito già svolto da questi ultimi di preservare il vino sempre nuovo della dottrina e della vita della Chiesa. E proprio i più grandi testimoni della tradizione ci danno l'esempio di questo necessario "rinnovamento degli otri" del pensiero cristiano. Indubbiamente San Tommaso portò nella Chiesa degli otri nuovi, sostituendo alla tradizionale antropologia di stampo fondamentalmente platonico, adottata da Sant'Agostino e dalla maggioranza dei Padri, l'antropologia aristotelica. E non fu certamente un cambiamento da poco! Ma San Tommaso intuì con perfetta chiarezza che l'antropologia aristotelica si conciliava con l'antropologia biblica assai meglio dell'antropologia platonica e perciò costituiva un mezzo più adeguato per salvare i tesori della tradizione, che rischiavano di perdersi con un'antropologia difettosa¹.

Un altro esempio: fino al secolo XII e oltre i santi e gli autori ascetici avevano visto la donna sostanzialmente come un pericolo per la salvezza eterna, e per questo avevano raccomandato ai religiosi e a chi faceva professione di seria vita cristiana di non frequentare donne. Ma poteva questo atteggiamento, che pure aveva le sue ragioni, conciliarsi con dati biblici fondamentali? Ebbene, in seguito alla rivoluzione spirituale introdotta in Europa dall'Amor Cortese e dallo Stil Nuovo, con Dante Alighieri la situazione si rovescia: Beatrice è addirittura la guida celeste che conduce il poeta fino al paradiso! È vero - e ritorneremo sull'argomento - che questa "rivoluzione" influenzò assai più la letteratura e l'arte che la teologia, ma fu un influsso di tale portata da segnare per sempre tutta la successiva storia della civiltà.

Si vede, dunque, che l'otre della sapienza cristiana ha sempre bisogno di rinnovarsi, proprio per sempre meglio servire e trasmettere il messaggio della fede in tutta la sua estensione. Anche in questo si manifesta la guida dello Spirito Santo, promessa da Gesù, per la comprensione sempre più approfondita della Parola di Dio - cf Gv 16, 12-13 - e viene confermata l'intuizione di John Henry Newman (1801-1890) sullo "sviluppo della dottrina cristiana".

E, a proposito di Newman, dobbiamo fare ora un rilievo della massima importanza.

Nel 1837 egli, ancora pastore anglicano, pubblicò il volume *The Prophetic Office of the Church*, nel quale, cercando di prendere le distanze sia dalla Chiesa Cattolica Romana, sia dal protestantesimo popolare, si sforzava di indicare una "via media", che fosse fedele agli insegnamenti dei Padri della Chiesa e ne mettesse in luce il valore per un rinnovamento del cristianesimo del suo tempo, sviluppando quanto avevano fatto per tre secoli i grandi teologi anglicani. A questo proposito egli scrive queste osservazioni memorabili - da quando le lessi più di quarant'anni fa, non le ho mai dimenticate:

«Lo stato presente della nostra teologia è il seguente: le menti più vigorose, più lucide, più fertili sono state impegnate, per la misericordia di Dio, al servizio della nostra Chiesa: menti, inoltre, tanto umilmente rispettose e sante, tanto profondamente permeate dell'antica verità, tanto felicemente versate negli scritti dei Padri, quanto esse erano intellettualmente dotate. Veramente questa è una grande misericordia di Dio, per la quale dobbiamo essere sempre riconoscenti. La dottrina primitiva è stata esplorata per noi in tutte le direzioni e i principi originali del Vangelo e

¹ Osserviamo che l'antropologia platonico-agostiniana non fu, però, abbandonata. In particolare la teologia francescana, rappresentata specialmente da San Bonaventura (1217 circa -1274), seppe integrare la gnoseologia aristotelica, che parte dall'esperienza sensibile, con l'intuizione illuminativa ereditata dalla tradizione agostiniana e anselmiana.

della Chiesa sono stati pazientemente messi in luce. Ma manca ancora una cosa: i nostri campioni e maestri sono vissuti in tempi tempestosi: influenze politiche e di altra natura hanno agito su di loro in molti modi e da allora hanno impedito un accurato consolidamento dei loro giudizi. Abbiamo una vasta eredità, ma non abbiamo alcun inventario dei nostri tesori. Tutto ci è dato in profusione: ci resta da catalogare, ordinare, armonizzare e completare. Abbiamo più di quanto sappiamo come usare; abbondanza di erudizione, ma poco che sia preciso e utile; verità cattolica e opinione individuale, primi principi e intuizioni del genio, tutto mischiato nelle stesse opere e bisognoso di distinzione. Troviamo verità eccessivamente enfatizzate o mal collocate, questioni di dettaglio variamente accolte, fatti provati o applicati in modo insufficiente e regole raccomandate in modo incoerente o interpretate in modo discordante. Questo è, a parlare propriamente, lo stato di ogni profonda filosofia nelle sue prime fasi, e quindi anche del sapere teologico. Ciò di cui ora abbiamo bisogno per il bene della nostra Chiesa non è l'inventiva, l'originalità, la sagacia, e neanche l'erudizione nei nostri teologi, almeno come prima cosa - benché tutti i doni di Dio siano in qualche misura necessari e non siano mai inopportuni quando sono usati religiosamente - ma in modo particolare abbiamo bisogno di un sano giudizio, di un pensiero paziente, di discernimento, di una mente onnicomprensiva, dell'astensione da ogni fantasia privata, capriccio o gusto personale - in una parola, della Divina Sapienza»².

Ciò che già alla prima lettura soprattutto mi impressionò - e ancora mi impressiona - di questo testo è l'affermazione, a prima vista strabiliante: «Questo è, a parlare propriamente, lo stato di ogni profonda filosofia nelle sue prime fasi, e quindi anche del sapere teologico». Come?! In pieno secolo XIX si poteva affermare che la teologia cristiana era nelle sue prime fasi? E se, inoltre - come credo sia necessario - vogliamo riferire, con pochi ritocchi, il testo di Newman allo stato attuale della teologia, la suddetta affermazione non risulta assolutamente paradossale? Dopo venti secoli di pensiero cristiano, dopo la *Summa Theologiae*, che rimane un monumento insuperabile di sintesi teologica, possiamo ancora dire che la teologia cristiana è nelle sue prime fasi? Forse ciò era in qualche modo ammissibile nel quadro ristretto dell'anglicanesimo del XIX secolo, ma estenderlo alla Chiesa Cattolica del XXI secolo, con tutta la sua immensa tradizione, non appare inaccettabile?

La mia risposta è: no! Non è inaccettabile! «Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato» (Sal 89, 4).

2. La sintesi tomista contiene dei limiti strutturali?

Per meglio comprendere questo punto conviene soffermarsi un momento proprio sulla *Summa Theologiae* e sull'opera di San Tommaso d'Aquino. E la prima cosa che dovrebbe saltare agli occhi è che dal tempo di San Tommaso sono passati quasi otto secoli! È vero che per qualcuno ciò non ha grande importanza, ma, almeno come impressione iniziale, eventualmente da verificare, il buon senso suggerisce che non siamo in presenza di una circostanza irrilevante.

² Il testo qui riportato, tratto da *The Prophetic Office of the Church*, è citato da Newman stesso nella sua *Apologia pro vita sua* (1864). Nell'edizione dell'*Apologia pro vita sua* pubblicata ad Oxford nel 1913, a cura di W. Ward, e ora disponibile in rete, la citazione si trova alle pp. 166-167. Vedi:

<http://newmanreader.org/works/apologia/index.html#contents>

Hans Urs von Balthasar ha affermato che il pensatore russo Vladimir Solov'ëv (1853-1900) può essere considerato, accanto a Tommaso d'Aquino, come «il più grande artefice di ordine e di organizzazione nella storia del pensiero». Ma, se effettivamente l'opera di Solov'ëv può essere paragonata, per il suo carattere di sintesi universale, all'opera di San Tommaso, dovrebbe stupirci il fatto che essa non abbia ricevuto che una scarsa attenzione, assolutamente non paragonabile con quella riservata al Dottore Angelico. Personalmente sono d'accordo con von Balthasar, e penso che il troppo scarso interesse per la sintesi di Solov'ëv sia, appunto, un sintomo della incapacità del pensiero cristiano recente di rinnovare, tenendo conto dell'immenso arricchimento apportato dall'esperienza di otto secoli, l'impresa compiuta da San Tommaso d'Aquino.

Tornerò in seguito su Solov'ëv. Consideriamo ora i caratteri della sintesi tomista e cerchiamo di mettere in luce, se ve ne sono, i suoi limiti.

San Tommaso visse meno di cinquant'anni e, se pensiamo alle circostanze materiali in cui si trovavano gli studiosi nel suo tempo, senza né stampa né, tanto meno, sussidi elettronici, la sua immensa opera ha del prodigioso, pur tenendo conto delle molte ripetizioni in essa presenti. Ma, per quanto possa essere prodigiosa, non possiamo pretendere che essa superasse ogni limite umano! In poco più di trent'anni di attività non si può chiedere, neanche al più grande genio, di portare a perfetto compimento un rinnovamento del pensiero cristiano che doveva segnare in modo indelebile la vita della Chiesa e del mondo.

Il compito che San Tommaso si trovava ad affrontare era di incalcolabile portata: da una parte acquisire al pensiero cristiano l'antropologia aristotelica, e con essa una visione fondamentalmente positiva del mondo "profano", capace di affermare la sua relativa autonomia nei confronti del mondo della grazia soprannaturale; dall'altra sviluppare le intuizioni di Aristotele sulla presenza sostanziale di realtà intelligibili nel mondo sensibile - e quindi sull'importanza imprescindibile dell'esperienza sensibile per la vita spirituale umana - alla luce del mistero centrale del cristianesimo, che, per circostanze ovviamente insuperabili, il filosofo greco non aveva potuto conoscere: il mistero dell'Incarnazione.

Nello svolgere questo compito San Tommaso dette il meglio di sé, ma non poté giungere fino al punto di superare, alla luce del mistero dell'Incarnazione, quelle categorie metafisiche e morali nelle quali lo Stagirita aveva codificato la sua geniale sintesi. Il fatto che, come vedremo, furono necessari secoli perché l'esigenza di questo superamento venisse alla luce, ci fa comprendere, di là da ogni dubbio, che chiedere a San Tommaso lo svolgimento perfetto e completo del movimento di pensiero da lui avviato sarebbe stato come chiedere l'impossibile.

Ma in cosa consisterebbe, dunque, l'incompiutezza dell'opera di San Tommaso?

Per chiarire questo punto fondamentale conviene fare un salto di parecchi secoli e affrontare immediatamente l'autore che in modo diretto ed esplicito ha rilevato una contraddizione di importanza cruciale nel pensiero del Dottore Angelico. Si tratta di un autore non certamente al di sopra di ogni sospetto e il suo rilievo rientra in un più generico movimento di opposizione al cristianesimo, diffuso nel secolo XIX. Ma la sua testimonianza è preziosa e, anche se ci porterà ad aprire un discorso di vastissime proporzioni, le prospettive che, in tal modo, ci si apriranno saranno di un interesse tale da giustificare l'impresa.

Teniamo conto di quanto afferma Plutarco: dall'amico non possiamo aspettarci una critica che metta veramente in luce le nostre contraddizioni e incongruenze, perché l'amico è portato ad interpretare con benevolenza e a scusare anche i nostri punti deboli; il nemico, al contrario, ci offre il vantaggio di non perdonarci il minimo difetto, perché egli è sempre pronto a

scovarlo e a rinfacciarcelo senza pietà. Ciò detto, speriamo che nessuno si scandalizzi di fronte al nome del testimone prescelto: Ludwig Feuerbach (1804-1872).

È interessante e gravido di conseguenze il fatto che Feuerbach affronti San Tommaso nel tentativo non propriamente di liquidare il cristianesimo, ma piuttosto di scoprirne l'essenza e di separare ciò che in esso vi è di perennemente valido da ciò vi è di caduco. Ed è certamente paradossale che la sua opera più celebre ed influente, che tutti considerano un po' come il manifesto dell'ateismo moderno, sia intitolata: *L'essenza del cristianesimo* (1841)!

Torneremo in seguito su questo punto. Per ora soffermiamoci a considerare la critica che Feuerbach rivolge a San Tommaso.

Il filosofo tedesco non ignora, ovviamente, che il cristianesimo prescrive gravissimi obblighi di amore tra gli uomini e di responsabilità sociale. Egli scrive infatti:

«Tommaso d'Aquino, uno dei più grandi pensatori e teologi cristiani, dice che la parte istintivamente si sacrifica per la conservazione del tutto (...) Perciò i cristiani pensano a questo riguardo come gli antichi. Ma nel cristianesimo tutti questi concetti e questo modo di sentire sono validi soltanto sulla terra, non nel cielo, nella morale, non nella dogmatica, nell'antropologia, non nella teologia»³.

E, a riprova della sua affermazione, riporta il seguente testo di San Tommaso:

«L'amicizia non è necessaria alla beatitudine, perché l'uomo ha in Dio la completa pienezza della sua perfezione (...) Perciò anche se un'anima completamente sola avesse il godimento di Dio, sarebbe pur tuttavia beata, pur non avendo nessun prossimo da amare»⁴.

Anziché rispondere subito che Feuerbach è fazioso perché non considera altri testi in cui San Tommaso presenta la beatitudine come una vita nella Gerusalemme celeste, cerchiamo di comprendere il vero senso della sua critica e quello che in essa può esservi di legittimo.

In San Tommaso Feuerbach nota una contraddizione: da una parte egli, seguendo l'etica classica aristotelico-stoica e la dottrina morale cristiana, sviluppa ampiamente la dimensione sociale dell'uomo, ma dall'altra, dato il suo pregiudizio teologico, che lo fa trapassare dall'amore del prossimo alla fede e al mondo divino, pone la beatitudine dell'uomo in una contemplazione di Dio che lo distacca completamente dalla prospettiva terrena e sociale.

Che Feuerbach abbia messo il dito su una piaga dobbiamo avere l'onestà di ammetterlo. Soltanto dobbiamo porre ora una domanda cruciale: questo è un difetto sostanziale del cristianesimo in quanto fede religiosa e teologica o non è, invece, un limite dell'aristotelismo, che San Tommaso ha ereditato, senza riuscire a superarlo, dato il breve tempo della sua vita, ed ha, perciò, trasferito nella teologia cristiana condizionandola per secoli?

Che i trattati classici di morale, ponendo la questione del fine ultimo dell'uomo, rispondessero, al seguito di San Tommaso, che esso consiste essenzialmente nella contemplazione di Dio da parte dell'anima umana, anche separata dal corpo, è un dato che si può riscontrare in tutti i trattati scolastici di filosofia e di teologia fino a tempi recenti.

Ciò, però, di cui non si ha sufficiente consapevolezza è che in questo modo di affrontare e di risolvere il problema San Tommaso non ha fatto altro che seguire fedelmente lo schema aristotelico, cristianizzandolo soltanto fino al punto di affermare l'immortalità dell'anima umana, e perciò la beatitudine completa, laddove il filosofo greco, non prendendo in considerazione l'immortalità dell'anima, limitava la contemplazione della divinità e la più alta felicità umana a pochi momenti privilegiati della vita terrena, riservati ad un numero ristretto di persone.

³ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, trad. dal tedesco, Milano, 1960, p. 185, n. 2.

⁴ *Summa Theologiae*, I II, q. 4, a. 8, corpus e ad 3m.

Nella sua etica, infatti, l'intelligenza umana ha due diverse applicazioni: una è rivolta al governo della vita terrena, e quindi alla vita sociale, che per Aristotele rappresenta una dimensione essenziale dell'essere umano, mentre l'altra è rivolta esclusivamente alla contemplazione delle realtà superiori e divine. Ora, nonostante il grande apprezzamento che il filosofo greco ha della vita sociale, egli pone la vera felicità umana nella funzione più alta dell'intelligenza, cioè appunto nella contemplazione delle realtà divine, e tra questa funzione e l'altra, rivolta al governo della vita sociale, non vi è diretta comunicazione. Si potrebbe affermare che, in un certo senso, egli spacca l'uomo in due, ponendo in lui quasi due finalità estranee l'una all'altra. È proprio il difetto che Feuerbach rimproverava a San Tommaso! Ma San Tommaso lo aveva ereditato dal filosofo pagano Aristotele, e non dal cristianesimo come fede teologica! Anzi, è stata proprio l'impossibilità, in cui egli si è inevitabilmente trovato, di cristianizzare fino in fondo Aristotele che ha causato l'introduzione di questo difetto nella teologia cristiana.

3. Precisazione

Il fatto che si sia parlato di "difetto" non deve indurre a credere né che si voglia svalutare la dottrina tomista sulla visione beatifica, né che si voglia diminuire il valore della filosofia aristotelica. La geniale speculazione di San Tommaso sulla visione beatifica rimane un punto centrale del pensiero cristiano, e si tratterà non di negarla, ma di arricchirla con elementi che il Dottore Angelico ha in qualche modo intravisto, ma che non ha potuto convenientemente sviluppare. Quanto ad Aristotele, che, ovviamente senza sua colpa, egli non abbia conosciuto il mistero centrale della fede cristiana, non toglie nulla al valore delle intuizioni centrali della sua filosofia. A mio giudizio, anzi, egli deve essere considerato, nel mondo pagano, più di chiunque altro, il vero profeta, se pure inconsapevole, dell'Incarnazione.

Non vi è, infatti, un impressionante parallelismo tra l'idea iperuranica platonica, che, nell'aristotelismo, diventa forma sostanziale del corpo fisico organico, e la dottrina evangelica espressa in modo così lapidario da San Giovanni: "Et Verbum caro factum est"?

Infatti l'esigenza di Aristotele non è tanto di rivolgere lo sguardo dal cielo alla terra - come è stato espresso, in modo certamente mirabile e indimenticabile, da Raffaello nell'affresco *La Scuola di Atene* - quanto di rendere l'ideale e il divino più immediatamente presente nell'umano. E ciò risulta anche dalla considerazione che la forma ha anche la funzione di atto nel composto organico - e sappiamo che l'Atto Puro è il nome appropriato di Dio nell'aristotelismo.

Nella dottrina dello Stagirita tutto il mondo fisico è agitato dal movimento di passaggio dalla potenza all'atto. Ma metafisicamente è l'atto che possiede il primato e che rende ragione anche della potenza - e, a mio giudizio, questa dottrina del primato dell'atto è in qualche modo l'anima e il centro di tutta la filosofia. Proprio per questo dobbiamo ammettere l'esistenza di un Atto Puro che giustifichi il movimento e il senso del suo divenire.

Dunque tra le forme degli esseri fisici organici e l'Atto Puro non vi può essere una vera estraneità, e se quest'ultimo punto è stato poi maggiormente sviluppato dal pensiero neoplatonico e cristiano, esso tuttavia è già presente in Aristotele. Che cosa significa, infatti, che tutti gli esseri tendono all'Atto Puro mossi dall'amore, se non che tra gli atti imperfetti del mondo fisico e l'Essere Divino vi è una qualche affinità?

E tuttavia Aristotele viene - giustamente - visto come il filosofo del realismo, opposto all'idealismo platonico. Infatti, nella sua dottrina l'atto è, appunto, un atto, inteso come punto di

arrivo rispetto alla potenza, anche riguardo alla conoscenza umana. L'uomo, cioè, deve elevarsi all'atto del conoscere partendo dai dati sensibili.

La sua dottrina si distingue sia dall'empirismo, che non solo parte dal sensibile, ma si ferma ad esso, sia dal platonismo, che considera la conoscenza intellettuale come una reminiscenza di una realtà ideale già precedentemente conosciuta nel mondo iperuranico. Secondo Aristotele l'intelligenza umana porta all'atto della consapevolezza, attraverso il necessario contatto con il mondo sensibile, l'intelligibile che è presente in esso.

Dunque il mondo ideale e metafisico non viene negato, ma esso può essere posseduto dall'intelligenza umana soltanto attraverso un'operazione di astrazione - cioè di passaggio dalla potenza all'atto - che parte dalla conoscenza sensibile.

Questa dottrina, a mio giudizio, rende Aristotele il filosofo di gran lunga più attuale e risolutivo per il mondo di oggi⁵. Infatti, la presa di coscienza del ruolo fondamentale e insostituibile dell'esperienza sensibile per la vita intellettuale e spirituale dell'uomo non può non farci comprendere la drammaticità della situazione attuale dell'uomo, in un mondo in cui l'esperienza sensibile viene sempre maggiormente stravolta da una tecnica che, con rapidità crescente, si sviluppa senza tener conto delle sue ripercussioni sulla sensibilità e, perciò, sulla vita dell'intelligenza e della volontà umana.

Ed è sempre la dottrina realistica di Aristotele ad attirare la nostra attenzione sul fatto che la formazione dello spirito umano attraverso l'esperienza sensibile è un processo che si sviluppa in modo qualitativamente determinante, più che in ogni altra stagione della vita umana, specialmente nell'infanzia e nell'adolescenza. E perciò il fatto, che vediamo sotto i nostri occhi, che proprio quelle stagioni della vita sono oggi irresponsabilmente più che mai stravolte da una tecnica che deforma la naturale relazione dell'uomo con la realtà, può essere valutato, con rigore scientifico, proprio a partire dalla dottrina aristotelica.

Ma, lasciando da parte, per ora, il gravissimo problema della "disincarnazione" dell'uomo moderno, ritorniamo a considerare l'aspetto per cui la conoscenza umana, secondo Aristotele, passando dalla dimensione sensibile alla dimensione intelligibile, attinge il mondo ideale e, perciò, tende ad elevarsi verso la divinità.

Nella limitata prospettiva aristotelica questo movimento dell'intelligenza umana verso l'Atto Puro non raggiunge propriamente il suo oggetto. Dio, infatti, rimane estraneo al mondo dell'uomo, e perciò può essere soltanto in modo molto imperfetto oggetto di contemplazione. Da qui quella "angustia", di cui parla San Tommaso a proposito di Aristotele e dei suoi commentatori non cristiani, che, secondo il Dottore Angelico, viene superata una volta posta la dottrina dell'immortalità dell'anima.

Ma, come abbiamo accennato, nella soluzione tomista appare qualche cosa di incompleto. Se lo Stagirita non aveva interesse per la vita ultraterrena, ciò non era soltanto perché non prendeva in considerazione l'immortalità dell'anima - se l'ammettesse o meno non siamo in grado di dirlo con certezza - ma anche perché, a suo giudizio, l'uomo è un "sinolo" - ovvero "composto" - di materia e forma, e non una forma separata, come nella dottrina platonica. Quindi probabilmente la soluzione di San Tommaso, almeno come è espressa nella *Summa contra Gentiles*, non lo avrebbe soddisfatto. Ma, d'altra parte, nonostante il suo sforzo per rendere presente la realtà ideale nel mondo sensibile, Dio per lui era una realtà trascendente - se pure non

⁵ Proprio perché questo aspetto della gnoseologia aristotelica è così importante per una corretta valutazione della situazione attuale, come viene spiegato nel testo, ho voluto illustrarla distinguendola dalla gnoseologia platonica. Con questo, però, non intendo negare alla dottrina platonica della reminiscenza un suo profondo significato: il senso, cioè, di una "nostalgia di Dio", già sottolineato, tra gli altri, da Sant'Agostino, da Pascal e da molti autori recenti.

nel senso creazionista ebraico-cristiano - non meno dell'iperuranio platonico. E quindi la beatitudine dell'uomo o, nella sua prospettiva, era ristretta a momenti limitati della vita terrena, e in ogni caso rimaneva estranea alle altre attività dell'uomo, ovvero, nella prospettiva di San Tommaso, era riservata all'anima separata dal corpo.

L'unica soluzione soddisfacente, in una prospettiva aristotelica coerente, sarebbe stata la presenza, non solo di forme intelligibili, ma di Dio stesso nel mondo sensibile. Questo Aristotele non poteva neanche immaginarlo, mentre per San Tommaso costituiva il centro stesso della sua fede. E tuttavia, pur avendo accennato esplicitamente a questa soluzione, il Dottore Angelico, in qualche modo condizionato dalla formulazione aristotelica del problema, non è stato in grado di svolgere compiutamente questa novità rivoluzionaria del cristianesimo.

Egli perciò, parlando della beatitudine umana, scrive:

«La più perfetta operazione dell'uomo è quella propria dell'intelletto, il cui oggetto supremo è il bene divino, che non è oggetto dell'intelletto pratico, ma dell'intelletto speculativo. Perciò in tale operazione (...) massimamente consiste la beatitudine»⁶.

Appare qui la scissione, già presente in Aristotele, tra l'intelletto pratico e l'intelletto speculativo. Ma, trasferita nella teologia cristiana, essa crea un più accentuato squilibrio.

San Tommaso, tuttavia, aveva una devozione troppo ardente verso l'umanità di Cristo perché essa sfuggisse realmente alla sua attenzione. Non mancano, perciò, nella sua opera, chiare indicazioni di una strada che, se le condizioni storiche lo avessero permesso, egli non avrebbe mancato di seguire fino in fondo. Egli scrive, ad esempio:

«Tale convenienza [dell'Incarnazione per la redenzione del genere umano] può rilevarsi rispetto all'avanzamento dell'uomo nel bene (...) Quarto [dopo le tre precedenti motivazioni], rispetto al ben operare, in cui con l'incarnazione Dio stesso si è fatto nostro modello. "Avevamo l'obbligo", spiega S. Agostino, "non di seguire l'uomo che si vedeva, ma Dio che non era visibile. Perciò, per dare all'uomo di poter vedere chi doveva seguire, Dio si fece uomo"»⁷.

Questa nuova prospettiva, nella quale la realtà divina non appare né presente esclusivamente nella trascendenza, né oggetto del solo intelletto speculativo, ha avuto in seguito ulteriori sviluppi?

Possiamo rispondere certamente di sì, ma facendo nostro ciò che Newman diceva della tradizione teologica anglicana:

«I nostri campioni e maestri sono vissuti in tempi tempestosi: influenze politiche e di altra natura hanno agito su di loro in molti modi e da allora hanno impedito un accurato consolidamento dei loro giudizi. Abbiamo una vasta eredità, ma non abbiamo alcun inventario dei nostri tesori. Tutto ci è dato in profusione: ci resta da catalogare, ordinare, armonizzare e completare».

E sempre con Newman possiamo aggiungere che, data questa situazione, siamo come allo stadio iniziale di una grande teologia!⁸

⁶ *Summa Theologiae*, I II, 3, 5.

⁷ *Summa Theologiae*, III, 1, 2.

⁸ È importante sottolineare la presenza, in pieno medioevo, di una corrente che in qualche modo correggeva il limite che abbiamo segnalato nella teologia di San Tommaso, sviluppando in misura molto più marcata, e spesso con accenti ereticali, l'influenza della presenza della divinità incarnata e dello Spirito Santo nella storia del mondo. Si tratta soprattutto del movimento gioachimita - originato da Gioacchino da Fiore (1130 circa -1202) - che influenzò molto la teologia francescana, in particolare San Bonaventura, e aspetti importanti della filosofia, anche laica, dei secoli successivi, fino all'hegelismo, al marxismo e oltre. Cf Joseph Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, trad. dal tedesco, Assisi, 2008; Henri De Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, trad. dal francese, vol. 1, Milano, 1982; vol. 2, Milano, 2016. È necessario tenere conto di questa presenza nel pensiero

4. La necessità di una revisione storiografica

Contrariamente all'immagine che ci è stata tramandata da una storiografia consolidatasi nell'età liberale ottocentesca e divenuta onnipervasiva, i secoli successivi al medioevo non rappresentano l'inarrestabile avanzata della secolarizzazione e dell'immanentismo antiteologico e antimetafisico. Potremmo addirittura affermare - e l'affermazione sarebbe meno paradossale e provocatoria di quanto sembri - che, nel corso dell'età moderna e contemporanea, la teologia ha avuto un ruolo non meno grande che nel medioevo, se pure in forma diversa.

So bene che, ciò dicendo, mi metto contro una tradizione storiografica immensa, sia di marca laica, sia di marca cattolica. Ambedue le interpretazioni, infatti, concordano nel considerare i secoli successivi al medioevo una sorta di preparazione, prima remota e poi prossima, alla moderna secolarizzazione. I laici parlano di "liberazione dai condizionamenti teologici medievali", i cattolici parlano di "apostasia dalla fede", ma, a parte il giudizio di segno opposto, sull'interpretazione dell'età moderna e contemporanea come periodo di progressivo allontanamento dalla tradizione religiosa ambedue concordano. E, benché ci siano oggi tutti gli elementi per mettere in crisi una tradizione storiografica troppo palesemente dipendente dalla situazione culturale in cui essa si è formata, essa sembra sempre maggiormente riaffermarsi.

Già da tempo era di moda, in casa cattolica, conseguentemente alle premesse sopra accennate, parlare di "medievalismo", per indicare, appunto, la collocazione della vera cultura cattolica nel medioevo e il traviamiento che i secoli successivi avevano operato nei confronti di quel modello - ovviamente, in casa laica e tra i cattolici di un certo orientamento progressista, lo stesso sostantivo e l'aggettivo corrispondente erano usati in senso dispregiativo. Ma più di recente questa tradizionale visione storiografica è stata ulteriormente rafforzata da un nuovo capitolo, di carattere prettamente teologico.

Detto capitolo - al quale hanno collaborato molti, e soprattutto teologi dell'autorevolezza di Marie-Dominique Chenu (1885-1990), Yves Congar (1905-1995) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988) - non si è limitato ad estendere alla storia della teologia il medievalismo della tradizionale storiografia cattolica, ma ha creato un vero e proprio mito, grazie al quale circa cinque secoli di storia del pensiero teologico e filosofico cattolico sono stati oggetto di una condanna irrevocabile sotto alcuni titoli infamanti, quali la dissociazione della teologia dalla Sacra Scrittura, la dissociazione tra la teologia e la vita spirituale, la perdita dell'unità vivente della teologia, la dissociazione tra il pensiero e la vita.

Ma leggendo le critiche alla teologia dei cinque secoli tra la fine del medioevo e il "risveglio" del pieno Novecento avanzate da detti teologi, appare evidente che essi non fanno altro che costruire un'immagine pseudo-storica, unicamente funzionale al proprio progetto di rifondazione della teologia. Nelle loro valutazioni, infatti, non vi è uno studio critico e filologico obiettivo di un'epoca ovviamente tanto estesa quanto complessa, bensì un semplice accumulo di giudizi negativi "a priori", giustificati con dati storiografici la cui esiguità è inversamente proporzionale alla trionfante sicurezza delle conclusioni.

Per fare un esempio, von Balthasar scrive:

«Denis Petau cercherà di ritrovare l'unità attraverso le fonti. Molti, al seguito e con i Benedettini, si dedicheranno a criticare, tradurre, chiarire i testi dei Padri. "Invano", è la parola

occidentale per valutare la nuova visione della storia della filosofia moderna e contemporanea che viene proposta in queste pagine.

che propriamente bisogna pronunciare davanti a questo sforzo enorme, perché esso è rimasto tutto intero uno sforzo di storia senza rivolgersi alla conoscenza vivente del dogma»⁹.

Ma dell'enfatica parola "invano" non si dà altra dimostrazione, se non la disinvolta affermazione dell'autore, che così si sente spianata la strada a farsi ambasciatore del proprio progetto di rinnovamento della teologia. Che il progetto avesse tutto il suo valore e che egli ne fosse entusiasta, si può ben capire. Ma ciò non può dispensare dall'onesta e obiettiva ricerca filologica e storiografica, sulla quale soltanto si può fondare un giudizio - che, del resto, quando è un giudizio di valore, in campo storiografico dovrebbe essere espresso con la più grande circospezione.

Un altro esempio. Il domenicano Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990) scrive:

«Lo sviluppo del volontarismo, dovuto alla profondità della crisi nominalista [dunque dalla fine del medioevo in poi!], rovina ogni possibilità di sintesi teologica in una linea propriamente sapienziale e misterica. Il comandamento cessa, di fatto, di essere una luce per diventare il decreto d'autorità che si impone all'uomo. Per Suarez, per esempio, la legge è prima di tutto un atto di volontà, ella è "ciò che il legislatore vuole imporre", mentre è consiglio ciò che egli vuole soltanto proporre»¹⁰.

La pretesa di squalificare, in un sol colpo, un teologo come Suarez (1548-1617) e mezzo millennio di storia con sei, e non più di sei, parole, di cui tra l'altro non si indica neanche la fonte, poteva sembrare ragionevole soltanto a chi, senza rendersene conto, non cercava altro che una conferma ad una tesi preconcepita.

Ma per quanto fragile appaia il fondamento di queste ricostruzioni pseudo-storiche, esse non hanno riscosso meno, per questo, un'accettazione pressoché universale, cosicché la tradizionale visione dell'età moderna e contemporanea ne è uscita immensamente rafforzata.

La seguente pagina del Le Guillou esprime in modo esemplare la visione mitica dell'età moderna, e della posizione che in essa occuperebbero la Chiesa e il pensiero cattolico, condivisa dalla cultura ufficiale, tanto cattolica quanto laica:

«Il dramma del mondo moderno viene precisamente in gran parte dal fatto che, mentre il processo di restituzione alle strutture profane della loro autonomia, incominciato nel secolo XIII, proseguiva inesorabilmente nel corso dei secoli seguenti e fino ai nostri giorni, la spiritualità cristiana, anziché seguire la via aperta da San Tommaso, ritornava, nei secoli XVI e XVII, a un agostinismo scaduto. È questo anacronismo inescusabile che ha forgiato per la società moderna quel tipo di uomo cristiano che, se era stato adatto alle esigenze della società medievale, non rispondeva più a quelle della società attuale ed era in essa inefficace. Conseguentemente, è fuori del cristianesimo che la società moderna doveva forgiarsi il tipo d'uomo di cui essa aveva bisogno»¹¹.

Parlando della «via aperta da San Tommaso», il Le Guillou allude a quell'aristotelismo cristiano che, avendo rimesso in onore la relativa autonomia della sfera secolare della vita, creava le premesse per una cultura ed una spiritualità proprie del mondo laico. Questa nuova prospettiva, a suo giudizio, non avrebbe avuto seguito nei secoli successivi. Ma, come già osservato, il suo giudizio si fonda soltanto su una personale convinzione soggettiva.

⁹ Cit. in M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Eglise. Théologie du mystère*, Paris, 1963, p. 208.

¹⁰ LE GUILLOU, *Le Christ et l'Eglise*, p. 209.

¹¹ M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du ressuscité*, Paris, 1996 [II ed.], pp. 231-232. La doverosa critica al brano riportato nel testo non intende affatto estendersi a tutto il volume, trattandosi, al contrario, di un'opera pregevolissima. L'autore è in concetto di santità.

Di fronte a questa tradizione, che ancora oggi si impone universalmente con un'autorità indiscussa, sarebbe necessaria e doverosa una sostanziale revisione delle categorie storiografiche. Il lavoro è in gran parte ancora da fare, soprattutto a livello divulgativo, ma ci sono già numerosi studi che, se pure parziali, possono orientare fin da ora la ricerca verso un salutare cambiamento di prospettive.

Lo studioso che ha dato il contributo più solido a questa revisione è stato il filosofo cattolico Augusto Del Noce (1910-1989). Tra i molti suoi insigni meriti, infatti, Del Noce ha anche quello di aver elaborato un'approfondita rivisitazione della storia della filosofia moderna e contemporanea, giungendo a ribaltare giudizi che sembravano consolidati.

Il caso più vistoso è quello di Cartesio e del cartesianesimo, che la tradizione storiografica cattolica da molto tempo considera una sorta di "pecora nera" della filosofia e che egli, al contrario, pone a fondamento di una grande tradizione di pensiero cristiano che attraversa tutta l'età moderna e di cui pressoché tutte le storie della filosofia non registrano neanche l'esistenza.

Ma a proposito di Del Noce dobbiamo dire qualche cosa di analogo a ciò che abbiamo detto a proposito di San Tommaso: non si può chiedere ad un uomo solo, e per di più in gran parte emarginato dalla cultura ufficiale del suo tempo, la completezza del suo geniale sforzo di rinnovamento. Per quanto egli, infatti, abbia posto il problema della revisione storiografica nei suoi giusti termini, non è giunto fino a vederne tutte le implicazioni. Per questo la sua opera andrebbe continuata, avvalorando maggiormente i suoi stessi principi. Purtroppo però siamo ben lontani da una simile prospettiva! Al contrario, si tende oggi quasi a dimenticare e a mettere da parte l'opera di Del Noce e a ritornare ad un nuovo e più deleterio medievalismo.

A mio giudizio sarebbe necessario, per un rinnovamento del pensiero cattolico, che Del Noce trovasse un posto ufficiale nei "curricula" filosofico-teologici dei seminari e delle università pontificie.

Ma, con l'auspicio che ciò possa presto avvenire, mi limiterò per ora a sintetizzare una presentazione del tutto inusuale della storia spirituale dell'età moderna e contemporanea e, in particolare, di scoprire, in essa, il venire alla luce di quella "correzione" alla classica impostazione teologica aristotelico-tomista di cui si è detto e di cui non soltanto ora, ma già da secoli, si sentiva la necessità.

5. Una vasta eredità da catalogare, ordinare, armonizzare e completare

a. Il cartesianesimo

La storiografia tradizionale, come si è ricordato, considera la filosofia moderna e contemporanea una sorta di strada a senso unico verso un sempre più completo immanentismo. Opponendosi a questa prospettiva, Augusto Del Noce, attraverso uno studio filologico rigoroso, mostra che nei secoli dell'età moderna il pensiero religioso si è trovato ad affrontare di volta in volta diversi avversari, ai quali ha risposto riconfermando i principi metafisici e religiosi in modo nuovo, creativo e originale, e apportando, perciò, un progressivo arricchimento alla cultura cristiana. Detta cultura, del resto, ha avuto ripercussioni profondissime anche su quelle correnti di pensiero che la storiografia corrente presenta, a ragione o a torto, come antireligiose o anticristiane.

Accettando, almeno come ipotesi, questa prospettiva, è evidente che lo schema tradizionale del senso unico della storia moderna verso l'immanentismo viene a cadere.

Bisognerà piuttosto riscoprire, contro valutazioni ormai superate, fino a che punto i temi teologici sono inestricabilmente intrecciati con la storia dell'occidente.

Un tema fondamentale che si trova al centro della revisione storiografica di Del Noce è il cartesianesimo. Come si è detto, nella visione medievalista cattolica Cartesio (1596-1650) appare come la "pecora nera" della storia della filosofia, e a lui si addebita la svolta antropocentrica moderna che farebbe da "pendant" filosofico al soggettivismo teologico luterano. In questa prospettiva, vi sarebbe una rigorosa continuità tra il "cogito" e il meccanicismo cartesiano, il panteismo spinoziano, il razionalismo illuminista, l'idealismo tedesco e le sue derivazioni ateistiche.

Ma negli scritti degli autori cristiani dei secoli XVII e XVIII Cartesio e il cartesianesimo appaiono, invece, strettamente legati alla causa della religione contro l'ateismo. Come si spiega questo fatto? I medievalisti hanno subito la risposta pronta: il decadente cattolicesimo del diciassettesimo e diciottesimo secolo, anziché rimanere fedele alla solida tradizione tomista, ha cercato di fare un compromesso con la filosofia moderna, assorbendone tutti i difetti, e primo tra questi la separazione cartesiana tra una "res cogitans" del tutto disincarnata ed estranea alla natura, alla storia e alla società e una "res extensa" amorfa e meccanica, e perciò disponibile ad ogni arbitraria manipolazione da parte di un io umano orgogliosamente autonomo e dispotico.

In realtà, il fatto che il meccanicismo cartesiano, contro le intenzioni di Cartesio, si sia prestato, in seguito, a fornire la base del materialismo atomistico e che la filosofia del "cogito" abbia offerto l'occasione a sviluppi soggettivisti e idealisti, ha finito per confondere il giudizio storico di laici e cattolici. Non si può negare, certamente, che sia esistita, nella storia della filosofia moderna e contemporanea, una linea che da Cartesio giunge fino a Nietzsche, ma, accanto ad essa, e più significativa di essa, vi è quella linea che, secondo la storiografia revisionista di Del Noce, va "da Cartesio a Rosmini".

Vedremo come, di fatto, questa linea filosofica di ispirazione religiosa e cristiana - che è pressoché assente nei manuali di storia della filosofia, tutti ancora fermi allo schema storiografico tradizionale - sia assai più vasta di quanto non apparisse agli occhi dello stesso Del Noce.

Per il momento conviene seguire, se pure ovviamente in modo molto sommario, lo svolgimento di questa linea di filosofia cristiana dell'età moderna, la cui stessa esistenza sembra essere sfuggita all'attenzione degli storici e che, al contrario di quanto sostengono i medievalisti, ha apportato arricchimenti preziosi e irrinunciabili alla tradizione del pensiero cristiano, filosofico e teologico.

Soltanto un pregiudizio profondamente radicato può non considerare il fatto ovvio che Cartesio era cattolico e accettare per buona la leggenda di una sua appartenenza alla setta dei Rosa-Croce - che sarebbe l'antenata della massoneria - come anche ignorare la sua influenza sul pensiero cristiano successivo, da Malebranche a Gratry e oltre. Mettendo, dunque, per un momento da parte ogni pregiudizio, già come ipotesi immediata di lavoro appare ovvio pensare che un filosofo cattolico, legato a personalità eminenti della gerarchia e operante in un contesto culturale profondamente religioso abbia esercitato la sua influenza "in primis" nell'ambito religioso e cattolico, ed eventualmente soltanto secondariamente in ambienti culturali irreligiosi o eterodossi. Né si può negare che l'aspetto metafisico e teologico abbia un posto centrale nella speculazione cartesiana.

Per inquadrare la filosofia di Cartesio non è corretto considerarla in funzione di quelli che sarebbero stati i problemi del neotomismo del primo Novecento. Giustamente, perciò, Del Noce cerca di inquadrarla identificando quali fossero gli avversari contro i quali essa si è formata.

Secondo Del Noce, l'opera di Cartesio nasce come risposta a quelle correnti che al suo tempo avversavano la religione e la scienza, come conoscenza certa del mondo. E queste correnti erano il naturalismo panteista rinascimentale, lo scetticismo e il libertinismo erudito.

L'interesse per la certezza della scienza e per la religione in Cartesio costituiscono quasi un'unica preoccupazione. Per questo il naturalismo scettico è per lui l'avversario principale.

Il meccanicismo cartesiano, dunque, non nasce in funzione del futuro materialismo, ma, al contrario, come tentativo di eliminare ogni forma di panteismo e di riaffermare l'assoluta trascendenza di Dio. E la filosofia del "cogito" non vuole essere una forma di soggettivismo orgoglioso, ma, concedendo agli scettici e ai libertini che partendo dalla natura e dalla storia non si raggiunge alcuna certezza né sul mondo né su Dio, essa recupera la dimensione religiosa, e nello stesso tempo la certezza della conoscenza umana, partendo dall'interiorità dell'uomo e dall'esperienza della sua libertà e superiorità ontologica nei confronti del mondo naturale.

A sua volta Malebranche (1638-1715), un religioso oratoriano legato ad una grande scuola teologica e spirituale francese e aderente alla filosofia cartesiana, accentuerà il ruolo della libertà interiore dell'uomo attraverso una dottrina che a noi pare singolare e che a prima vista, anziché accentuare la libertà, sembra piuttosto limitarla: l'occasionalismo. L'uomo, secondo questa dottrina, non può essere causa fisica di ciò che si produce nel mondo visibile, non sapendo come avvenga il passaggio dall'atto di volontà all'effetto da esso prodotto. È Dio che interviene, prendendo occasione dalla volontà umana, per agire nel mondo fisico. Lo stesso avviene nell'ambito della conoscenza: le cose sono semplici occasioni dell'azione di Dio, la quale soltanto causa le relative idee nella mente umana. È in Dio, anzi, che noi conosciamo ogni cosa, e Dio è, perciò, il "luogo degli spiriti".

Dov'è dunque la libertà umana, se l'uomo non può neanche causare? Attenzione: l'uomo non può essere causa fisica, ma non per questo cessa di essere causa ad un livello ontologico superiore. Egli, infatti, con la sua libera volontà determina realmente ciò che avviene nel mondo, anche se fisicamente è Dio ad agire. La causalità dell'uomo si sposta, dunque, nel mondo superiore dello spirito.

Ma queste profonde intuizioni della filosofia cartesiana si collocano in un orizzonte fortemente condizionato. Esse, infatti, si sviluppano a partire dalla concessione fatta da Cartesio ai suoi avversari: se si parte dalla natura o dalla storia non si può evitare l'esito scettico, perché la natura non dà certezze e nella storia non è possibile riconoscere l'opera della provvidenza divina. Possiamo dire che sulla filosofia francese del Seicento aleggia un'ombra di pessimismo, per quanto concerne la dimensione storico-politica. Tanto per Cartesio, quanto per Malebranche e Pascal (1623-1662), la vita religiosa si svolge nell'intimo dell'uomo, mentre la storia e la società sono governate dall'arbitrio.

A questo punto l'accusa fatta dal neotomismo al cartesianesimo, di aver considerato l'anima umana come una sorta di spirito in una macchina, estraneo alle leggi del mondo e alla vita sociale, sembrerebbe riconfermata. Ma ciò che i neotomisti non hanno considerato è che una critica analoga era già stata fatta a Cartesio con due secoli di anticipo ad opera di una corrente di pensiero che generalmente viene considerata anticartesiana, ma che invece deve essere considerata una riforma del cartesianesimo, e perciò un prolungamento di esso, che intende salvarne le intuizioni più originali recuperando ciò che, per una situazione contingente, Cartesio e i suoi più immediati discepoli francesi avevano lasciato cadere.

Ma per seguire la storia ulteriore della filosofia cristiana nell'età moderna, dobbiamo ora spostarci dalla Francia all'Italia. È, infatti, nel clima culturale d'Italia che il cartesianesimo doveva essere spogliato della sua chiusura al mondo della società e della storia - da quello che,

con terminologia scolastica, sarà chiamato il suo carattere “monastico”. E in Italia, tra un numero rilevante di pensatori di cui per brevità non possiamo trattare, spiccano i nomi di Giambattista Vico (1668-1744) e di Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802).

Il primo ha un posto di rilievo nei manuali di storia della filosofia, ma la sua collocazione storica è stata a lungo una “vexata quaestio”, e in un certo senso lo è ancora, dalla lettura crociana, che ne faceva un antesignano dell’immanentismo idealista, al suo recupero alla tradizione metafisica cristiana, ad opera soprattutto dell’Abbagnano, alla difficoltà di chiarire la sua posizione nei riguardi del cartesianesimo.

Il secondo, invece, è praticamente assente dai manuali scolastici, anche se se ne fa menzione nelle storie della pedagogia a causa della sola sua opera che venga oggi comunemente ricordata, il cosiddetto *Anti-Emilio* (1765). L’assenza dai testi di storia della filosofia di un pensatore come il Gerdil, che, a mio giudizio, va considerato di prima grandezza, si spiega facilmente con l’impossibilità di collocarlo nello schema tradizionale, fondato sul pregiudizio che nell’età moderna una significativa linea di filosofia cristiana non sia esistita. Se per il Vico si è fatta un’eccezione, ciò è dovuto soprattutto al fatto che per molto tempo il suo pensiero fu considerato in linea con l’immanentismo che caratterizzerebbe l’indirizzo inarrestabile dell’età moderna.

Ma, messi da parte questi pregiudizi, che ormai dovrebbero aver fatto il loro tempo, appare chiaramente che i due grandi pensatori italiani, pur non avendo avuto alcuna relazione diretta tra loro, hanno svolto un ruolo complementare nei riguardi del cartesianesimo d’oltr’alpe. Mentre il Vico ha esteso alla storia e alla civiltà la dottrina della libertà propria del cartesianesimo malebranchiano, il Gerdil ha coniugato l’idealismo teocentrico di Malebranche con l’aristotelismo, offrendo così una solida base al pensiero sociale e politico cattolico.

Si può qui osservare che il Vico vuole esplicitamente distinguere la sua filosofia da quella degli antichi proprio perché, alla maniera di Cartesio, essa non parte dalla natura, ma dal mondo delle menti umane, le quali, con le loro libere scelte, creano il mondo delle nazioni. Essendo, d’altra parte, le libere scelte umane “occasioni” perché Dio intervenga con la sua divina causalità, la storia umana appare, nello stesso tempo, una storia umana e una storia divina, una storia, cioè, nella quale anche gli errori degli uomini rientrano nelle finalità superiori della provvidenza.

Da parte sua l’opera del Gerdil smentisce il pregiudizio diffuso che i cattolici non avrebbero pensato ad altro che alla salvezza dell’anima, subordinando ad essa anche la carità verso i bisognosi, e che sarebbero stati risvegliati - e a fatica - da questo atteggiamento soltanto dalla rivoluzione francese e dalle successive rivoluzioni dell’Otto e del Novecento. Si aggiunga che questo atteggiamento è stato attribuito in gran parte proprio al carattere interiore e asociale della filosofia cartesiana, la quale, per aver preso illegittimamente il posto dell’aristotelismo tomista nella decadente cultura cattolica dell’età moderna, avrebbe causato questa sorta di religione totalmente interiore e priva della dimensione sociale e politica.

In realtà il quadro è totalmente diverso. L’interesse sociale, effettivamente assente dai classici della filosofia religiosa francese del Seicento - ma non si può dire lo stesso di autori quali Bossuet (1627-1704), Fénelon (1651-1715) e altri autori francesi loro contemporanei - per motivi storici contingenti, viene recuperato dal pensiero cattolico italiano del Settecento, il quale fa proprie le grandi intuizioni della filosofia francese e, proprio grazie ad esse, conferisce all’aristotelismo classico e medievale una assai più profonda incidenza sociale, riavvicinando la sfera interiore e metafisica della religione alla dimensione sociale, dalla quale, per le ragioni che si sono dette, il tomismo l’aveva in una certa misura tenuta separata.

Secondo il Gerdil, infatti, se, in conformità con la dottrina di Malebranche, Dio è il “luogo degli spiriti”, allora la dimensione interiore e religiosa dell’uomo è il luogo proprio della socialità e della fusione degli uomini tra loro, anche nel senso più propriamente pubblico e politico, e la “società dei beati” non è che il perfezionamento della città terrena, la quale, radunando gli spiriti in comunione tra loro, aspira ad essa come al proprio coronamento¹².

5. b. la cristologia nell’età moderna

Se fino a questo punto abbiamo seguito Del Noce, con qualche integrazione, ora dobbiamo separarci, almeno in una certa misura, da lui. Ma si tratta di una separazione più apparente che reale. Infatti, come abbiamo detto, non era umanamente possibile che nel corso di una vita umana, per quanto intensamente dedicata allo studio, si potesse svolgere compiutamente una revisione storiografica così impegnativa. “Ars longa, vita brevis” dice il proverbio, e penso di non sbagliare nell’affermare che gli stessi principi di Del Noce portano ad approfondire aspetti della storia del pensiero che egli non ha avuto il tempo di conoscere fino in fondo.

Abbiamo seguito un certo sviluppo del pensiero cattolico che ha portato, attraverso un percorso molto articolato, a riavvicinare il mondo divino e metafisico al mondo della storia e della società umana. Paradossalmente si potrebbe dire che l’autonomia della dimensione umana, riacquisita soprattutto grazie all’aristotelismo del XIII secolo, è stata ulteriormente rafforzata, ma nello stesso tempo anche spiritualizzata, per essere stata coniugata in modo nuovo con il mondo dello spirito dalla filosofia cristiana dell’età moderna.

Ma qui dobbiamo chiederci: non si era detto che il limite di San Tommaso era stato di non aver sufficientemente valorizzato il mistero dell’Incarnazione rispetto all’aristotelismo classico? Nello sviluppo che abbiamo fin qui seguito non sembra aver avuto un ruolo la cristologia. Rimane, dunque, confermato il giudizio diffuso che, nell’età moderna, la teologia ha avuto un carattere razionalista e scolastico e ha considerato la cristologia una semplice appendice del trattato *De Deo*?

La risposta è: no! Nell’età moderna, e ancor più nell’età contemporanea, la cristologia ha avuto un ruolo fondamentale, e anche lo sviluppo che abbiamo riassunto nel paragrafo precedente ne ha subito, se pure indirettamente, il contraccolpo.

Secondo una visione comunemente accettata, la cristologia avrebbe avuto un grande sviluppo nel medioevo, culminante nel pensiero francescano.

La riflessione francescana, che ha al suo centro l’esperienza molto concreta e mistica di San Francesco, viene sedimentata in teologia a partire da San Bonaventura e culmina in Duns Scoto (1266 circa -1308). In questa prospettiva all’argomento della salvezza come espiazione del peccato, che sembra prevalere nella riflessione di San Tommaso, almeno come viene comunemente presentata, si aggiunge la dimensione contemplativo-teologica, già presente nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, nelle quali l’Incarnazione appare come il mistero nascosto da secoli eterni. L’Incarnazione, dunque, per i teologi francescani non è vista solo o principalmente

¹² Secondo un’opinione grandemente diffusa, sarebbe stato il gesuita Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862) ad introdurre nella cultura cattolica l’interesse per i problemi relativi alla giustizia sociale e allo stato di diritto. C’è chi giunge ad affermare che l’anno 1891, data della pubblicazione dell’enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII - il quale era stato influenzato dal d’Azeglio - segna l’inizio del ritrovamento del diritto naturale cristiano. Ma il semplice fatto che il d’Azeglio nelle sue opere faccia spesso riferimento alle dottrine del Gerdil, mostra l’infondatezza di queste opinioni.

come necessaria per l'espiazione dal peccato, ma come prioritaria nel disegno di Dio, e tale, perciò che si sarebbe attuata anche senza il peccato.

Passata la stagione medievale, il razionalismo scolastico avrebbe condizionato la teologia nei secoli successivi e l'Incarnazione sarebbe stata vista ormai soltanto come "rimedio" intervenuto nei disegni della provvidenza a causa del peccato dell'uomo, e perciò quasi come un'appendice accidentale sopravvenuta per rimettere in ordine i rapporti turbati tra l'uomo e la divinità. In questa visione, la centralità di Cristo sarebbe rimasta una caratteristica della devozione popolare, ma non avrebbe avuto un posto altrettanto importante nella teologia.

Senonché questa visione sembra ignorare almeno la scuola francese, dal cardinal De Bérulle a Bossuet, della quale non si può certamente dire che non sia stata cristocentrica. Ma una circostanza importantissima viene specialmente trascurata dalla visione storica più diffusa: alla scuola francese appartiene anche l'oratoriano Malebranche, che, oltre ad essere un filosofo insigne, fu anche teologo.

Dobbiamo qui osservare che Del Noce, mentre apprezza molto l'opera filosofica di Malebranche, dà invece un giudizio sostanzialmente negativo sulla sua teologia. Il motivo di questo giudizio è il carattere fortemente razionalistico della teologia di Malebranche, che pretende quasi di costringere la libertà di Dio in leggi generali che presiederebbero necessariamente alla sua azione.

Ma dai suoi principi razionalistici Malebranche trae una conclusione cristologica che Del Noce liquida rapidamente come priva di fondamento e di interesse. Per lungo tempo ho aderito, senza rifletterci troppo, al suo giudizio, finché non ho trovato valorizzata al massimo la dottrina cristologica malebranchiana da parte di un teologo di prima grandezza: Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), il maggiore teologo tedesco della seconda metà dell'Ottocento. Quest'ultimo, pur accogliendo il pensiero di Malebranche con riserva, ne sottolinea, tuttavia, la grande portata.

Qual è dunque l'aspetto caratteristico e originale della cristologia di Malebranche - che, tra l'altro, appare sostanzialmente indipendente dai motivi razionalistici che l'hanno determinata?

La sua argomentazione è la seguente: tutto ciò che Dio fa non può farlo se non per la sua gloria; dunque anche la creazione non può essere motivata se non dalla gloria che essa deve dare a Dio; ma come può una realtà finita dare una gloria adeguata a Dio, che è infinito? Perché, dunque, la creazione possa dare a Dio una gloria proporzionata alla sua infinità è necessario che nella creazione stessa vi sia la presenza dell'infinito; ma nessuna creatura può avere in sé la presenza dell'infinito, essendo l'infinito una proprietà di Dio solo; dunque l'unica motivazione che possa giustificare la creazione è il venire presente in essa di una Persona divina, cioè l'Incarnazione; con la conclusione inevitabile che la creazione non sarebbe stata possibile se non in vista dell'Incarnazione.

Scoto si era limitato ad affermare che, se anche l'uomo non avesse peccato, Cristo si sarebbe ugualmente incarnato, perché la necessità dell'espiazione non è proporzionata, come motivazione, alla grandezza del mistero dell'Incarnazione. Malebranche giunge a dire: la creazione non è neanche pensabile senza l'Incarnazione! Del Noce sottolinea questa differenza e ne trae argomento per prendere le distanze dal Malebranche teologo, e non si accorge che, invece, essa significa, di là da ogni altra considerazione, che in piena età moderna, la cristologia fa un vertiginoso balzo in avanti.

A questo punto ci si potrebbe chiedere: ma questa dottrina cristologica di Malebranche, indubbiamente nuova ed originale, ha fatto scuola o è invece rimasta sepolta nelle biblioteche?

Possiamo rispondere che già il fatto che Scheeben l'abbia ricordata come degna di attenzione e l'abbia anche fatta propria, se pure con qualche riserva, dimostra che essa non è rimasta ignorata. E ciò è confermato anche dall'opera teologica e devozionale, a suo tempo popolarissima, dell'oratoriano Frederick William Faber (1814-1863), *Bethlehem* (1860), nella quale, senza che venga fatto il nome di Malebranche, la medesima dottrina viene ampiamente illustrata e sviluppata. Nell'ipotesi che Faber non l'abbia presa da Malbranche, ma da qualche altra fonte - e Faber conosceva bene la teologia cattolica post-tridentina - ancora maggiormente risulterebbe che nell'età moderna e contemporanea, in dipendenza o meno da Malebranche, era diffusa una cristologia nuova ed originale, di cui oggi sembra essersi persa la traccia.

Tornando a Malebranche, dobbiamo, però, fare una puntualizzazione. Come abbiamo visto, per ragioni storiche contingenti, la filosofia cristiana francese del Seicento, volendo salvare la religione dalle critiche di scettici e libertini, si era rivolta all'interiorità umana, lasciando fuori dal suo interesse la dimensione sociale e politica. In questo clima interiorista, pur dimostrando genialmente che l'intera creazione trova la sua ultima spiegazione in Cristo, Malbranche non era stato in grado di dare a questa sua intuizione tutto il rilievo che essa avrebbe richiesto. Se, infatti, tutto è stato creato in vista di Cristo, perché attraverso Cristo la creazione possa dare a Dio una gloria degna di lui, non basta dire che Cristo, essendo una persona divina infinita, dà al Padre la gloria che gli è dovuta. Bisogna che in questa glorificazione del Padre sia coinvolta tutta la creazione, di cui appunto Cristo è il fine. Come potrebbe, infatti, Cristo essere la chiave di volta e la motivazione della creazione se essa fosse separata da lui e non avesse alcun interesse in se stessa?

Perché, dunque, la cristologia di Malebranche potesse avere tutto lo sviluppo da essa necessariamente richiesto, bisognava togliere alla filosofia cristiana il carattere di esclusiva interiorità, proprio della filosofia francese, e aprirla alle dimensioni del cosmo, della società e della storia.

Abbiamo già visto come fosse stato compito della filosofia cattolica italiana del Settecento estendere le intuizioni filosofiche di Malebranche alla storia, alla società e alla politica. Il terreno era, dunque, ormai favorevole perché anche la sua cristologia potesse avere l'ampio svolgimento che meritava. Ma prima che ciò avvenisse era necessario un altro capitolo nella storia della filosofia, capitolo che, come vedremo, fu scritto soprattutto dalla Germania.

Per il momento, tuttavia, è necessario affrontare un altro aspetto della questione, per il quale conviene rivolgere la nostra attenzione agli avvenimenti storici.

La mentalità oggi più diffusa vede nelle tendenze persecutorie dei governi settecenteschi, e poi ottocenteschi, contro la vita consacrata claustrale una manifestazione di laicismo antireligioso. Spesso i cattolici invocano, su questo punto, l'opera della massoneria. Ma bisognerebbe ricordare che, in quel tempo, la massoneria probabilmente ancora non aveva assunto quei caratteri chiaramente laicisti che avrebbe avuto in seguito. E a questo proposito basterebbe ricordare che il "campione" che il tradizionalismo cattolico ha scelto quasi a suo nume tutelare, Joseph de Maistre (1753-1821), era... massone!

Ciò che, però, più conta è sottolineare l'origine teologica, più che politica, delle soppressioni delle case religiose di clausura, che ebbero la loro prima grande manifestazione sotto l'imperatore Giuseppe II d'Asburgo (1741-1790). Seguendo un programma che poi fece scuola in tutta l'Europa, egli fece chiudere almeno 700 conventi e i religiosi passarono da 65.000 a 27.000.

Non risulta che Giuseppe II fosse irreligioso. Al contrario, egli mostrò un grande interesse per una riforma della Chiesa che per diversi aspetti anticipa tendenze diffuse anche

oggi. Possiamo, dunque, chiederci: perché questo accanimento contro la vita claustrale - condiviso allora, per altro, da molti teologi e membri del clero? Si dirà che era una tendenza dell'Illuminismo quella di favorire le attività civili e il miglioramento sociale rispetto alle istanze più propriamente religiose.

Ma probabilmente la spiegazione va cercata ad un livello più profondo.

Nello stesso Illuminismo bisogna distinguere le correnti più radicali dalle tendenze che, senza negare il valore della religione, ne caldeggiavano una riforma.

Ma qual era il motivo teologico che era alla base del riformismo settecentesco, e che indirettamente influenzava anche le correnti più laiciste?

Vi erano due aspetti della religione che convivevano nel cristianesimo e che sembravano non trovare un'armonizzazione soddisfacente tra loro. In maniera molto schematica possiamo dire che il primo - molto forte nel cattolicesimo tradizionale - era l'amore di Dio e la preoccupazione per i fini ultimi dell'uomo, mentre il secondo era l'amore del prossimo, così caldamente predicato nel Vangelo, fino al punto da identificare il bene compiuto verso i propri simili con il bene compiuto verso Cristo stesso.

Non c'è dubbio che questa dottrina dell'amore cristiano - e cristologico - del prossimo abbia agito attraverso i secoli come il lievito che fa fermentare tutta la pasta, non solo nella Chiesa e non solo nel mondo cristiano, ma ovunque.

Ora, per restare alla società settecentesca, la progressiva accentuazione dell'amore del prossimo fatalmente doveva finire per stridere con una teologia che non aveva saputo armonizzare la destinazione sopraterrena dell'uomo - la visione beatifica - con i suoi doveri mondani. Per questo gli ordini religiosi contemplativi, tutti dediti a coltivare il fine ultimo soprannaturale dell'uomo, dovevano fatalmente cadere sotto il mirino dei riformatori - e abbiamo visto in quale misura!

Una parte dell'opera del Gerdil fu rivolta a controbattere le accuse rivolte, anche da parte di un certo clero, alla vita claustrale, con argomenti filosofici, oltre che teologici, volti a dimostrare, nella prospettiva della sua riforma del pensiero di Malebranche, il valore della vita di totale consacrazione a Dio per la stessa società civile.

Tutto ciò dimostra quale grande rilevanza abbia la controversia sulla vita religiosa anche per la filosofia e per la civiltà!

5. c. La cristologia nell'età contemporanea

Possiamo affermare, con assoluta certezza, che il motivo cristologico che abbiamo supposto come implicito nel giurisdizionalismo settecentesco, diviene più che esplicito nella filosofia morale e civile, anche laica, dell'Ottocento.

E, a tal proposito, è necessario sottolineare un fatto a cui generalmente non si fa attenzione, ma che è della più grande importanza, e che, come si vedrà subito, sarà ampiamente confermato dai dati storici: la distinzione tradizionale tra teologia e filosofia, che caratterizza la prima come fondata sui dati della fede e la seconda sulla sola ragione, ha senz'altro una sua validità in sede puramente teorica e astratta, ma non ne ha alcuna nella realtà degli sviluppi storici. La dimostrazione di ciò sta nel fatto che lo svolgimento della filosofia occidentale, anche nei suoi aspetti più apertamente laicisti e ateisti, sarebbe del tutto impensabile senza tener conto della teologia cristiana - e, aggiungiamo, della cristologia - che la condiziona in modo sostanziale e determinante. Lo stesso Ludwig Feuerbach affermò:

«La filosofia moderna è uscita dalla teologia - essa non è altro che la teologia dissolta e trasformata in filosofia»¹³.

E possiamo qui osservare di passaggio che un dialogo con il mondo laico che, per voler essere rigoroso, escludesse ogni riferimento alla teologia, sarebbe, per quello che si è detto, privo di fondamento.

Che il moralismo laico, opponendosi all'aspetto soprannaturale della religione, lo facesse sotto la spinta dell'aspetto caritativo e sociale del cristianesimo, lo dimostra già il titolo dell'opera che possiamo considerare il manifesto dell'umanesimo "ateo" ottocentesco: *Le nouveau christianisme* (1825) di Henri de Saint-Simon (1760-1825). E saranno gli stessi "profeti" della nuova "religione dell'umanità" - a cominciare dal discepolo di Saint-Simon Auguste Comte (1798-1857) - a denunciare esplicitamente la "contraddizione", presente nella teologia cristiana, tra la carità eroica dell'amore del prossimo e l'"egoismo" del desiderio della vita eterna.

Ed è interessante osservare, a sottolineare l'inestricabile groviglio delle reciproche influenze, che furono proprio le critiche provocatorie di un sansimoniano al cattolicesimo troppo "mistico" a suggerire al Beato Federico Ozanam (1813-1853) la creazione della Società di San Vincenzo de Paoli, destinata a diffondere in tutto il mondo l'operosità caritativa cristiana.

Possiamo prendere tre esempi di questa "religione dell'umanità", ovvero "dell'uomo", che appare sostanzialmente più una riforma della teologia che una filosofia: Auguste Comte, Ludwig Feuerbach (1804-1872) e George Eliot (1819-1880). Comte sembra rappresentare la versione "cattolica" della nuova religione, Feuerbach la versione protestante e la Eliot la sintesi di ambedue.

Se leggiamo il testo in cui Comte parla della Chiesa Cattolica e della sua funzione storica - cioè la lezione cinquantaquattresima del suo *Corso di filosofia positiva* (1830-1842) - sorprendentemente troviamo un caldo elogio e un approfondito e motivato apprezzamento dei grandissimi meriti storici del cattolicesimo, quale probabilmente non fu scritto mai neanche da un cattolico, accompagnato, tuttavia, dalla critica rivelatrice di quello che egli considera il punto debole dell'antica istituzione, cioè la «particolare contraddizione interna che doveva implicitamente intralciare una dottrina in cui ci si proponeva di coltivare soprattutto il sentimento sociale, ma che, sviluppando per prima cosa un egoismo esorbitante, sebbene ideale, non concepiva mai il minimo bene se non in vista di ricompense infinite, cosicché la preoccupazione costante della salvezza individuale doveva direttamente neutralizzare a un alto grado ciò che vi era di veramente empatico nella felice e commovente affezione umana dell'amore di Dio»¹⁴.

Non si potrebbe essere più espliciti nel contrapporre tra loro le dottrine cristiane dell'amore del prossimo "divinizzato" e dell'amore della propria salvezza eterna - cioè dell'ultimo e fine e della visione beatifica.

Comte, tuttavia, subito aggiunge:

«Ma, per quanto siano incontestabili questi diversi inconvenienti capitali, essi erano evidentemente inevitabili, e non hanno impedito allora la sufficiente realizzazione di una

¹³ Questa affermazione di Feuerbach è citata nella *Encyclopaedia Universalis* - pubblicata in Francia in prima edizione in 20 volumi tra il 1968 e 1975, successivamente più volte ripubblicata aggiornata, anche su supporti elettronici, e ora disponibile in rete - alla voce "Feuerbach Ludwig". Vedi:

HENRI ARVON, Universalis, « **FEUERBACH LUDWIG** - (1804-1872) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ludwig-feuerbach/>

¹⁴ AUGUSTE COMTE, *Cours de philosophie positive*, Tome cinquième, Paris, 1864, pp. 301-302. Ora disponibile in rete. Vedi: <https://archive.org/stream/coursdephilosop00littgoog#page/n9/mode/2up>

rigenerazione che non poteva cominciare altrimenti, sebbene essa debba essere ora proseguita e perfezionata su migliori basi intellettuali»¹⁵.

Come dire che il pensiero moderno si pone esplicitamente in continuazione con la teologia medievale!

L'apprezzamento comtiano della funzione storica del cattolicesimo giunge fino ad esaltare l'opera degli ordini monastici nel medioevo.

Assai diverso sarà l'atteggiamento e il giudizio di Feuerbach. Per lui, infatti, la vita monastica costituisce la più palpabile dimostrazione della deviazione "teologica" della religione.

Secondo la sua dottrina, nel cristianesimo bisogna distinguere l'aspetto positivo, rappresentato dall'amore, dall'aspetto negativo, rappresentato dalla fede.

«L'amore» egli scrive «identifica l'uomo con Dio e Dio con l'uomo, e quindi unisce gli uomini fra loro; la fede separa Dio dall'uomo, quindi anche l'uomo dall'uomo; Dio, infatti, null'altro è che il concetto generico dell'umanità, espresso in forma mistica (...) La fede è l'antitesi dell'amore»¹⁶. Per questo motivo, egli scrive altrove, «il compito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia»¹⁷.

Notiamo di passaggio che quest'ultima annotazione storica - come vedremo ispirata a Hegel, di cui Feuerbach, pur nel dissenso, è discepolo - mostra l'origine ottocentesca della visione ancora diffusa della storia della filosofia moderna.

Ma secondo Feuerbach è il cristianesimo stesso che «fa diventare Dio uomo, e quindi costituisce questo Dio, non distinto dall'uomo - avente forma umana, sentimenti umani, pensieri umani - l'oggetto della sua adorazione e venerazione (...) Il vero Dio del cristianesimo è Cristo, e Cristo è l'idea della specie come un individuo (...) L'amore è un potere e una verità più alta della divinità. L'amore conquista Dio»¹⁸.

Come si potrebbe meglio dichiarare che il mistero dell'Incarnazione - se pure razionalizzato e alterato rispetto alla pienezza del suo senso originario - è a fondamento del moderno umanesimo ateo?

A sua volta la Eliot, che tradusse in inglese nel 1854 *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, nei suoi immortali romanzi presenta personaggi che incarnano un'altissima perfezione morale. Per lo più, anzi, essi sono credenti, e la scrittrice interpreta con grande profondità psicologica i loro sentimenti. Nonostante, quindi, che ella abbia più volte ripetuto di aspirare ad una religione più pura del cristianesimo, nella quale si compirà il bene senza attendere una ricompensa celeste, di fatto la sua arte la porta spesso ben al di là di questa dottrina astratta, tanto da chiedersi se ella non abbia in cuor suo dubitato della coerenza della sua concezione positivista. Ciò che, in ogni caso, possiamo dire è che un romanzo come *Il mulino sulla Floss* (1860) - il suo capolavoro - è un'opera altamente cristiana, che ha contribuito in modo sostanziale ad approfondire il senso sacro della vita umana per molte generazioni.

E qui dobbiamo aggiungere - di passaggio - che, come la Eliot e altri personaggi in misura più o meno larga estranei all'ortodossia cristiana, quali Florence Nightingale (1820-1910) o Henri Dunant (1828-1910), così moltissimi cristiani ortodossi hanno potentemente operato a

¹⁵ COMTE, *Cours de philosophie positive*, p. 302.

¹⁶ LUDWIG FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, pp. 295 e 305.

¹⁷ LUDWIG FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, trad. dal tedesco, Torino, 1971, p. 71.

¹⁸ Citato in BERNARD J. PARIS, *George Eliot's Religion of Humanity*, in ELH, 29/4 (Dec. 1962), p. 431. Vedi: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2871945?uid=3738456&uid=2475512443&uid=2134&uid=2&uid=70&uid=3&uid=60&sid=21102818945933>

rigenerare, in tutta la società civile, l'amore fattivo verso l'umanità sofferente. Testimonianza eloquente di questo immenso movimento, insufficientemente valutato dai comuni libri di storia, è la prefazione preposta da Harriet Beecher Stowe (1811-1896) al suo capolavoro *La capanna dello zio Tom* (1852), nella quale ella tra l'altro scrive:

«Ecco che spunta all'orizzonte una nuova alba di vita. L'arte e le lettere si danno la mano nell'armonizzarsi ogni giorno di più col grande principio di Cristo: ama il tuo prossimo.

«Poeti, pittori, artisti, scelgono i più semplici ed umili soggetti della vita, glorificando con la finzione i precetti della fratellanza umana e del sentimento. Da ogni parte, carità e beneficenza additano abusi, riparano ingiustizie, sollevano dolori, rivelando e facendo amare gli umili, i dimenticati, gli oppressi, alla società che mostrava di ignorarli»¹⁹.

Ma dobbiamo ora tornare a Feuerbach e al suo Cristo quale «idea della specie come individuo». Questa “umanizzazione di Dio per mezzo di Cristo”, come potremmo chiamarla, non è di fatto una novità nel protestantesimo nordico. A parte il ruolo particolare che ha avuto Hegel in questo processo - e sul quale ritorneremo - già nel luteranesimo originario, e ancor più nei suoi sviluppi preromantici e romantici, la figura di Cristo sembra quasi offuscare la divinità trascendente.

Lasciando da parte la dottrina di Lutero - per il quale il vero Dio si può conoscere solo ed esclusivamente attraverso Cristo - osserviamo che la situazione della teologia protestante nordica nei secoli XVIII e soprattutto XIX era assolutamente diversa da quella della contemporanea teologia cattolica. È sintomatico, in questo senso, un episodio della vita di Hans Christian Andersen (1805-1875).

Un giorno Andersen, si legge in una sua autorevole biografia, «fu coinvolto in una discussione teologica con il giovane Jonas Collin, il quale gli disse categoricamente che “Dio e il cristianesimo sono due cose differenti”. Il diario di Andersen continua: “Io dissi che Dio è l'Onnipotente, il solo Potere. ‘Questo non è cristianesimo: anche gli ebrei credono in un dio, ma non in Cristo!’. Così mi è stato parlato senza alcuna ambiguità dell'espulsione di Dio dal cristianesimo da parte del nuovo dio Cristo”»²⁰.

Notiamo - di passaggio - l'accento, tra le righe, ad un particolare antisemitismo filosofico-teologico di cui dovremo presto riparlarci.

Già nel *Discorso del Cristo morto* (1796) di Jean Paul Richter (1763-1825) appare una sorta di cristianesimo senza Dio. Lo scrittore sogna di trovarsi in un cimitero, circondato dalle ombre dei defunti. A un certo punto Cristo scende dal cielo con il volto sconvolto dal dolore. I morti gridano: «Cristo! Non c'è Dio alcuno?» Egli risponde: «Non c'è!»²¹.

In questo particolare clima teologico si colloca la grande opera filosofica di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) - ma dobbiamo sempre ricordare che il giovane Hegel era studente di teologia a Tubinga - che ebbe una ripercussione incalcolabile su tutto l'avvenire del mondo.

Per lo Hegel maturo il panteismo non è più lo spinoziano “Deus sive natura”, come per un Lessing o un Goethe, bensì l'incarnazione del divino in Cristo e, attraverso Cristo, nella storia umana. La religione, nella sua forma primitiva, aveva confuso Dio con la natura - tesi - poi, con l'ebraismo, aveva separato nettamente Dio dalla natura - antitesi - infine con l'Incarnazione

¹⁹ Vedi: <http://utc.iath.virginia.edu/uncletom/uteshbsbt.html>

²⁰ E. BREDSORF, “Hans Christian Andersen”, London, 1993, p. 298.

²¹ Vedi:

http://orig01.deviantart.net/4797/f/2015/083/7/7/jean_paul_discorso_del_cristo_morto_by_filosofia_poesia_pdf-d8n1kbr.pdf

aveva riconciliato il divino con l'umano - sintesi. Il cristianesimo, perciò, è la "religione assoluta". Ma l'Incarnazione non è intesa da Hegel in senso ortodosso. Per lui, infatti, Dio, facendosi immanente in Cristo, cessa di essere trascendente. Egli è il primo, infatti, a parlare della "morte di Dio". È, dunque, nello spirito umano che Dio-Cristo vive.

Se questa dottrina suona a prima vista stonata ed eretica - e di fatto lo è - essa ha avuto tuttavia il merito, difficilmente calcolabile, di far uscire Cristo dalle "sagrestie teologiche" e di immergerlo nel cuore della filosofia laica moderna e al centro della storia del cosmo.

Ha conosciuto Hegel la cristologia di Malebranche? In ogni caso, non c'è dubbio che la sua filosofia - che aveva assorbito anche la filosofia della storia vichiana - permetteva all'intuizione di Malebranche di sviluppare pienamente quanto in essa era implicito. E lo dimostra il fatto che lo Scheeben, nella sua cristologia, si ispirò tanto a Malebranche quanto a Hegel.

A questo punto sorgerà spontanea l'obiezione: ma Hegel non è considerato il padre dell'ateismo moderno? Non dipendono da lui Feuerbach, Marx e Nietzsche?

Questo è senz'altro vero - e, come vedremo, ciò dimostra che senza la teologia cristiana l'ateismo moderno è incomprendibile - ma non è tutta la verità. Vi è stato, infatti, un hegelismo neo-ortodosso, che ha, cioè, ristabilito la trascendenza di Dio. Di esso le storie della filosofia non dicono pressoché nulla, e lo stesso Del Noce non ne ha sospettato l'esistenza. E tuttavia esso costituisce un capitolo importantissimo ed estremamente fecondo del pensiero cristiano.

Ma prima di parlarne, è bene considerare il contraccolpo della cristologia eretica di Hegel sulla cosiddetta "sinistra hegeliana" e sull'ateismo moderno, che da essa dipende.

5. d. La cristologia della sinistra hegeliana

Il titolo di questa sezione suona certamente molto paradossale e provocatorio, ma penso che si possa dimostrare che esso è invece rigorosissimo.

Per prima cosa, abbiamo già visto come la filosofia di Feuerbach, almeno quella contenuta ne *L'essenza del cristianesimo* - che fu la sua opera al suo tempo più influente - non sia altro che una cristologia che pretende di essere rigorosamente immanente. Qual è la sua origine? Ovviamente essa deriva da Hegel, anche se ne modifica sostanzialmente il pensiero.

Hegel aveva parlato del "Venerdì Santo speculativo", cioè della fine del Dio trascendente, che risorge, poi, nello spirito umano. Ma questa immanentizzazione del divino in fin dei conti si rivelava più apparente che reale, dato che il soggetto vero della storia rimaneva sempre lo Spirito, cioè un'entità che, pur se dichiarata presente soltanto nelle sue manifestazioni storiche, nello stesso tempo, però, veniva affermata quale unità che in qualche modo doveva trascenderle.

In realtà questa è la contraddizione insanabile della filosofia di Hegel: considerare l'Assoluto come totalmente incarnato nelle sue manifestazioni storiche e nello stesso tempo pensarlo come ad esse trascendente. Analogamente la sua cristologia può essere definita un'Incarnazione di Dio senza Dio.

Sarà il mai concluso impegno di tutto l'hegelismo immanentista successivo quello di tentare in tutti i modi di superare questa contraddizione originaria senza mai riuscirci. Infatti, o si accetta la negazione dello Spirito, e allora si cade necessariamente nel positivismo, oppure si ristabiliscono i diritti della trascendenza, e allora si torna alla teologia cristiana ortodossa. Ma l'hegelismo immanentista, in tutte le sue svariate forme, non ha mai voluto accettare né l'una né

l'altra soluzione, rimanendo così condannato ad arrabattarsi con la sua contraddizione insanabile di un'unità del tutto che però si risolve, senza residui, negli elementi che lo compongono.

La stessa cristologia, che vorrebbe essere rigorosamente immanente, di Feuerbach non sfugge a questo destino. Cosa sarebbe, infatti, il suo «concetto generico dell'umanità», ovvero la sua «idea della specie»? L'essere perfetto di Dio, egli scrive, non sarebbe altro che «la specie, la quale rivela l'infinità della sua natura in questo, che essa si realizza in individui infinitamente numerosi e vari (...) Senza dubbio l'essenza dell'uomo è una, ma questa essenza è infinita; la sua reale esistenza è perciò una varietà infinita che reciprocamente si compensa, la quale rivela le ricchezze di questa essenza. L'unità nell'essenza è molteplicità nell'esistenza»²².

È ovvio che, se l'essenza è una e raccoglie in sé tutte le ricchezze che sono disperse in maniera imperfetta nei vari individui presi separatamente, essa li trascende e si pone di fronte ad essi come un “dover essere” rispetto all'essere. Siamo in pieno realismo metafisico (moderato)! Ma nello stesso tempo si vorrebbe far convivere questo realismo con il nominalismo: ciò che esiste realmente sono soltanto gli individui! Così, quando Feuerbach dice che «l'essenza è infinita» vuole intendere nello stesso tempo sia che «l'essenza dell'uomo è una», e quindi che trascende la finitezza del singolo, sia che essa si realizza in un numero infinito di individui. Ma il realismo metafisico prevale nettamente, perché la «varietà infinita» «reciprocamente si compensa» e così «rivela le ricchezze di questa essenza».

Marx, dunque, avrà buon gioco di rimproverare a Feuerbach ciò che questi rimproverava a Hegel: di aver eliminato la trascendenza per modo di dire! Se, infatti, vi è un'essenza dell'uomo come modello e dover essere, immancabilmente si ritornerà alla religione, con la quale si credeva di aver chiuso i conti definitivamente.

Ma da parte sua Marx (1818-1883) non farà altro che spostare il problema. Anch'egli, infatti, non intende cadere nel positivismo, ma vuole conservare l'Uno che nel sistema hegeliano governa la molteplicità - e che non è altro che la decantazione di Cristo e dello Spirito Santo presenti nel mondo - anche se questo Uno assume dei caratteri che pretenderebbero di essere “materialistici”.

Feuerbach, afferma Marx nelle *Tesi su Feuerbach* (1845), fa dell'essere umano un'astrazione. Ma, invece, «nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali»²³. La parola “insieme” tradisce già un principio unitario, che viene confermato subito dopo, quando Marx accusa Feuerbach di fare «astrazione dal corso della storia»²⁴. Alla maniera hegeliana, Marx concepisce la società e la storia come la manifestazione di uno spirito unitario, anche se cerca poi di togliere ogni richiamo alla trascendenza risolvendo tutto nei “rapporti economici” e parlando perciò di “materialismo storico”.

Che, in realtà, il suo concetto abbia un'origine metafisica e teologica lo dimostra un altro testo fondamentale delle stesse *Tesi su Feuerbach*, nel quale il filosofo di Treviri distingue il suo “materialismo” da ogni materialismo precedente, compreso quello di Feuerbach. Mentre il materialismo precedente considerava il reale sensibile come oggetto del pensiero, il suo materialismo è un fatto soggettivo, è l'attività pratica dell'uomo, che trasforma la realtà. Prima di lui il lato attivo del soggetto è stato sviluppato dall'idealismo, ma in contrasto con il “materialismo”, e cioè in forma teorica astratta e soltanto pensata. Allo stesso modo Feuerbach,

²² LUDWIG FEUERBACH, *The Essence of Christianity*, trad. dal tedesco in inglese di Marian Evans [George Eliot], London, 1881. pp. 157-158. Vedi: <https://libcom.org/files/The%20Essence%20of%20Christianity.pdf>

²³ Vedi: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm> Tesi VI.

²⁴ Ibid.

dato il suo materialismo puramente oggettivo, concepisce come realmente umano soltanto il pensiero astratto.

E qui Marx introduce una frase enigmatica:

«Perciò» egli scrive «nell'*Essenza del cristianesimo* (...) [Feuerbach] considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica». A causa di questa sua raffigurazione - prosegue Marx - Feuerbach «non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica»²⁵.

Cosa significa l'espressione sorprendente: «sordidamente giudaica»? Per comprenderlo dobbiamo procedere ad un esame più approfondito.

Giovanni Gentile (1875-1944) osserverà, giustamente, che in questo testo il cosiddetto nuovo "materialismo" di Marx non è più, di fatto, un materialismo, e che, perciò, il filosofo di Treviri si contraddice quando reintroduce successivamente una metafisica materialista, come oggetto materiale che si oppone al pensiero - concetto che egli, come abbiamo visto, aveva rifiutato. Ciò che egli critica nell'idealismo, perciò, non è in realtà il suo carattere "non sensibile", bensì il fatto che esso, dopo aver posto l'essenza della realtà nel divenire, si è fermato ad un divenire "pensato" e non è giunto fino a concepire un divenire "vissuto".

Volendo riportare questi concetti all'insieme del pensiero hegeliano, possiamo dire che, secondo il filosofo di Stoccarda, opponendosi come antitesi alla divinità confusa con la natura, il giudaismo aveva separato nettamente Dio dal mondo, mentre il cristianesimo aveva operato la sintesi dello Spirito con il mondo attraverso l'Incarnazione. In questo processo il vero soggetto divino era divenuto, dunque, lo spirito umano nel suo divenire storico, mentre ogni trascendenza, tradizionalmente intesa, era stata eliminata. Ma Hegel, ritornando poi a divinizzare l'idea, aveva opposto al divenire della storia umana una nuova trascendenza, facendo di una filosofia destinata alla prassi, cioè al divenire vissuto, una speculazione teorica, cioè un divenire soltanto pensato²⁶.

A questo punto è necessario introdurre il discorso su un altro aspetto del pensiero di Hegel: il suo antisemitismo metafisico. Per Hegel lo stesso persistere nella storia del popolo ebraico costituisce uno scandalo. Gli ebrei hanno avuto, storicamente, una funzione importantissima nel separare Dio dalla natura e nel difenderne strenuamente l'unità - e l'unità per Hegel è l'anima della filosofia. Ma ora la loro esistenza non è che una sopravvivenza di ciò che non dovrebbe più esistere. Il loro Dio trascendente non fa che attirare a sé quelle forze spirituali dell'uomo che dovrebbero ormai incarnare la divinità nella storia del mondo.

Ora non c'è dubbio che Marx abbia ereditato l'antisemitismo di Hegel - ben visibile anche nella sua opera *Sulla questione ebraica* (1844) - e nel testo sopra citato esso si manifesta attraverso il richiamo al concetto hegeliano che gli ebrei, avendo posto lo Spirito nel Dio trascendente, cioè fuori del mondo, non possono non concepire il mondo del divenire se non come contingente e secondario, e, nel linguaggio di Marx, non possono concepire l'attività pratica se non come lavoro inferiore e volgare.

²⁵ Ibid. Tesi I.

²⁶ Osserviamo che questa critica di Marx ad Hegel corrisponde esattamente alla critica che al filosofo di Stoccarda rivolgerà, negli stessi anni, Kierkegaard (1813-1855). La critica ad Hegel viene formulata da Kierkegaard in modo sistematico soprattutto nella *Postilla non scientifica*, che fu pubblicata nel 1846). Ciò dimostra che, contrariamente a quanto comunemente si afferma, Kierkegaard non è più antihegeliano di quanto lo sia Marx, anche se la sua riforma dell'hegelismo - perché tale è sostanzialmente la sua filosofia - pur coincidendo esattamente, nel suo movimento iniziale, con quella di Marx, si svolgerà poi in direzione di un esistenzialismo religioso, che è ovviamente del tutto estraneo all'ateismo militante marxiano.

Dunque, quando Marx afferma che Feuerbach considera realmente umano solo il procedere teorico, «mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica», tradisce apertamente l'origine teologica e cristologica del suo immanentismo, nonostante il carattere "materialista" che egli si sforza di conferirgli per cercare di superare, ma inutilmente, la contraddizione impressa in modo indelebile nell'immanentismo hegeliano.

Dunque "l'insieme dei rapporti sociali" e "il corso della storia" non sono, nel testo marxiano, semplici espressioni nominaliste, bensì decantazioni dello Spirito Assoluto di Hegel, che a sua volta è una decantazione dell'Incarnazione di Dio nel mistero cristiano. Ciò spiega il loro carattere onnicomprensivo, che soffoca ogni libera individualità, come anche l'aspetto a suo modo "religioso" del marxismo.

Ma la religiosità marxista esaspera quel carattere di "mondanità" che abbiamo visto presente già nel giurisdizionalismo settecentesco e nelle "religione dell'umanità", ovvero "dell'uomo", ottocentesca. Si può dire che la religione marxista porti ad un'esasperazione patologica "l'amore (cristologico) del prossimo" ereditato, attraverso complessi passaggi, dal cristianesimo, e perciò il suo aspetto rivolto alla dimensione sociale²⁷.

5. e. La cristologia dell'hegelismo neo-ortodosso

Come abbiamo già osservato, nei manuali di storia della filosofia si può dire che sia pressoché ignorato un hegelismo neo-ortodosso, che, cioè, faccia proprie le geniali prospettive cristologiche del filosofo di Stoccarda senza per questo rinunciare al Dio trascendente della teologia tradizionale. Vi sia parla, è vero, di una "destra hegeliana", ma, a parte il fatto che si tratta di una cosa sostanzialmente diversa, essa si restringe a pochi nomi che non hanno una vera rilevanza storica.

Ma che sia esistito un hegelismo neo-ortodosso dovrebbe apparire altamente probabile già a prima vista. È possibile che tutto l'idealismo di Hegel sia stato svuotato senza residui dalla corrosione della sinistra hegeliana? E che le grandi prospettive sulla filosofia della storia e sulla filosofia della religione del filosofo di Stoccarda non abbiano suscitato un'eco negli animi dei pensatori religiosi ortodossi?

Si è visto come nella filosofia di Hegel vi sia una contraddizione insanabile tra l'immanentismo e storicismo assoluto e il senso superiore che lo Spirito dovrebbe conferire ad essi. Ora, dovrebbe essere ovvio che una contraddizione si può eliminare in due modi, e non in uno solo, cioè o sopprimendo l'uno ovvero l'altro dei due termini contraddittori. Se la sinistra hegeliana ha cercato di risolvere la contraddizione non propriamente sopprimendo, ma cercando di rendere meno evidente l'unità del tutto e mantenendo l'immanentismo, non si vede perché altre correnti di pensiero non avrebbero potuto eliminare la contraddizione mantenendo l'unità dello Spirito e sopprimendo l'immanentismo.

Questa ipotesi, già a prima vista più che plausibile, è ampiamente confermata dai fatti, cioè da un capitolo della storia della filosofia contemporanea che, non trovando posto nei manuali scolastici, siamo qui costretti a ricostruire - ovviamente in maniera molto riassuntiva.

Come punto di partenza della nostra indagine possiamo prendere *I misteri del cristianesimo* (1865) dello Scheeben.

²⁷ Per un approfondimento del rapporto fra Marx e la teologia cristiana mi permetto di segnalare il seguente articolo: <https://www.ilcattolico.it/rassegna-stampa-cattolica/formazione-e-catechesi/marx-e-la-filosofia-della-religione-di-hegel.html>

Innocenzo Gorlani, curatore dell'edizione italiana del capolavoro dell'illustre teologo tedesco, scrive:

«La seguente esposizione [di Scheeben] del mistero dell'Incarnazione dà a questo mistero l'aspetto di una verità cosmica e a Cristo quello d'un nuovo fondamento di vita soprannaturale del mondo, specialmente del mondo umano»²⁸.

Egli aggiunge che questa maniera di rappresentare il mistero di Cristo, fondata nella Sacra Scrittura e nei Padri, «andò quasi perduta in occidente. Ad essa si rinunciò, perfino nella Teologia cattolica, in favore di un modo tutto psicologico di considerare la persona del Salvatore e in favore d'una concezione esclusivamente sociologico-politica della sua opera, la Chiesa»²⁹.

Quanto abbiamo detto finora, a mio giudizio, mostra la almeno parziale infondatezza di quest'ultima affermazione, la quale sembra più che altro rispecchiare pregiudizi universalmente diffusi. E possiamo qui citare un testo molto eloquente della già ricordata opera del Faber, *Bethlehem*:

«È soltanto un'ora che questo bambino è nato nel mondo e ha rallegrato gli occhi di Maria con le divine consolazioni del suo volto. Sono soltanto nove mesi che egli si è incarnato nella recondita stanza di Nazaret. Ma né Nazaret né Betlemme furono i suoi inizi. Egli aveva l'età dell'eternità quando nacque. Il tempo, che era già passato attraverso lunghi cicli, e che forse si era esteso per immense epoche secolari prima della creazione dell'uomo, era giovane per infinite età rispetto al bambino di Betlemme. La creazione degli angeli, con la bellezza e l'esultazione delle loro prime grazie, il culto ordinato delle loro gerarchie, la loro misteriosa prova, la spaventosa caduta di un terzo delle loro schiere, e la lotta di Michele contro i ribelli: tutto ciò giace oscuro e remoto oltre le più lontane nebbie della storia umana. Ma il bambino di Betlemme è ancora molto più antico. E infatti è intorno a lui che ruota tutta la storia angelica. Egli fu nello stesso tempo il loro Creatore e il modello secondo cui essi furono creati, la caduta di quelli che caddero, e la perseveranza di quelli che perseverarono. Tra poco egli svolgerà un ministero di tre anni in Galilea e tra le città di Giuda e di Beniamino; ma in realtà tutta la storia del mondo degli uomini, dal tempo del paradiso terrestre all'ora dell'Immacolata Concezione, è stata il suo ministero. Egli predicò prima del diluvio. Egli dette le sue benedizioni alle tende dei patriarchi. Egli impartì grazie, e salvò anime, e operò miracoli tra i giudei e tra i pagani per migliaia di anni. Ma ora, secondo le meridiane umane, egli ha un'ora di vita (...)

«Quale, dunque, fu il primo aspetto della creazione nella mente divina, se possiamo usare la parola: "primo" per ciò che è eterno? Può almeno esservi una priorità di ordine, anche se non vi è una priorità di tempo. C'è una precedenza di decreti, anche là dove non vi è successione. Il primo aspetto della creazione, come esso sussisteva nella mente divina, fu una natura creata assunta nella sua propria natura increata in una Persona divina. In altre parole, la prima visione della creazione fu il bambino di Betlemme. Il primo passo al di fuori della Divinità, il primo punto di riferimento nella creazione, è la natura creata assimilata a una Persona divina. Attraverso questo mistero, per così dire, era situato il passaggio dal Creatore alle creature. Questo era il punto di unione, la congiunzione tra il finito e l'infinito, la creatura che si fonde con il Creatore senza confondersi con esso. La creatura primogenita, la Sacra Umanità, fu non solo la creatura primaria, ma essa fu anche la causa di ogni altra qualsiasi creatura. Essa fu la creatura centrale, come pure la prima. Tutte le altre ruotano attorno ad essa, e sono in relazione con essa, e traggono da essa il loro significato, e, inoltre, su di essa sono modellate. La sua predestinazione è la fonte di tutte le altre predestinazioni. L'intero significato della creazione, insieme al destino

²⁸ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, trad. dal tedesco, Brescia, 1960, p. 313.

²⁹ Ibid.

di ogni creatura individuale, è vincolato a questa natura creata assunta in una Persona divina. Essa fu il capo delle creazioni, angelica, umana, o qualsivoglia altra creazione possa mai esistere. La sua posizione è universale, poiché essa congiunge ogni creazione a Dio»³⁰.

Sappiamo che il Faber, distinguendosi in questo da Newman, non teneva tanto a seguire una sua ispirazione originale³¹, quanto ad aderire alla teologia cattolica delle nazioni che erano rimaste fedeli a Roma, e quindi certamente questa sua grandiosa concezione del ruolo di Cristo nella storia del mondo trova un riscontro in quella teologia.

Del resto, lo stesso Gorlani si contraddice in un paragrafo successivo, dove scrive:

«L'Ecole française de Théologie del secolo XVII (Petavio, Thomassin, Bérulle, Condren e altri³²), alla quale lo Scheeben è idealmente imparentato, non poteva mantenere e perpetuare una visione troppo umanizzata della più eccelsa delle opere di Dio»³³.

E, come abbiamo visto, alla stessa Scuola Francese apparteneva anche Malebranche, il cui pensiero viene esplicitamente fatto proprio, se pure con qualche riserva, dallo Scheeben³⁴.

Ma conviene ora riportare quanto, subito di seguito, scrive il Gorlani:

«L'opera filosofico-teologica che meglio delle altre tra le recenti vede tutta la realtà incentrata in Cristo, supremo ideale del bello, principio motore della storia umana, fonte e termine della civiltà, e che pertanto è la più vicina alla concezione grandiosa di Scheeben, è quella di Vito Fornari: *Della vita di Gesù Cristo* (Firenze 1869-93 in 3 volumi), più volte ristampata in vari volumi, ma non sufficientemente apprezzata neppure dagli italiani»³⁵.

E qui dobbiamo chiederci: come si spiega la somiglianza tra Vito Fornari (1821-1900) e Scheeben? Certamente non c'è stato alcun contatto diretto tra loro. Dunque, l'unica spiegazione è che ambedue si siano ispirati ad una stessa fonte, e questa fonte è Hegel.

Incominciano, dunque, ad apparire, quasi come in un palinsesto, i lineamenti di un hegelismo neo-ortodosso che la sovrascrittura di una vulgata storico-filosofica onnipervasiva aveva cancellato. E lo dimostra il fatto che di Vito Fornari invano si cercherebbe la menzione nei manuali di storia della filosofia.

³⁰ F.W. FABER, *Bethlehem*, London 1860, pp. 7 e 21.

³¹ Osserviamo che il pensiero originale di Newman, come quello del grande teologo tedesco Johan Adam Möhler (1796-1828), si nutre delle opere dei Padri, grazie alle edizioni critiche pubblicate, come ricordava von Balthasar, dai Benedettini francesi nei secoli XVII e XVIII. Ma come, dunque, giustificare la successiva affermazione del teologo svizzero che il relativo «enorme sforzo» di pubblicazione sarebbe stato fatto «invano», «perché esso è rimasto tutto intero uno sforzo di storia senza rivolgersi alla conoscenza vivente del dogma»? Osserviamo ancora che già nel Möhler e nella scuola cattolica di Tubinga si manifesta, accanto all'appassionato studio dei Padri della Chiesa, l'influsso di Hegel, dell'idealismo e del romanticismo tedesco, ricondotti nell'alveo dell'ortodossia cattolica.

³² Tra molti altri si dovrebbero fare almeno i nomi di Bourdaloue, Fléchier, Fleury, Eudes, de Paul, Bossuet, Fénelon.

³³ SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, p. 313.

³⁴ Scrive il Gorlani: «Scheeben nel § 64 indicherà quale sia il motivo dell'Incarnazione in base ad argomenti di ragione teologica che suppongono la rivelazione del fatto e del concetto stesso di Incarnazione (...); per questo non vi può essere contraddizione con quello che dice qui e poco appresso a proposito di Malebranche. La dottrina del Verbo Incarnato, che è il punto centrale del pensiero di Malebranche e il nocciolo di tutta la sua opera filosofico-teologica, è esposta da J. Weherle nel *Diction. de la Théol. Cath.*, tomo 9, parte 2 (Parigi 1927), col. 1797 segg. Il motivo dell'Incarnazione per l'illustre Oratoriano è la maggior gloria che Dio può e deve ricevere dalle sue creature, onde il Verbo Incarnato sta ai primordi di tutte le opere di Dio; in ciò la concezione di Malebranche concorda con quella di Scheeben, ma questi gli rimprovera di non tenere in sufficiente considerazione la soprannaturalità di quest'opera divina» (SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, p. 335).

³⁵ SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, p. 313.

Se si ricorre allo studio migliore sul Fornari, la monografia di Umberto Padovani pubblicata a Milano nel 1924, si apprende che il sacerdote-filosofo pugliese fu fortemente ispirato da un altro sacerdote-filosofo: Vincenzo Gioberti (1801-1852), altro personaggio di cui le storie della filosofia ci dicono ben poco - e quel poco è, non di rado, anche impreciso, come l'accusa, spesso ripetuta, specialmente da parte cattolica, ma infondata, di "panteismo".

Ecco, dunque, nel palinsesto apparire una sorta di genealogia di una parte almeno dell'hegelismo neo-ortodosso.

Gioberti, pur non conoscendo il tedesco, ebbe modo di intuire i punti fondamentali dell'hegelismo, di criticarne l'immanentismo, inconciliabile con l'ortodossia cristiana e con la ragione, e di assorbirne gli aspetti vitali. Da qui nasce la sua "religione civile", che non vuole essere una secolarizzazione del cristianesimo, analoga a quella comune ai nostri giorni in occidente da qualche decennio, ma una sorta di sacralizzazione di tutta la realtà, in analogia all'idealismo hegeliano, che, come abbiamo visto, aveva fatto uscire Cristo dalle sagrestie teologiche per farne il centro di tutta la storia cosmica e di tutta la filosofia "laica".

Gioberti non intende sminuire il ruolo dell'aspetto "sacerdotale" della religione, ma denuncia il clericalismo diffuso al suo tempo, ravvisandone l'essenza nella volontà di ridurre la religione alla sola funzione sacerdotale e di escludere da essa tutta la realtà "civile". Se, nel suo impegno a promuovere la religione civile, egli a volte si è spinto troppo oltre nella svalutazione della "religione mistica", in suo continuatore Vito Fornari ha ristabilito l'equilibrio.

Dal Gioberti, uomo d'azione impegnato attivamente nella vita politica, al Fornari, direttore di biblioteca, schivo e portato alla contemplazione, sembra quasi che si sia operata una sorta di sintesi tra la tradizione "gesuitica" della religione "mistica", la sua antitesi "civile" giobertiana - spesso aspramente critica rispetto alla prima - e la filosofia, nello stesso tempo mistica e civile, del Fornari.

Quest'ultimo, in apertura della sua opera principale, *Della vita di Gesù Cristo*, scrive che, mentre alcuni filosofi considerano solo il mondo, altri solo Dio, altri Dio e il mondo, ma senza alcuna relazione tra loro, e altri ancora confondono Dio e il mondo, senza alcuna distinzione, soltanto il cristianesimo considera Dio e il mondo nella loro distinzione e nella loro unità, grazie al mistero dell'Incarnazione. Solo con l'Incarnazione, infatti, il mondo trova il suo posto rispetto a Dio e si congiunge a Dio senza però annullare se stesso.

In questa prospettiva, tutta la creazione appare concepita fin dall'inizio in vista dell'Incarnazione ed è pervasa dall'aspirazione a congiungersi a Dio attraverso la persona umano-divina di Cristo. L'universa realtà è in tal modo illuminata dalla luce di Cristo, e il Fornari auspica l'avvento di una scienza non limitata e frammentaria, ma onnicomprensiva, che tutto l'universo della storia e del pensiero riferisca alla persona di Gesù Cristo.

Nella sua opera egli ripercorre tutta la storia del mondo, mostrando che essa non era, non è e non sarà altro che una preparazione all'avvento di Cristo e un successivo svolgimento della sua presenza tra gli uomini, in preparazione al suo ritorno finale.

Se le civiltà antiche furono guidate dalla provvidenza divina a preparare la nascita di Cristo nel mondo e la Chiesa attraverso i secoli ne ha diffuso ovunque la presenza, determinando così in modo sostanziale lo sviluppo di tutte le nazioni, gli stessi moti sociali scomposti dei tempi moderni rendono testimonianza a Cristo. Essi, infatti, rivelano l'esigenza generosa, umana e cristiana, di realizzare il regno di Cristo, ma vorrebbero ottenerlo senza di lui. Ciò tuttavia non è possibile, e così avviene che, nei loro deliri contro Cristo, essi elevano nuovi idoli. E, tuttavia, anche in questi nuovi idoli Cristo cerca gli uomini nella civiltà moderna.

Il palinsesto sempre più si illumina. Ma ecco che un nuovo elemento si aggiunge a renderlo assolutamente affascinante.

Personalmente devo dire di aver fatto il percorso contrario a quello che sto seguendo in questa esposizione. Prima, infatti, che circostanze provvidenziali mi portassero ad interessarmi del Fornari e del Gioberti, vari indizi avevano attirato la mia attenzione sul filosofo russo Vladimir Solov'ëv (1853-1900), discepolo di Dostoievskij, poi convertitosi al cattolicesimo, se pure con un atteggiamento "ecumenico" che al suo tempo sembrava poco ortodosso.

Anche su Solov'ëv le storie della filosofia dicono poco o niente. Fortunatamente la mia curiosità poté essere appagata grazie alla monografia che sul filosofo russo ha scritto Hans Urs von Balthasar nel terzo volume della sua opera *Gloria* (1961-1969)³⁶ - e sono ben lieto di potere qui riconoscere il debito incalcolabile verso il grande teologo svizzero che in precedenza mi sono permesso di criticare.

Da questa splendida monografia si apprende che una delle cause principali che portarono Solov'ëv ad aderire al cattolicesimo fu nientemeno che la filosofia di Hegel! Per chi era abituato a considerare Hegel una sorta di Anticristo, la cosa era abbastanza sorprendente. E la sorpresa doveva crescere leggendo la qualifica di "superhegeliano" attribuita al filosofo russo da von Balthasar!

A questo si doveva aggiungere, in seguito, il fatto singolare che il primo passo verso la conversione del giovane Solov'ëv dall'ateismo al cristianesimo era stata la lettura di Spinoza.

Che strano quadro della filosofia moderna e contemporanea risultava da queste circostanze!

Ma ascoltiamo ora la voce stessa di Solov'ëv:

«Pietro [il Grande]» egli scrive, «che abolì "giustamente e legittimamente" la potenza ecclesiastica abusiva, fu anche colui che aprì le porte verso l'occidente e in tal modo verso il pensiero universalistico dell'idealismo tedesco, di fronte al quale il suo stesso razionalismo e quello dei successivi slavofili era già cosa intimamente sorpassata»³⁷.

Se, dunque, Spinoza, attraverso la sua idea unitaria e divina della natura, lo aveva scosso dal suo giovanile ateismo, in seguito il pensiero di Hegel, che ogni realtà riconduceva alla Totalità, doveva infrangere le barriere del suo nazionalismo slavofilo ed aprire la sua anima al respiro della Chiesa universale e cattolica.

Si può qui notare una sorprendente somiglianza di Soloviëv con Gioberti - e, stranamente, vi sono analogie anche nelle loro rispettive biografie, delle quali una incomincia nel 1801 e si conclude nel 1852 e l'altra incomincia nel 1853 e termina nel 1900, coprendo così, senza soluzione di continuità, l'intero secolo - il quale si appropria, per così dire, dello Spirito Assoluto di Hegel e lo riferisce alla Chiesa cattolica e al papato.

Assorbito, dunque, l'idealismo tedesco di Schelling e di Hegel, Solov'ëv ripercorre a modo suo la storia del cosmo, come rispecchiamento nel tempo della divinità, la quale si manifesta prima nella natura, poi nell'uomo, poi nella storia della civiltà, per concludere all'Incarnazione di Dio in Cristo e alla successiva realizzazione dell'Incarnazione nella storia della Chiesa e del mondo - von Balthasar osserva una innegabile somiglianza tra Solov'ëv e Teilhard de Chardin (1881-1955), ma, giustamente, sottolinea la grande superiorità speculativa del primo rispetto al secondo.

³⁶ Il terzo volume dell'opera "Gloria" di H.U. von Balthasar è stato pubblicato in Italia dalla Jaca Book, con il sottotitolo *Stili laicali*, nel 1976.

³⁷ In H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Vol. III. Stili laicali*, trad. dal tedesco, Milano, 1976, p. 309.

Nulla di strano che, quando più tardi ebbi modo di conoscere il pensiero di Vito Fornari, fossi folgorato dalla constatazione del fatto, fin troppo evidente, che le loro rispettive filosofie coincidessero in modo così straordinario. E, di nuovo, non possiamo spiegare questa innegabile coincidenza se non con il comune riferimento alla filosofia di Hegel.

Indubbiamente il palinsesto che, in tal modo, è venuto in luce avrebbe bisogno di essere ulteriormente chiarito e ampliato, ma, pur nella forma imperfetta in cui lo abbiamo presentato, non possiamo negare che esso sia tanto affascinante quanto sconvolgente.

Notiamo ancora che, fuori della manualistica storico-filosofica universalmente diffusa, troviamo nell'opera *The Wisdom of God* (1937) di Sergei Bulgakov (1871-1944) una rilettura della storia della filosofia moderna e contemporanea totalmente diversa da quella ordinaria. Essa può fornire una conferma, dal punto di vista germanico e anglo-continentale, della revisione storiografica che è stata qui proposta principalmente dal punto di vista franco-italiano. Scrive l'illustre teologo ortodosso:

«Il tema della “Sophia” mai ebbe alcun posto nella teologia occidentale (...) Del tutto inaspettatamente e totalmente a parte da ogni legame con la tradizione orientale, osserviamo l'inizio della dottrina sulla “Jungfrau Sophia” [la “Vergine Sophia”] nel XVII secolo in occidente, nella dottrina di Jakob Böhme, il misterioso calzolaio di Berlitz. Böhme è forse il più grande genio tra i pensatori tedeschi. Insieme con Eckhart, egli rappresenta la segreta dinamica della filosofia di Hegel e di Schelling, di Franz Baader e dei romantici. Egli ebbe un'enorme influenza sui suoi contemporanei, come pure sulle successive generazioni, in Germania e altrove, per esempio in Inghilterra. In particolare ciò si applica alla sua particolare dottrina della “Sophia”, che è strettamente legata alla sua teologia trinitaria. Dobbiamo aggiungere che un mistico inglese del diciottesimo secolo, John Pordage, che scrisse una serie di importanti trattati sulla “Sophia”, subì l'influenza della sofiologia di Böhme (...) Le opere di Böhme, di Pordage e di altri furono studiate diligentemente dai frammassoni russi alla fine del diciottesimo e all'inizio del diciannovesimo secolo. Le traduzioni di queste opere, nonostante la proibizione e la censura, furono pubblicate e lette in Russia e indubbiamente ebbero una duratura influenza sul pensiero russo (...) Verso la fine del diciannovesimo secolo questa ricerca alla fine incomincia a trovare espressione in una teologia la cui propria base caratteristica si trova nella dottrina della “Sophia”, cioè nella sofiologia. Vladimir Solov'ëv (1853-1900) è il primo rappresentante di questa teologia, il primo sofiologo russo (...) La visione religiosa di Solov'ëv ebbe una inevitabile influenza sul pensiero delle successive generazioni»³⁸.

Se pure in una prospettiva diversa da quella da noi seguita, anche qui vediamo una filosofia moderna tutt'altro che secolarizzata e un idealismo tedesco che non appare affatto come il principale antesignano dell'ateismo contemporaneo.

6. Il compito che ci attende

Circostanze storiche sfavorevoli ci avevano alienato da una porzione ricchissima della «vasta eredità» del pensiero cristiano. Ora che, se pure in modo molto sommario e schematico, abbiamo provato a ricostruirla, il nostro lavoro non è finito. Gli spunti di pensiero che i nostri padri ci hanno lasciato sono innumerevoli e spesso geniali e fecondi. Ma spetta ora a noi trarne ispirazione per rispondere alle sfide dei nostri giorni.

³⁸ S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, New York - London 1937, pp. 18-24.

A questo punto ritengo che sia opportuno richiamare una grande idea, straordinariamente attuale, di un altro sacerdote-filosofo di cui non si fa menzione nelle storie della filosofia: Alphonse Gratry (1805-1872).

Per far questo, riporterò qui di seguito quanto ho scritto poco tempo fa nella presentazione dell'edizione italiana, in forma di ebook, su Amazon, dell'opera del Gratry *Henri Perreyve (1831-1865) (1866)*³⁹, perché credo che non potrei riassumere meglio il suo pensiero.

«Come in tutta la storia del mondo - osserva il Gratry - anche nel nostro tempo vi sono tendenze che lo qualificano. Vi è, infatti, nel mondo contemporaneo un movimento che trascina, in un modo o nell'altro, tutti gli uomini e tutti i popoli. Ora, ogni movimento, nessuno escluso, viene da Dio, anche se poi gli uomini lo corrompono e, invece di adempiere la missione che Dio affida a ciascun secolo, lo pervertono verso i propri fini meschini.

«Chi ha un po' di familiarità con la filosofia, dovrebbe riconoscere dietro l'affermazione del Gratry che ogni movimento, nessuno escluso, viene da Dio, un'eco della dottrina aristotelica, fatta propria e rinvigorita da San Tommaso d'Aquino. Il pensiero espresso dal Gratry, infatti, richiama in modo particolare la prima della famose "cinque vie" di San Tommaso. Ma come la dottrina aristotelico-tomista viene immensamente dilatata dall'applicazione che ne fa il Gratry!

«Non solo il movimento fisico del mondo, ma lo stesso spirito umano nella sua storia è mosso da Dio creatore! E il fatto che, con il suo libero arbitrio, l'uomo finisca così spesso per usare lo slancio a lui dato dall'ispirazione divina per perdersi verso fini inutili o dannosi, non toglie nulla alla sublimità del movimento impresso dalla Prima Causa.

«Ma se il movimento iniziale è divino, e se seguirlo nella direzione voluta da Dio significa attuare il suo piano nella storia del mondo, è chiaro che la perversione che ad esso ha conferito la colpa dell'uomo non fa che frenare tragicamente il cammino dell'umanità sulla strada voluta dal Creatore.

«Ecco, dunque, il più grande dovere dell'uomo: rettificare le storture introdotte dal cattivo uso del libero arbitrio umano per ritrovare e attuare il disegno originale di Dio. Se il movimento, come tale, è divino, esso può essere offuscato dalla sua degradazione, ma non può essere cancellato nella sua originaria bontà.

«Ma a chi spetta in modo eminente e sostanziale operare questa purificazione del movimento del mondo? Ovviamente al sacerdozio cattolico, il quale non si occupa di questioni particolari della vita umana, ma va direttamente al suo centro, al suo significato essenziale!

«Per questo, osserva il Gratry, l'attuale - e che direbbe oggi! - scarsità del clero cattolico causa un enorme ritardo nel progresso del genere umano! E per questo, tra i doni propri del sacerdozio, quello che maggiormente deve essere stimato, e che fu prediletto dal giovane Henri Perreyve, è il "dono della profezia", con il quale si diviene capaci di parlare agli uomini del proprio tempo per mostrare loro in quale modo mirabile l'eterna dottrina cristiana sveli il segreto delle vere aspirazioni, della vera vocazione divina del proprio tempo⁴⁰

³⁹ Vedi:

http://www.amazon.it/Sacerdote-Cristo-Perreyve-1831-1865-dellOratorio-ebook/dp/B01CLJMD2U/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1457292671&sr=8-1&keywords=laponi+massimo

⁴⁰ Al dono della profezia, richiamato dal Gratry, si potrebbe accostare il dono dello Spirito Santo della "scienza", che viene così descritto da un articolo autorevole: «È un dono mistico di chiarezza interiore che dona successivamente chiarezza e luce sia sullo scrutare il piano di Dio (Intelletto), sia nell'assaporarlo (Sapienza) sia nel procedere con discernimento su scelte secondo il cuore di Dio» (<https://www.ilcattolico.it/catechesi/spirito-santo/il-dono-di-scienza-v15-97.html>).

«Se il sacerdozio non farà questo - osserva il Gratry - se oltre a condannare la perversione, condanna anche il movimento divino, se perciò parla una lingua che il mondo non può intendere, allora i secoli a venire vedranno una progressiva emarginazione della Chiesa dal mondo, fino a quando finalmente non si prenderà coscienza dell'errore commesso.

«Gli ideali di libertà del secolo XIX, nei quali il Gratry vedeva riflettersi la tragica dialettica del movimento iniziale e della sua perversione, non sono più esattamente quelli dei nostri tempi. E tuttavia essi sono i loro antenati, e ancora sentiamo presente la loro ispirazione nel clima della società attuale. Per questo il pensiero del Gratry, quale è espresso nel volume su Henri Perreyve, appare profondamente attuale e, riletto oggi alla luce di una più sofferta coscienza del dramma dei tempi nuovi, costituisce una mirabile illuminazione, per il clero cattolico e per la gioventù in ricerca, sulle vie da seguire per adempiere la missione più alta che Dio abbia affidato agli uomini»⁴¹.

Questa mirabile dottrina ci spinge, dunque, a chiederci: qual è il movimento profondo del nostro tempo? In qual senso esso è suscitato da Dio? E in che modo esso è stato pervertito dagli uomini? Come potranno il clero e il laicato cattolico cosciente della sua missione correggere le deviazioni dello spirito umano e riportare il movimento del mondo sulla strada voluta da Dio? E in che modo la luce che ci viene dall'eredità, così ricca, del pensiero cristiano può guidarci ad elaborare quella rinnovata teologia di cui tutti inconsapevolmente avvertono la troppo prolungata assenza e che possa rispondere in modo adeguato alle ansie del nostro tempo?

Proverò, dunque, a delineare un quadro, il più possibile coerente e completo, del movimento spirituale del nostro tempo, tenendo conto della revisione storica presentata nei paragrafi precedenti.

Il progressivo accentuarsi della dimensione caritativa e sociale del cristianesimo, anche nel mondo laico che aveva abbandonato la fede nella trascendenza, ha portato alla formazione di dottrine "patologiche", nelle quali non solo la trascendenza divina, ma la stessa trascendenza della persona umana è stata fagocitata dalla sua dimensione sociale.

Questo movimento ha finito per coinvolgere lo stesso mondo dei credenti, mettendo in crisi l'equilibrio, che aveva dominato per secoli, tra vita spirituale e dovere sociale, o, se si vuole, tra amore di Dio e amore del prossimo. Hanno risentito questa crisi soprattutto il sacerdozio cattolico e gli ordini religiosi, specialmente quelli di vita contemplativa e claustrale. Infatti, il sacerdozio cattolico ha progressivamente deviato la sua azione dal piano soprannaturale della salvezza eterna al piano naturale del progresso sociale, fino, in numerosi casi, a giungere a presentarsi come portatore di rivoluzione politica. A loro volta gli ordini religiosi, specialmente claustrali, hanno visto sempre più messa in discussione la validità della loro forma di vita dedicata alla preghiera e alla contemplazione, in funzione della salvezza dell'anima e dell'ultimo fine soprannaturale dell'uomo.

La caduta del socialismo reale nei paesi che ne erano stati i rappresentanti storici, se da una parte ha fatto crollare, in occidente, l'utopia di una vita personale soffocata dall'invasione statale, non ha, però, riaffermato la trascendenza della persona umana, creando così i presupposti per un libertismo indifferente ai valori morali e spirituali.

Parallelamente al movimento di espansione della dimensione sociale dell'uomo, di cui si è parlato, vi è stato uno sviluppo scientifico e tecnico sempre crescente, che ha portato ad uno

⁴¹ Vedi: <http://ilnaufrago.com/una-mirabile-illustrazione-della-missione-del-sacerdozio-cattolico-henri-perreyve-di-alphonse-gratry-ita-don-massimo-lapponi-osb/>

sconvolgimento nei rapporti umani e familiari attraverso l'industrializzazione e l'urbanizzazione di massa.

Il socialismo ateo, nell'intento di eliminare ogni residuo di sacralità dalla vita umana individuale per attribuire una sorta di "sacralità profana" alla comunità sociale, ha cavalcato l'onda della crisi dei rapporti umani tradizionali facendosi promotore della distruzione della stessa famiglia monogamica e dell'introduzione di tutto il sesso femminile nella produzione industriale - anche se non è mancata, sia nello stesso movimento socialista, sia fuori di esso, una forte reazione contro la disgregazione degli equilibri naturali e umani apportata dai rapidi mutamenti tecnici e sociali.

A loro volta le donne, tentate di svalutare il ruolo materno, quale freno alla propria valorizzazione nelle attività sociali - divenute, nell'immaginario collettivo, le sole promotrici della dignità umana - hanno creato vari movimenti "femministi", la cui finalità si è estesa dalla rivendicazione, per le donne, del diritto allo studio e al voto politico, all'equiparazione del sesso femminile a quello maschile nelle attività tradizionalmente riservate agli uomini, alla pretesa di una totale libertà di autogestione in quegli ambiti in cui la stessa natura pone una finalità determinata alle donne - sponsalità, maternità, educazione della prole. L'aspetto più vistoso di questo estremo aspetto del femminismo è la pretesa del diritto all'aborto, che si vorrebbe far derivare e dipendere dalla sola autodeterminazione della donna.

Il movimento femminista ha avuto grandi ripercussioni in ambito cattolico, con l'aspirazione delle donne al sacerdozio ministeriale e la formazione di nuove tendenze in teologia. Si è avuta, così, un'esegesi biblica femminista e una teologia femminista, sostenute, in alcuni paesi, come l'Italia, da gruppi organizzati di teologhe. La loro teologia vorrebbe soprattutto spingere verso una maggiore partecipazione delle donne ai ruoli direttivi, decisionali, o anche sacerdotali nella Chiesa. Il loro rifiuto di considerare un ostacolo alle loro rivendicazioni il dettato della Sacra Scrittura e la tradizione dottrinale cattolica si fonda sul principio che sia i testi scritturali, sia i testi ecclesiastici sono stati scritti da uomini, e quindi presentano sempre il punto di vista dell'interesse maschile a dominare. Essi, dunque, vanno o rifiutati in blocco, o almeno interpretati tramite un'ermeneutica femminista.

I grandi rivolgimenti nei rapporti umani e familiari causati dalla socializzazione, dallo sviluppo scientifico e tecnico, dall'urbanizzazione di massa, dal femminismo e da altri fattori ha creato un grande disagio nei rapporti tra i sessi, di cui è sintomo il diffondersi della pratica del divorzio. Ne è derivata, oltre l'abbassamento smisurato della moralità nell'ambito sessuale, la messa in questione della finalità matrimoniale e procreativa della donna e dell'uomo, e quindi la rivendicazione dell'autonomia del sesso rispetto alle funzioni sponsali e generative. Da queste premesse si sono sviluppate, in rapida successione, la diffusione delle tecniche contraccettive e dell'aborto e la rivendicazione del riconoscimento della normalità dell'omosessualità maschile e femminile.

Anche in ambito teologico vi è stata una forte ripercussione di queste tendenze, con tentativi di riformulazione della morale cristiana rispetto al matrimonio, al sesso e all'omosessualità.

Di fronte alla crisi della morale e della religione tradizionali, le confessioni cristiane e le altre religioni mondiali - che la facilità delle comunicazioni, resa possibile dalla tecnica moderna, ha messo a stretto contatto tra loro - si sono viste minacciate da comuni avversari e interpellate da sfide analoghe. Ciò ha portato a mettere in secondo piano le ataviche lotte e rivalità e a superare l'esclusivismo che, in modi diversi, le caratterizzava per trovare il modo di fare un fronte comune al fine di affrontare le tendenze più inquietanti della modernità e di rispondere

alle nuove esigenze. Sono nati, così, i movimenti di dialogo ecumenico e interreligioso, nei quali cristiani di diverse confessioni e membri di diverse religioni cercano di conoscersi meglio e di trovare una convergenza sui più importanti temi religiosi e morali.

La ripercussione di questi movimenti sulla teologia è stata immensa. Da posizioni che tentano di conservare l'identità propria del cattolicesimo, pur nel leale confronto con le altre tradizioni religiose, si giunge fino a tendenze che vorrebbero eliminare ogni ostacolo dottrinale che impedisce la perfetta convergenza delle confessioni cristiane, o anche delle diverse religioni, tra loro.

7. Una teologia rinnovata

a. L'onda che trabocca dall'alveo del fiume divino

A mio giudizio la grande sintesi realizzata da San Tommaso nel secolo XIII, senza voler affatto negare il suo valore intramontabile, non può, da sola, offrire una base sufficiente per rispondere alle sfide del nostro tempo. Ma i circa otto secoli che ci separano da essa non sono passati invano. Al contrario, il pensiero cristiano dell'età moderna e contemporanea, in concorrenza creativa con il pensiero laico, ha arricchito immensamente il grande patrimonio patristico e scolastico, e ha anche corretto ciò che nella sintesi tomista risultava incompleto e insoddisfacente.

Questo immenso sforzo plurisecolare contiene elementi preziosi e utilissimi per realizzare una nuova sintesi, che tenga conto della tradizione antica, ma che, nello stesso tempo, sappia affrontare i problemi di oggi con forme di pensiero e di linguaggio adeguate alle categorie proprie della modernità.

Ci si potrebbe chiedere: come si spiega che tante ricchezze di pensiero siano state così facilmente dimenticate e siano rimaste inutilizzate per così lungo tempo? La risposta sta nel fatto che molto spesso la mediocrità degli uomini non è in grado di accogliere, valorizzare e sviluppare ciò che va al di là della mentalità comune, e che perciò si mettono da parte le idee più feconde e ci si adagia su ciò che richiede meno impegno e ardimento spirituale. Quante volte è successo, nella storia, che le intuizioni più geniali siano rimaste sepolte nelle biblioteche per secoli, prima di essere riscoperte e valorizzate?

Possiamo, dunque, chiederci: nel vasto affresco della storia del pensiero cristiano che, se pure in modo molto sommario, abbiamo delineato, quale elemento potrebbe costituire il motivo centrale che ci permetta di mettere in luce, come il Grady esortava a fare, il movimento divino del nostro tempo, ovvero la missione ad esso affidata da Dio, che il cattivo uso del libero arbitrio umano con tanta irresponsabilità ha deviato verso obiettivi errati e deleteri?

Mi sembra di poter rispondere che, dalla ricerca fin qui condotta, risulti decisivo l'impegno volto a rimediare a quella incompleta cristianizzazione dell'aristotelismo, presente nell'opera di San Tommaso, su cui abbiamo attirato l'attenzione fin dal principio.

Purtroppo il fatto che, nonostante il grande sforzo compiuto dal pensiero di credenti e non credenti per superare questa incompletezza, la dottrina comune della Chiesa si sia in qualche modo fissata sul tomismo medievale, con il suo innegabile limite, ha avuto come conseguenza la difficoltà, da parte della Chiesa, ad illuminare con la sua dottrina i nuovi problemi, e quindi il diffondersi di tendenze teologiche che hanno creduto di poter fornire una risposta più adeguata alle nuove esigenze rompendo in modo più o meno radicale i ponti con la tradizione.

Infatti, non si può negare che lo schema della dottrina cristiana tramandato come tradizionale nella catechesi ordinaria sminuisca il mistero dell'Incarnazione a semplice rimedio

transitorio per il peccato, e che, una volta adempiuto questo compito, l'umanità di Cristo e la resurrezione della carne sembrano non avere alcun ruolo importante. Ricordo che, nel suo libro, a carattere divulgativo, *A Companion to the Summa* (1939-1941), il domenicano Walter Farrell (1902-1951) affermava che, per l'anima separata che ha raggiunto la beatitudine, la resurrezione della carne può essere paragonata ad uno spruzzo di profumo che dà l'ultimo tocco ad un abbigliamento già completo.

Dunque, tutta la teologia di Scoto, di Malebranche, di Scheeben, di Fornari, di Solov'ëv che fine ha fatto? Non ha avuto alcuna influenza sull'opera catechistica della Chiesa? Eppure in San Tommaso stesso erano presenti elementi preziosi, che aprivano prospettive ben diverse dalla vulgata semplificata del suo pensiero.

Ora le stesse deviazioni della filosofia laica e della teologia moderna, e spesso proprio le più radicali, offrono l'opportunità per riacquisire all'insegnamento della Chiesa quelle dimensioni che la teologia patristica e medievale avrebbe richiesto come proprio legittimo complemento e che il pensiero dell'età moderna e contemporanea si era impegnato a realizzare, anche lì dove credeva di allontanarsi definitivamente dal cristianesimo e dalla religione.

Avendo avuto l'ardire di fare degli appunti a San Tommaso, penso che sia doveroso partire proprio da un suo testo, poco conosciuto e poco valorizzato, ma di valore incomparabile, per cercare di ridisegnare un quadro più adeguato, e più rispondente al suo eterno splendore, della teologia cristiana.

Scriva il Dottore Angelico:

«Io, la Sapienza ho effuso dei fiumi» (Sir 24, 30). Per questi fiumi intendo il flusso dell'eterna processione, per la quale il Figlio dal Padre e lo Spirito Santo da ambedue procedono in modo ineffabile. Questi fiumi un tempo erano nascosti e come misteriosamente infusi, sia nelle creature, che sono similitudini che riflettono il loro Creatore, sia negli enigmi delle scritture (...) «Io, come un corso d'acqua immensamente abbondante uscito dal fiume» (Ibid.). In ciò viene espresso l'ordine e il modo della creazione. L'ordine perché, come un corso d'acqua deriva da un fiume, così il processo temporale delle creature deriva dal processo eterno delle Persone. Perciò è scritto (Sl 148, 5): «Disse e furono create». Generò il Verbo, nel quale le creature dovevano essere create, come dice S. Agostino. Sempre, infatti, ciò che è primo e più perfetto in un determinato ordine è causa di ciò che è secondario e derivato nel medesimo ordine, secondo la dottrina di Aristotele. Quindi il primo ed eterno processo delle Persone Divine è causa e modello di ogni processo che ne deriva (...) poiché come il corso d'acqua esce fuori dall'alveo del fiume, allo stesso modo la creatura procede da Dio fuori dell'unità dell'essenza divina, nella quale è contenuto come in un alveo il flusso delle Persone»⁴².

San Paolo, nella Lettera ai Colossesi, scrive che Cristo «è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, poiché tutte le cose sono state create in lui (...) per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Cl 1, 15-17)⁴³.

Il testo di San Tommaso getta una luce abbagliante sul testo di San Paolo e da ambedue i testi vediamo messo nella più alta considerazione il ruolo delle creature. Esse sono create in Cristo, per mezzo di Cristo, in vista di Cristo, e tutte in lui sussistono. Esse sono derivate, come una corrente d'acqua che esce dall'alveo di un fiume, dal flusso eterno del Verbo, che scaturisce dal Padre nel vincolo di amore dello Spirito Santo.

⁴² Prologo al *Commento al I Libro delle Sentenze*.

⁴³ A questo testo di San Paolo si può accostare il Prologo del Vangelo di San Giovanni, che recita: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1, 3), dove l'espressione: «esiste» - γέγονεν - indica il venire all'essere sempre rinnovato.

Non solo! Le creature sono «similitudini che riflettono il loro Creatore». Infatti «il primo ed eterno processo delle Persone Divine è causa e modello di ogni processo che ne deriva».

Ma le creature, appunto perché riflettono il processo di generazione eterna delle Persone Divine, a loro volta sono impegnate in un processo di causalità senza fine. Ora, nelle creature, la causalità presenta diversi gradi. L'evoluzionismo considera questi gradi come un processo ascendente, dalla causalità meccanica alla causalità biologica incosciente, alla causalità biologica cosciente, alla causalità spirituale.

Lo scienziato ateo dirà che il dato primitivo, che dovrebbe spiegare tutto, è la causalità meccanica, ma poi non può fare a meno di riconoscere che il processo sale di grado, verso realtà che egli stesso definisce "superiori".

Un pensiero aperto a riconoscere la divinità considera, invece, dato primitivo, che tutto spiega, il flusso eterno delle Persone Divine e le forme inferiori di causalità come degradazioni, sempre decrescenti, del modello increato.

«Tutte le cose sussistono in lui». Tutte le cose, ma non tutte, dunque, allo stesso grado. Non tutte, infatti, rispecchiano allo stesso modo la processione del Verbo dal Padre nel vincolo dello Spirito Santo. Vi è una forma superiore di vita e di causalità, nella quale si realizza una somiglianza alla generazione divina ontologicamente superiore, un vero salto di qualità rispetto alla causalità meccanica o soltanto biologica. Essa è la generazione umana, che comprende il livello biologico, ma che trova la sua vera sostanzialità nell'amore cosciente. Per questo a proposito della generazione umana non si parla di "creazione", ma di "procreazione": in essa i generanti collaborano con il Creatore in una forma superiore.

Come Dante definisce la vita divina «vita intellettual piena d'amore»⁴⁴, così la vita viene trasmessa dall'uomo e dalla donna essenzialmente dalla loro «vita intellettual piena d'amore», immagine sublime della vita trinitaria - anche se per formare la nuova vita umana è necessaria la collaborazione della dimensione biologica.

Dunque, l'amore cosciente dell'uomo e della donna sussiste in Cristo in modo del tutto nuovo rispetto al mondo inferiore, e sussiste in Cristo il figlio, che, generato ad immagine della generazione eterna del Verbo divino, già soltanto per questo intuisce di essere non solo figlio dell'uomo, ma anche figlio di Dio, *alter Christus*.

Immense prospettive si aprono da questa visione ispirata a Paolo e a Tommaso!

L'evoluzione del mondo, in qualsiasi modo la si debba scientificamente concepire, ascende nella sua rassomiglianza con il flusso eterno della vita divina e, quando appare il miracolo della coscienza, l'uomo trasferisce nella sua «luce intellettuale» le meraviglie del cosmo, che fino ad allora erano ignare di se stesse - tanto da poter affermare che, se tutte le cose sussistono in Cristo, in quanto create e sostenute nell'essere dalla sapienza del Verbo divino, in un certo senso esse sussistono anche nella coscienza umana, che appare, perciò, quasi vicaria del Verbo creatore.

Ma, percorrendo con il fiato sospeso per lo stupore tutte le sfere della creazione, l'uomo rimane infine deluso. Al di sopra di tutto intuisce la luce della vita divina, da cui ogni cosa, per libero decreto, procede, ma la sente misteriosa e lontana, mentre tra le innumerevoli creature non ne trova una che parli al suo cuore. Manca, dunque, qualche cosa alla creazione? Sì, certamente! Manca l'ultimo, sublime gradino della perfezione.

L'uomo si addormenta perplesso. Ma al suo risveglio si presenta ai suoi occhi una creatura meravigliosa, a cui tutti gli splendori del cielo e della terra servono da ornamento:

⁴⁴ *Paradiso*, XXX, 40.

«Una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di dodici stelle» (Ap 12, 1).

Ed ecco che la creazione trova il suo compimento! L'eterno processo delle Persone Divine ha trovato la sua immagine più perfetta: l'amore fecondo dell'uomo e della donna che, aprendosi all'intuizione della vera vita divina, ad essa aspira, non più come a misteriosa causa del mondo naturale, ma come a pienezza di amore. La donna l'ha rivelata all'uomo, e l'uomo alla donna. Così Dio non appare più soltanto come il misterioso creatore di un mondo immenso e inesauribile, ma muto, bensì come la sorgente infinita della luce intellettuale, dell'amore e della felicità.

Non si potrebbe, dunque, affermare, se pure con un'audacia apparentemente eccessiva, che la creazione della donna contiene già, se pure in modo embrionale, il Nuovo Testamento, mentre lo spirito umano, prima dell'apparire di lei, era in qualche modo ristretto nei limiti dell'Antico Testamento? E se il peccato doveva riportare, in qualche modo, l'uomo, estraniandolo dalla donna quale suo fine superiore, alla sua precedente e più imperfetta condizione, non potremmo considerare il Nuovo Testamento essenzialmente come il ristabilimento della donna e dell'amore sponsale nel ruolo di compimento della creazione e di rivelazione del volto di Dio?

Ma per comprendere questo punto è necessario un discorso più approfondito.

L'uomo e la donna sono irresistibilmente attratti dall'infinita felicità di Dio, ma nello stesso tempo sanno che il loro posto e il loro compito è di essere culmine cosciente del mondo visibile. Come potranno, allora, partecipare alla pienezza infinita di Dio e nello stesso tempo essere quello che sono, e in cui trovano il loro umano appagamento: i custodi del giardino della creazione? A questa muta domanda Dio dà una risposta indiretta: all'aspirazione alla vita infinita risponde donando una discendenza infinita.

Sembra che il fiume della divinità, straripato dal suo alveo, abbia prodotto nella creazione un fiume simile a sé: un padre che, in congiunzione amorosa con una creatura che porta in sé il sigillo dello Spirito Santo, dà vita ad una generazione che tanto più assomiglia alla generazione eterna del Verbo, quanto più si estende all'infinito.

Ma ogni immagine tende a riprodurre in sé il proprio modello nel modo più perfetto. Non vi è, dunque, in questa generazione infinita quasi l'inconsapevole attesa che il Verbo stesso di Dio venga infine generato nel mondo? Allora l'uomo e la donna parteciperanno, nello stesso tempo, alla vita del mondo, a cui hanno la missione eterna di conferire il sigillo della coscienza e dell'amore, e alla felicità infinita di Dio, e tutto il creato potrà innalzare al Creatore una lode degna di lui.

7. b. L'armonia tra l'uomo e la donna ristabilita da Cristo e da Maria

Se questo è il piano eterno di Dio, ad esso si oppone un mistero di iniquità (2Te 2, 7). Il mondo spirituale angelico, benché superiore al mondo materiale per la sua maggiore vicinanza al modello divino, era destinato, tuttavia, a servire il genere umano, da cui doveva essere generato, quale re di tutta la creazione, lo stesso Verbo di Dio. Ma una parte di quel mondo si ribellò a questo suo destino "umiliante" e, allontanatasi da Dio, ingannò la donna, persuadendola a non voler più essere mediatrice tra l'uomo e Dio, mentre a sua volta l'uomo fu persuaso a regredire nel suo cammino spirituale e a riportare la propria aspirazione al solo governo del mondo inferiore.

Ma se la donna non è più il culmine della creazione, per mezzo del quale si schiude all'uomo il mistero del mondo divino, ella non sarà più che oggetto di attrazione carnale. E se l'uomo non vuole più elevarsi ai pensieri divini rivelatigli dalla donna né consacrarsi a servire la discendenza con cui Dio rispondeva alla loro comune infinita aspirazione e preparava la generazione della vita divina nel mondo, egli penserà soltanto a dominare le forze della natura per il suo interesse e piacere e relegherà la donna in un ruolo inferiore.

Ecco, dunque, il diverso modo di configurarsi della ribellione a Dio nell'uomo e nella donna: l'uomo racchiude la donna, fisicamente più debole, tra le mura domestiche e si dispone a sottomettere la terra al solo scopo di affermare il suo falso orgoglio; la donna, intuendo che tra le soddisfazioni che può offrire il mondo all'uomo nessuna può competere lontanamente con quella che ella sola sa dargli, cerca di vendicarsi dell'umiliazione subita ribaltando la situazione e sottomettendo l'uomo con la sua superiorità psicologica.

Ma in un quadro così fosco rimane, tuttavia, la traccia indelebile del piano originario di Dio: ancora esiste l'amore sincero tra l'uomo e la donna, se pure inquinato dal peccato, e il matrimonio porta sempre i suoi frutti di vita, che contengono in sé la promessa di un misterioso intervento salvatore di Dio.

La vita che nasce da un amore inquinato, però, non ha più la pienezza di ciò che essa doveva essere nella sua integrità. La «luce intellettuale piena d'amore» non è più in modo dominante la causa sostanziale della generazione umana. Il desiderio carnale prevale sulla causalità spirituale e la offusca, e questo squilibrio si perpetua nel genere umano proprio per l'imperfezione dell'atto della generazione.

In questo, tuttavia, vi possono essere gradazioni, in corrispondenza al grado di virtù dei generanti. Più grande è la partecipazione alla generazione dell'amore cosciente, più il generato sentirà di partecipare, in qualche misura, alla figliolanza divina.

Il mistero della salvezza cristiana si inserisce, dunque, in un piano preordinato fin dall'eternità per condurre la creazione, da una rassomiglianza minima con la generazione eterna del Verbo, attraverso una gradazione sempre crescente, fino alla rassomiglianza più perfetta, che si realizza nell'essere cosciente dell'uomo, il quale genera la vita con la partecipazione del suo spirito. E come la serie delle generazioni umane, numerose «come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare» (Gn 22, 17), rispecchia l'infinità della vita divina nel tempo, così, accrescendosi sempre maggiormente il patrimonio spirituale dell'umanità e la sua coscienza del peccato, essa prepara grado a grado la nascita del Verbo eterno di Dio nella carne, adempimento dell'aspirazione più profonda del genere umano e redenzione dal peccato dell'uomo e della donna.

Abbiamo distinto la qualità del peccato nell'uomo e nella donna. Analogamente dovremo distinguere la modalità della redenzione dell'uno e dell'altra. Cristo, infatti, per ricondurre il mondo alla realizzazione del piano divino, deve per prima cosa ristabilire il vincolo originario tra l'uomo e la donna, dal quale soltanto tutta la storia del mondo trae il suo vero significato.

«Ecco l'uomo!» (Gv 19, 5) dichiara Pilato, esercitando inconsapevolmente l'autorità imperiale che egli rappresenta, e Gesù, coronato di spine come segno della sua regalità, viene così indicato quale vero uomo, vero Adamo, vero re del creato.

Più tardi, sulla croce, dal suo costato nascerà la nuova Eva, redenta dal peccato - perché «non è bene che l'uomo sia solo» (Gn 2, 18)!

Si configura, così, in modo misterioso e sublime, la nuova Genesi del genere umano. Solo dal costato di Cristo, e non da quello di Adamo, infatti, poteva scaturire la creatura destinata a dare l'ultima perfezione al poema della creazione. Perciò, come Pilato, dichiarando: «Ecco

l'uomo», aveva indicato Cristo quale nuovo Adamo, così Cristo, con autorità infinitamente superiore, dirà ad ogni discepolo che egli ama: «Ecco la tua madre!» (Gv 19, 27) e stabilirà, così, Maria quale vera donna e vera «madre di tutti i viventi» (Gn 3, 20).

E missione precipua di Cristo sarà di essere lo sposo della nuova Eva e di porre, perciò, la vita e l'amore al di sopra di ogni altra cosa. Egli, infatti, non ha ceduto alla tentazione di Satana nel deserto e non ha, perciò, esaltato la divina sublimità del suo spirito al fine di dominare il mondo inferiore e di affermare il falso orgoglio dell'uomo, ma la ha, invece, umiliata fino all'annientamento, donando la sua vita per tutti i figli di Eva - ed ha, così, indicato ad ogni uomo la via della vera dignità virile.

Le donne hanno istintivamente sentito che egli era il vero alleato della loro missione a servizio della vita, troppo spesso tradita dai figli di Adamo, e, mentre gli apostoli fuggivano, Maria e le altre pie discepole lo hanno seguito, con fedeltà e amore, fino al sepolcro - ed hanno, così, indicato ad ogni donna la via della vera dignità muliebre.

Maria, grazie al sangue sgorgato dal costato di Cristo, era stata santificata fin dal suo concepimento, divenendo, così, modello di ogni donna ristabilita nella sua dignità. E come il suo concepimento era avvenuto, per una speciale santificazione dei suoi genitori, attraverso il perfetto e beatificante dominio della «luce intellettuale piena d'amore» sulle funzioni biologiche, così ogni unione sponsale dovrà, d'ora in poi, tendere ad imitare, nella generazione della vita, la stessa gloriosa santità. In tal modo la rinnovata santità delle nozze contribuirà a generare «figli» e «eredi di Dio e coeredi di Cristo» (Rm 8, 16-17). Il battesimo interverrà per completare ciò che nella generazione umana è ancora imperfetto. Ma si richiede anche che «veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (Rm 8, 17). Sarà, infatti, necessaria l'intera vita di ogni uomo per convertire perfettamente il proprio cuore dal falso orgoglio rivolto al dominio del mondo alla vera dignità di essere, come Cristo, al totale servizio della vita e dell'amore; e sarà necessaria tutta la vita di ogni donna per convertire perfettamente il proprio cuore dalla falsa affermazione di se stessa, come rivale dell'uomo, alla concorde dedizione, insieme al suo sposo, al servizio amoroso alla vita.

I ruoli sono ben chiari e non intercambiabili: Cristo sacerdote è l'uomo che, attraverso l'umiliazione del suo spirito e la donazione della sua vita, ritrova la propria dignità, riscoprendo nella donna la creatura che lo conduce a Dio e nell'amore reciproco la fonte della vita umano-divina sulla terra, alla quale ambedue devono servire; Maria, nuova Eva, è la donna che, riconoscendo finalmente il vero volto del suo sposo, accoglie con riconoscenza e ricambia con la propria totale autodonazione il suo amore.

Così la missione dell'uomo di procurare il cibo - cf Gn 3, 17 - non sarà più la manifestazione del suo orgoglioso dominio sul mondo, ma sarà la realizzazione dell'autentica dignità virile, meravigliosamente simboleggiata dall'eucarestia: la donazione di se stesso per rendere sempre più santa, ricca e gioiosa la vita generata dall'amore.

Quando il sacerdote pronuncia quelle solenni parole: «Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue», tutto il mistero del cielo e della terra, dell'uomo e della donna, del Verbo fatto carne e del rinnovamento del genere umano sono fatti presenti.

A comporre quel pane e quel vino hanno contribuito tutte le stelle del cielo e tutti gli elementi meravigliosi del mondo; a generare quel corpo e quel sangue hanno contribuito lo Spirito Santo di Dio e l'umanità immacolata della Vergine santa - e, dunque, insieme all'ispirazione del cielo, la donna richiamata alla sua missione di tramite privilegiato tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e se stesso; nella celebrazione di quel banchetto, ogni banchetto trova il suo senso di celebrazione gioiosa della grandi opere di Dio, della bellezza e dolcezza di tutta la

creazione, che culmina nella donna e nell'amore che essa suscita nel cuore dell'uomo - per questo ogni banchetto è, in un certo senso, un banchetto nuziale; da quel sacrificio, rinnovato nel sacramento, in cui Cristo ha umiliato e purificato l'orgoglio e la prevaricazione dell'uomo e ha attratto a sé l'amore purificato e incondizionato della donna, scaturisce, come da una sorgente divina, la vita del nuovo genere umano.

Il cibo eucaristico, che dà la vita eterna, diviene, dunque, il segno indicatore di tutta l'attività dell'uomo, che d'ora in poi deve essere consacrata al servizio dell'amore e della vita, e il sacerdote - l'*alter Christus* - che non si impegna in un lavoro rivolto a dominare il mondo, ma è totalmente e direttamente dedito alla sola promozione e celebrazione della vita rinnovata, è il modello della vocazione più vera e più profonda di ogni uomo e di ogni sposo.

«E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5, 25-27).

Osserviamo che l'amore di Cristo per la Chiesa non è un corollario della sua missione di salvezza, ma, al contrario, ne costituisce proprio il centro e il motivo essenziale. Possiamo, cioè, con sicurezza affermare che la ragion d'essere dell'Incarnazione e della redenzione di Cristo è di dare se stesso per la sua Chiesa al fine di purificarla e santificarla.

Se, dunque, il marito deve amare la moglie come Cristo ha amato la Chiesa, ciò vuol dire che l'amore per la sua sposa deve costituire lo scopo essenziale della sua vita e non un semplice accessorio, per quanto importante e gradito.

Abbiamo visto come l'uomo, prima della creazione della donna, avesse invano cercato la sua realizzazione nel dominio del mondo e come, infine, soltanto nell'amore della sua sposa avesse trovato la sua vera vocazione. Il peccato, infrangendo il patto d'amore originario tra l'uomo e la donna, aveva fatto regredire l'uomo a ricercare di nuovo - e nuovamente invano - la sua realizzazione nel dominio del mondo. Ora Cristo ristabilisce l'armonia originaria, ricollocando la donna al culmine della creazione, quale suprema rivelatrice del vero volto di Dio, e riorientando la forza dello spirito dell'uomo verso l'amore per la donna, per il mistero della vita divina che in esso si manifesta e per la vita da lei generata.

Rimane, certamente, il compito di dominare la terra, ma esso deve essere messo al servizio della vita e dell'amore, e non viceversa, come era stato nel mondo dominato dal peccato.

Dunque, alla civiltà dell'odio, che nasce dalla ribellione al progetto di Dio e dal conseguente ribaltamento dei fini da lui assegnati all'uomo e alla donna, si oppone ora la civiltà dell'amore, che sgorga dal ristabilimento dell'ordine originario dei fini: il dominio del mondo messo al servizio della vita umano-divina, santificata nel patto di amore tra l'uomo e la donna e da esso diffusa su tutta la terra.

Il comando divino, che viene ora rinnovato: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra» (Gn 1, 28), assume, perciò, un senso più alto, espresso divinamente dalle parole che Cristo ha fatto risuonare in tutto il genere umano:

«Venga il tuo regno» (Mt 6, 10).

L'Incarnazione, infatti, non si compie perfettamente soltanto nella persona di Cristo. Ormai un celeste germe divino è stato immesso in ogni generazione umana, cosicché tutti gli uomini possono dire con verità: «Padre nostro che sei nei cieli» (Mt 6, 9).

Si può affermare, dunque, che l'Incarnazione continua per tutta la storia del mondo e che avrà compimento soltanto quando la nuova civiltà dell'amore avrà totalmente sconfitto l'ostilità rabbiosa e sempre rinascente della civiltà dell'odio - o, per usare il linguaggio agostiniano:

quando la città di Dio avrà infine prevalso contro la città di Satana - e si compirà, perciò, perfettamente l'invocazione: «sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra». Allora Cristo riceverà il regno a lui preparato fin dall'origine del mondo.

In questa prospettiva teologica, si dovrebbe riformare l'ultimo dei misteri gloriosi del rosario. Questa preghiera, così diffusa nel popolo cristiano - e anche fuori di esso - che percorre in un certo senso tutta la storia della salvezza in una visione mariana, non nasconde, bensì, al contrario, esalta nella sua giusta luce la centralità di Cristo, poiché la sua Incarnazione coinvolge in maniera sostanziale e indissolubile la persona di Maria.

Ma la storia ripercorsa nei misteri del rosario, risulta, infine, incompleta. Essa, infatti, non dovrebbe terminare con la glorificazione di Maria in cielo, ma dovrebbe, invece, prolungarsi nel mondo grazie all'azione misteriosa di Cristo e di Maria. Quest'ultima, attraverso la sua presenza in ogni donna, contribuisce in modo determinante a diffondere la figliolanza divina tra tutte le genti, fino al ritorno glorioso di Cristo.

Dunque, in una visione teologica corretta, il quinto mistero glorioso dovrebbe essere così formulato:

«L'incoronazione di Maria, regina del cielo e della terra, e il ritorno glorioso di Cristo, signore e re dell'universo».

Penso che il quadro ora abbozzato di una teologia rinnovata risulti per molti aspetti originale rispetto alla catechesi comunemente diffusa. Nel tracciarlo, si è cercato da una parte di «ordinare, armonizzare e completare» quell'eredità che i secoli passati ci hanno lasciato, e che, per circostanze varie, era rimasta in gran parte ignorata e inutilizzata, e dall'altra di recepire e valorizzare le aspirazioni profonde che si nascondono dietro i movimenti, spesso incomposti, del nostro tempo.

Dobbiamo ora tentare di mostrare come la nostra "teologia rinnovata" risponda, effettivamente, a ciò che gli uomini di oggi ricercano senza saperlo.

Possiamo ordinare sotto cinque titoli gli elementi che abbiamo indicato come maggiormente caratteristici del nostro tempo e illustrare ognuno di essi alla luce dei principi teologici che abbiamo esposto:

- a. La socializzazione dell'amore del prossimo
- b. L'espansione tecnologica e i movimenti ambientalisti e "antimoderni"
- c. Il femminismo e le sue ripercussioni in teologia
- d. La rivoluzione sessuale
- e. L'ecumenismo e il dialogo interreligioso

8. Rispondenza della teologia rinnovata alle aspirazioni, anche deviate e degradate, del nostro tempo.

a. La socializzazione dell'amore del prossimo

Per quanto riguarda il rivolgersi dell'attenzione dalla salvezza dell'anima all'operosità sociale e dall'amore di Dio all'amore dell'uomo, abbiamo potuto verificare quanto, in questo mutamento, abbia giocato il motivo teologico non solo del comandamento: «ama il prossimo tuo come te stesso», ma dello stesso mistero dell'Incarnazione. In questo è emblematico l'esempio autorevolissimo di Feuerbach, il quale esplicitamente fa derivare la sua religione dell'uomo dal Dio fatto uomo del cristianesimo. Ora, a parte la sofistica e contraddittoria metafisica atea di Feuerbach, che pretende di conservare l'Incarnazione di Dio dopo aver eliminato Dio, non si può

negare che la sua fortissima accentuazione dell'uomo quale oggetto dell'amore religioso, in quanto essere in qualche modo "divino", esprima un'esigenza perfettamente legittima, e anzi rigorosamente richiesta dal mistero dell'Incarnazione. Si potrebbe addirittura affermare - e già ciò è stato fatto, se pure in contesti teologici non sempre soddisfacenti - che Feuerbach viene a colmare una lacuna presente nella tradizionale teologia cattolica.

Abbiamo visto, infatti, come in San Tommaso questo aspetto del mistero dell'Incarnazione venga appena accennato e rimanga, perciò, più implicito che esplicito. Il cristianesimo ottocentesco, e lo stesso movimento morale laico ad esso contemporaneo e da esso influenzato, fu spontaneamente rivolto a colmare, nella pratica, questa lacuna della teologia tradizionale - e la teorizzazione di Feuerbach ebbe un ruolo determinante nell'espansione di questo movimento.

Per fare un esempio molto significativo, non c'è dubbio che la Eliot, traduttrice di Feuerbach, affermando che «la tendenza più alta di questo tempo (...) è la santificazione dell'amore umano come una religione»⁴⁵, senza rendersi conto dell'inconciliabilità del suo positivismo con l'alto ideale espresso dalle sue parole, indicava la via che il cristianesimo era doverosamente chiamato a percorrere. Cosicché l'influenza di Feuerbach su di lei, nobilitata dall'alta sensibilità del suo animo femminile, la portò a delineare, nei suoi immortali romanzi, un grande ideale cristiano, in cui l'antica dottrina trovava nuove vie per diffondere la presenza di Cristo nella vita del mondo.

Ma la riduzione della religione alla dimensione puramente terrena promossa da Feuerbach non poteva arrestarsi ad un approfondimento morale del cristianesimo. Se questa era stata la direzione presa dalla Eliot - direzione che forse nel suo intimo l'ha infine orientata a ritornare alla fede cristiana e che, in ogni caso, ha ottenuto questo risultato in molti dei suoi lettori⁴⁶ - diversa è stata la reazione di Marx e di Engels. Il marxismo, infatti, rifiutando l'idealismo umanitario di Feuerbach, ha preteso di eliminare ogni riferimento alla trascendenza, ancora contenuto nella dottrina hegeliana immanentista dell'Incarnazione, trasformando lo Spirito Assoluto hegeliano nei rapporti storici ed economici, che determinano la vita individuale, e che, nella prospettiva marxista, dall'Assoluto di Hegel ereditano una sorta di sostanzialità tendente a riassorbire l'individuo umano nella comunità.

Così, attraverso un percorso piuttosto contorto, l'amore cristiano del prossimo, divenuto, nella dottrina hegeliana, la divinità immanente nello spirito umano grazie all'Incarnazione, in Marx diviene a sua volta la comunione di tutti gli uomini, legati tra loro dall'interesse economico globale.

In questa prospettiva, non vi è più posto per «la santificazione dell'amore umano come religione» e per l'umanesimo idealistico feuerbachiano. Alla morale "borghese" si sostituisce, infatti, la morale del movimento della storia, che, attraverso ogni possibile azione politica e rivoluzionaria, deve portare alla società senza classi. L'Incarnazione diviene, così, culto dell'azione sociale e politica.

Non è strano che questa dottrina abbia affascinato molti credenti e abbia creato le condizioni per il formarsi di una nuova teologia. I cristiani più sensibili alle esigenze della carità fraterna, infatti, non potevano non riconoscere, nella dottrina marxista, un riflesso, se pure radicalmente trasformato, dell'amore del prossimo sacralizzato dal mistero dell'Incarnazione.

⁴⁵ "Belle Lettres", "Wesminster Review", LXIV (Oct. 1855), p. 312. Citato da BERNARD J. PARIS, *George Eliot's Religion of Humanity*, p. 432.

⁴⁶ Esemplare è il caso di Friedrich Wilhelm Förster (1869-1966), che proprio dal sublime idealismo morale della Eliot fu condotto a percorrere il cammino inverso, dal positivismo alla fede cristiana.

D'altra parte, la comune forma catechetica del cristianesimo ecclesiastico risentiva ancora della dottrina del fine ultimo, quale era stata presentata da San Tommaso sulla scorta dell'aristotelismo, e prestava, perciò, il fianco all'accusa di "alienazione" dai doveri sociali e di "oppio del popolo". Ciò creava una situazione spirituale di forte disagio, che trovò la sua eloquente espressione in una frase scritta su un muro da uno studente durante i rivolgimenti del 1968: «Cristo, prendi il mitra e spara!».

C'è già, in questa frase, tutta la "teologia della liberazione". Ma possiamo osservare che in questa tendenza radicale della teologia convergono due deviazioni corrispondenti e reciproche: da una parte una teologia che non ha saputo valorizzare adeguatamente il mistero dell'Incarnazione, e dall'altra un'eresia che, radicalizzando fino all'estremo il medesimo mistero, finisce per stravolgerlo completamente.

Come scrive Del Noce, il marxismo compone insieme il massimo dell'utopismo con il massimo del realismo politico, con il risultato inevitabile che il secondo elemento finisce per fagocitare il primo. Se, infatti, la sacralità dell'amore del prossimo scaturisce dalla paternità divina estesa a tutti gli uomini tramite la rigenerazione dell'amore sponsale e dell'amore paterno e materno, rappresentata dalla Sacra Famiglia e in modo eminente da Maria madre di Dio e «di tutti i viventi» (Gn 3, 20), la distruzione programmatica della famiglia tradizionale e della morale "borghese" da parte del marxismo non poteva non scalfire nel suo fondamento l'utopia della comunione tra gli uomini. Ad essa, dunque, si sostituiranno inevitabilmente diverse e contrastanti forme di riorganizzazione violenta e dispotica della vita sociale.

Solo una rinnovata teologia, che, valorizzando l'aspetto migliore di Feurbach e della Eliot, ristabilisca tra i fini ultimi dell'uomo la divinità incarnata in Cristo, e perciò presente e agente in tutti gli uomini e nella vita del mondo, potrà ristabilire l'equilibrio tra vita religiosa e attività umana.

Questo vale anche, e in modo eminente, per la vita sacerdotale, consacrata e claustrale. È più che ovvio che gli strali di Feurbach e di Marx si rivolgessero specialmente contro la vita claustrale, che apparentemente isola l'uomo dalla vita sociale e politica, ed è normale che la crisi spirituale da cui è nata la teologia della liberazione abbia portato una crisi senza precedenti nella vita sacerdotale, religiosa e claustrale. Ma, per risolvere questa crisi senza sacrificare i valori intramontabili della vita spirituale e religiosa, non bastano le categorie della teologia tradizionale.

È più che giusto affermare che il sacerdozio è impegnato «nelle cose che riguardano Dio» (Eb 5, 1) e che la vita claustrale testimonia il primato di Dio e della vita eterna. Ma anche in questo caso si è troppo dimenticato che «le cose che riguardano Dio» sono anche quelle relative al Dio incarnato, e, come tale, presente in tutti gli uomini. Senza essere teologa, Santa Teresa del Bambin Gesù ha partecipato, a suo modo, allo stesso clima spirituale della Eliot e ha perciò aperto gli orizzonti della vita claustrale all'interesse per la vita di tutto il mondo. Non per nulla è stata dichiarata patrona delle missioni e Dottore della Chiesa. Ed ella ha senza dubbio divinamente "forzato" il fine ultimo dell'uomo con le sue celebri parole: «Se il buon Dio esaudisce i miei desideri, il mio Cielo trascorrerà sulla terra sino alla fine del mondo. Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra. Ciò non è impossibile, poiché nel seno stesso della visione beatifica, gli angeli vegliano su di noi»⁴⁷.

Ma particolarmente significativa, in questo contesto, è l'esperienza spirituale di Solov'ëv.

È noto che egli attraversò una crisi di giovanile ateismo. Certamente in quella circostanza egli avvicinò ambienti rivoluzionari vicini alla sinistra hegeliana. Quando, poi, ritornò alla fede

⁴⁷ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Derniers entretiens*, in: *Oeuvres complètes*, Lonrai, 1992, p. 1050.

cristiana, il suo pensiero religioso rimase fortemente segnato da quell'esperienza rivoluzionaria. Quale sarà, dunque, il nucleo della sua filosofia? Esso è ben riassunto da Augusto Del Noce:

«L'unione perfetta del divino e dell'umano - compiutasi individualmente nel Cristo ed in via di compimento nell'umanità cristiana dove il divino è rappresentato dalla Chiesa e l'umano dalla Stato - è la verità fondamentale, l'idea specifica del cristianesimo»⁴⁸.

In questa concezione non c'è semplicemente, come pensa Del Noce, l'idea di «impegno politico del cristiano». Vi è molto di più: vi è la ricomprensione dell'attivismo rivoluzionario marxista in una superiore visione dell'Incarnazione, da una parte ricondotta alla trascendenza divina, e dall'altra estesa alla storia del mondo. Infatti il compito attuale dei cristiani, secondo Solov'ëv, è di rendere attuale nella vita del mondo il regno di Cristo.

«Non abbiamo il diritto» egli scrive, a proposito della questione ebraica, «di pretendere che gli ebrei religiosi abbandonino il loro sogno del regno "futuro" del Messia, quando noi non possiamo dar loro il regno "attuale" del Messia (...) Quanto più il mondo cristiano riuscirà ad esprimere l'idea cristiana della teocrazia spirituale e universale, quanto più potente sarà l'influsso dei principi cristiani sulla vita dei singoli cristiani, sulla vita sociale dei popoli cristiani, sui rapporti politici dell'umanità cristiana, tanto più evidente sarà la smentita del giudizio giudaico sul cristianesimo, tanto più possibile e prossima sarà la conversione degli Ebrei. Di conseguenza, la questione ebraica è una questione cristiana»⁴⁹.

In questo vero superamento del marxismo, a cui purtroppo non si è prestata la dovuta attenzione, la vita claustrale non perde nulla del suo valore, ma esige di essere ricompresa in una rinnovata coscienza della sua insostituibile funzione nella vita del mondo, e ciò implica necessariamente la ricerca di nuovi modi di rapportarsi della clausura con la società.

8. b. L'espansione tecnologica e i movimenti ambientalisti e "antimoderni"

Non si potrebbe troppo esagerare l'impatto enorme che lo sviluppo dell'industria e della tecnica ha avuto negli ultimi due secoli con ritmo sempre crescente. Il movimento socialista, rispetto a questo fenomeno, ha avuto un atteggiamento ambivalente. Da una parte esso ha denunciato la distruzione dei rapporti umani tradizionali causata dall'industrializzazione e il conseguente sfruttamento delle masse operaie. Dall'altra, al contrario, ha esaltato i nuovi orizzonti di produzione e di riorganizzazione sociale promossi dallo sviluppo tecnico e industriale. A volte i due atteggiamenti si trovano riuniti nella stessa persona - è il caso di Marx. Più spesso si osserva il formarsi di correnti contrastanti nel movimento socialista, la prima più orientata ad una, se pure relativa, nostalgia per i valori e i rapporti tradizionali - come avviene, ad esempio, nella Scuola di Francoforte - e l'altra tutta proiettata verso il progresso tecnologico e il mutamento sociale.

Alla revisione storica che, in maniera molto sommaria, è stata precedentemente abbozzata, bisogna ora aggiungere un elemento che appare soprattutto in letteratura: la rinnovata sensibilità verso la natura, accompagnata spesso da un forte sentimento religioso, che esplode nel preromanticismo di fine Settecento e accompagna, quasi fosse il suo contrappunto critico, tutto lo sviluppo tecnico e industriale degli ultimi due secoli. Lo stesso recente movimento ambientalista in molti modi si riallaccia a quella tradizione, che potremmo definire naturalistico-romantica.

⁴⁸ A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano, 1992, p. 53.

⁴⁹ VLADIMIR SOLOV'ËV, *Islam ed Ebraismo*, trad, dal russo, Milano, 2002, pp. 158 e 100.

Vi sono, tuttavia, differenze sostanziali tra la tradizione romantica e le moderne forme di ambientalismo. Una differenza fondamentale è che, mentre nella letteratura romantica, da Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) a John Ruskin (1819-1900), l'elemento religioso è pressoché costante e svolge un ruolo primario, nel movimento ambientalista esso è praticamente assente.

Ma le diverse tendenze del movimento ambientalista - che ovviamente non è un fenomeno unitario - hanno altri caratteri originali che è importante sottolineare.

Molto spesso l'esigenza di salvaguardare gli equilibri della natura si coniuga con la contraddittoria pretesa di escludere da questa esigenza gli equilibri naturali della persona umana. Cioché, mentre si protesta, ad esempio, per l'innaturale crescita forzata a cui è sottoposto il pollame di allevamento e si vogliono sottrarre gli animali ai giardini zoologici per ricondurli nel loro ambiente naturale, nello stesso tempo si accettano come normali, o anche si favoriscono, quasi fossero manifestazioni di libertà, tutte le manipolazioni a cui la moderna tecnica sottopone l'essere umano. Così la protesta contro il disboscamento dell'Amazzonia convive con la promozione dell'aborto e dell'inseminazione artificiale.

Altre correnti ambientaliste, prendendo atto che la vantata libertà dell'uomo è la vera causa della manipolazione non solo del corpo umano, ma dell'intero ambiente naturale, si spingono fino a considerare l'uomo come una sorta di "tumore della natura", la cui presenza nel mondo sarebbe responsabile di ogni disastro e calamità. Questa tendenza finisce per allearsi con la mentalità antinatalista neo-maltusiana, promuovendo la limitazione della popolazione umana anche con mezzi che - in contraddizione con l'assunto naturalistico-ambientalistico - alterano le funzioni naturali dell'organismo umano.

Il quadro del moderno - o piuttosto "antimoderno" - naturalismo si complica con l'affiancarsi ad esso di una mentalità filosofica che, ispirandosi a Søren Kierkegaard (1813-1855), si è poi diffusa soprattutto ad opera Martin Heidegger (1889-1976) ed ha riscosso un successo sempre crescente, fino ad acquisire, ai nostri giorni, una diffusione, si potrebbe dire, "planetaria".

Di fatto questa mentalità, che potremmo definire "anti-intellettualista", si è sviluppata su un elementare equivoco linguistico, che sostanzialmente risale a Kierkegaard.

Tutto si gioca sui termini "soggetto" e "oggetto", e sui loro derivati "soggettivo" e "oggettivo".

Se diciamo: "L'uomo conosce Dio", ovviamente "l'uomo" è soggetto e "Dio" è complemento oggetto. In forma abbreviata diciamo che l'uomo è soggetto e Dio è oggetto. Ma la parola "oggetto" indica anche un "oggetto materiale", una "cosa". Dunque il pensiero, la conoscenza concettuale rende ogni realtà, in quanto conosciuta, "oggetto", cioè "cosa". Da qui è nato il neologismo "cosificare", che rispecchia il termine, già usato da Marx in un altro contesto, "reificare".

Secondo questo ragionamento è un abuso del pensiero concettuale "oggettivare" ciò che è "inoggettivabile", pretendere di conoscere con il pensiero ciò che è essenzialmente "soggetto" e non può mai essere un "oggetto".

Dunque, tutta la tradizione filosofica occidentale, che ha preteso di "oggettivare", attraverso la conoscenza concettuale, Dio, l'uomo, la natura, va condannata come responsabile della reificazione di ogni cosa, e quindi della manipolazione, attraverso uno sviluppo tecnico sempre crescente, del mondo naturale, umano e divino. In breve, delle più grandi catastrofi della storia, e in particolare della storia recente, è responsabile, in radice, tutto il pensiero filosofico e metafisico occidentale.

Già il poeta tardo-romantico Giovanni Prati (1815-1884) aveva denunciato «il tarlo del pensiero», dal quale esortava a «salvare le membra». Ora questa mentalità filosofica, tendendo in qualche modo la mano all'ambientalismo, invita a voltare le spalle non solo al mondo artificiale creato dalla tecnica, ma anche al pensiero concettuale, proprio della tradizione filosofica occidentale, e a seguire i sentieri ineffabili dell'intuizione soggettiva e della poesia⁵⁰.

Ma se consideriamo con un minimo di attenzione il ragionamento su cui si basa tutta questa impalcatura filosofica, che ha avuto tanta sciagurata fortuna, vediamo che esso è privo di qualsiasi consistenza.

Infatti le parole “oggetto”, “soggetto”, “oggettivo” e “soggettivo” hanno diversi significati, che sono tra loro equivoci - indicano, cioè, realtà totalmente diverse. Come la parola “credenza” indica sia una convinzione della mente, sia un mobile, e le due realtà non hanno nulla in comune - e perciò diciamo che si tratta di due significati equivoci - così le parole “soggetto” e “oggetto” possono avere un significato di relazione grammaticale e un significato sostanziale, significati che tra loro sono equivoci.

In quanto indica una relazione grammaticale, il “soggetto” è l'ente - reale o astratto - che compie l'azione indicata dal verbo. Se il verbo è transitivo, il suo “oggetto” non è altro che il “complemento oggetto”, cioè l'ente - personale o non personale, reale o astratto - in cui termina l'azione compiuta dal “soggetto”.

In quanto termini sostanziali, invece, il “soggetto” indica un essere spirituale, cioè una persona - ad esempio un uomo, una donna, un angelo, Dio - e l'“oggetto” indica un essere non personale, un oggetto materiale, una cosa.

Ma per il fatto di essere soggetto grammaticale un ente non diventa necessariamente un “soggetto”, una “persona”, e per il fatto di essere oggetto grammaticale un ente non diventa automaticamente un “oggetto materiale”! Solo una confusione illecita tra significati equivoci può compiere questa equazione illogica!

Se io conosco, amo, adoro Dio, certamente Dio è complemento oggetto, ma non per questo diventa un oggetto materiale! Egli è “oggetto” della mia conoscenza, del mio amore, della mia adorazione in quanto “soggetto spirituale”, in quanto persona. Come tale io lo conosco, lo amo e lo adoro. Analogamente, se conosco e amo una donna, o se conosco e amo la natura, la donna o la natura sono “oggetti” del mio amore, ma non per questo li spersonalizzo o li considero materia bruta da manipolare! Essi sono oggetto della mia conoscenza “oggettiva” - come appunto si dice, non per indicare una fantomatica “oggettivazione dell'inoggettivabile”, ma per indicare, al contrario, una conoscenza che non falsifica la realtà, ma che, tutto all'opposto, la rende presente alla coscienza così come essa è. E il termine “soggettivo”, in un contesto analogo, non indica un'esperienza veritiera perché personalizzata, bensì, al contrario, una conoscenza che non raggiunge il proprio oggetto, ma si chiude nelle sensazioni e nei pregiudizi del conoscente.

Una volta dissipato, così, l'equivoco che per troppo tempo e per troppe persone ha squalificato il pensiero concettuale, possiamo indicare la via che appare più giusta nei confronti dei problemi sollevati dall'espansione tecnologica.

Il testo di San Tommaso da cui siamo partiti ha presentato la creazione come un prolungamento della processione del Verbo divino dal Padre e come un riflesso della vita divina, diversificato nei diversi gradi ascendenti dell'essere e che raggiunge la sua pienezza nella coscienza umana. In essa tutto il mondo, in cui Dio ha manifestato la sua gloria, diviene

⁵⁰ In questa prospettiva, secondo molti teologi, il cui corifeo è Karl Rahner (1904-1984), Dio è una sorta di “a priori” kantiano che può essere soltanto intuito come presupposto del nostro pensiero e tuttavia mai diventare “oggetto” di esso, perché altrimenti non sarebbe più “soggetto”, ma verrebbe “cosificato”.

cosciente di se stesso. Dunque la conoscenza umana, nella misura in cui riflette fedelmente l'opera di Dio, non merita la qualifica di "tarlo del pensiero", né l'essere umano merita il titolo infamante di "tumore della natura".

Al contrario, solo nella coscienza dell'uomo la natura trova la sua realizzazione. Inoltre, come abbiamo visto, essa trova il suo coronamento nell'amore tra l'uomo e la donna, e tutti gli attributi della bellezza umana e muliebre sono preparati e accompagnati dal divino decoro dell'universo. Analogamente, tutto il corteggio dei doni naturali è destinato ad arricchire l'infinito sviluppo della generazione dell'uomo e della donna.

Cristo, destinato a riassumere in sé tutto il creato e a dare, così, degna lode al Padre celeste, appare quale coronamento della generazione umana ed elargitore, ad essa, della figliolanza divina.

La coscienza umana, dunque, riflette l'infinita sapienza del Verbo creatore e aspira a ritrovarsi pienamente in essa.

Anche qui, tuttavia, si insinuano la degenerazione e il peccato. Nella misura in cui la conoscenza umana si allontana dalla verità dell'essere, creato da Dio, si introducono in essa falsità e artificio, dai quale scaturisce la manipolazione della realtà creata, e dell'uomo stesso, in modalità che possono crescere all'infinito - e nel fatto che, nella conoscenza veritiera dell'essere, la luce del Verbo divino, che dà senso ad ogni creatura, nello stesso tempo si rende partecipe alla coscienza umana, conferendole così la meravigliosa facoltà di recepire il senso di ogni cosa, del proprio atto spirituale e dell'ispirazione divina che l'accompagna, giace il barlume di verità che è presente nell'ambigua dialettica del soggettivo e dell'oggettivo.

Come osservavo già nei primi paragrafi di questo lavoro, nella situazione di artificio tecnologico sempre crescente in cui ci troviamo, la filosofia che appare più attuale è quella di Aristotele, il quale insegna che la conoscenza, e quindi tutta la vita spirituale dell'uomo, ha la sua origine dall'esperienza sensibile. Secondo questo principio, se vogliamo che la coscienza dell'uomo risalga dalle opere create al Verbo divino, da cui sono scaturite, è necessario che, fin dall'infanzia - nella quale si creano i fondamenti della coscienza umana - l'uomo abbia una relazione sana e realistica, e non perciò artificialmente manipolata, del mondo naturale e umano.

Se la tecnica può prestarsi - e purtroppo ciò è avvenuto e avviene troppo spesso - a manipolare l'esperienza sensibile e il rapporto dell'uomo con la realtà, ciò non significa che debba necessariamente farlo e che non esista, e non possa essere sempre maggiormente sviluppata, una tecnica che sappia evitare questo difetto e, al contrario, favorire una sana esperienza del mondo, commisurata alle diverse età dello sviluppo umano, e una rispettosa salvaguardia dell'uomo e dell'ordine impresso in lui dal Creatore - come, analogamente, la tecnica più moderna cerca di salvaguardare gli equilibri ambientali che una tecnica ancora imperfetta aveva spesso compromesso.

Sarà il rapporto veritiero con la realtà - naturale, umana e divina - a condurre l'uomo a conoscere, amare e servire il poema meraviglioso della creazione, scaturita dalla vita trinitaria e destinata a ritrovare in essa la propria salvezza e la propria esaltazione.

8. c. Il femminismo e le sue ripercussioni in teologia

Il grande fenomeno del femminismo presenta sin dall'inizio un'ambiguità di fondo. Infatti, da una parte esso tende a rivalutare il ruolo della donna, con i suoi propri valori, nella società, e perciò aspira a farla uscire dalla segregazione nell'ambito strettamente privato in cui troppo spesso ella è stata relegata, mentre dall'altra, partendo dal principio che le attività in cui

l'uomo esercita il suo dominio sul mondo sono le sole che promuovono la dignità umana, esso tende a negare il valore di quelle qualità che, per natura, sono proprie ed esclusive della donna - cioè la generazione, la nutrizione, la custodia e la promozione della vita umana - a mortificarle o anche a rifiutarle affinché ella possa dedicarsi, nella stessa misura dell'uomo, a quelle attività di dominio del mondo - cioè le attività imprenditoriali, politiche e militari - da cui tradizionalmente ella era stata esclusa e per le quali le sue prerogative naturali costituiscono un impedimento e un freno.

Questa seconda aspirazione del femminismo è decisamente prevalente e, mentre la prima si era manifestata soprattutto nella promozione, per la donna, del diritto allo studio, al volto politico e a ruoli professionali e decisionali compatibili con la natura femminile, la seconda, avvalendosi anche dei sempre più sofisticati sviluppi della tecnica, promuove la riduzione, e anche l'eliminazione, dei condizionamenti fisici dell'essere femminile che impedirebbero la sua piena affermazione nella vita pubblica. Segno estremo di questa tendenza è la rivendicazione del libero esercizio, da parte della donna, del diritto all'aborto.

Nella prospettiva teologica che abbiamo elaborato, mentre la prima tendenza del femminismo appare fondata e idonea, se bene indirizzata, a ristabilire quell'equilibrio originario che il peccato aveva turbato, la seconda appare, invece, malsana e tendente a maggiormente aggravare la situazione di squilibrio nei rapporti tra l'uomo e la donna.

Infatti, la situazione di peccato e di prevaricazione che Cristo è venuto a sanare nasceva proprio dal fatto che l'uomo, regredendo ad uno stato inferiore, anziché trovare il senso pieno della sua vita nel fecondo vincolo di amore con la donna, che Dio aveva posto a culmine e perfezione della creazione, si era rivolto, come suo precipuo scopo e realizzazione di se stesso, al dominio del mondo inferiore, relegando la donna in una posizione subordinata e secondaria.

Ora, se, per riaffermare se stessa e il proprio ruolo, la donna, anziché ricondurre l'uomo alla sua più alta finalità, accetta di rinunciare ad essa e pretende di imitare l'uomo nella ricerca prevalente o esclusiva del dominio del mondo, ella non fa che rinnegare se stessa e aggravare lo squilibrio da cui deriva il male sostanziale nella vita del mondo.

Un sano femminismo dovrebbe, invece, esigere che l'uomo metta al primo posto l'amore per la donna e la vocazione alla paternità, diffondendo in tutto il genere umano i legami di fraternità e di amore che sgorgano esclusivamente dalla vita familiare, e la cui destinazione non è soltanto privata, ma anche pubblica, e subordinando a questa finalità superiore ogni altra attività di dominio della natura.

In questa prospettiva, la donna, uscendo dalla sua segregazione nell'ambito privato, pur conservando il suo ruolo privilegiato nella "oikos-nomia" (economia) - cioè nel governo della "domus" - potrebbe partecipare anche alle professioni tradizionalmente considerate maschili, ma immettendo in esse, come in ogni sua attività, quella fiamma di amore, di maternità, di custodia e cura della vita che da lei originariamente sgorga e di cui vi è assoluta necessità per la vittoria della civiltà dell'amore sulla civiltà dell'odio.

La stessa ambiguità che abbiamo evidenziato nel movimento femminista la troviamo nella teologia che ad esso si ispira. Si incontrano, infatti, nella letteratura teologica femminista, atteggiamenti differenziati, alcuni dei quali, pur partendo da principi totalmente diversi da quelli da noi adottati, si avvicinano a conclusioni molto simili.

Così, l'articolo di Catherine Aubin pubblicato su "Il sismografo" il 1 settembre 2016, dal titolo: "Un vero mutamento antropologico"⁵¹, nonostante il titolo provocatorio, va,

⁵¹ Vedi: <http://ilsismografo.blogspot.it/2016/09/mondo-un-vero-mutamento-antropologico.html>

fondamentalmente, nella medesima direzione qui indicata come corrispondete alla più profonda aspirazione e al vero interesse della donna e del genere umano.

«Nella sua versione radicale» scrive la Aubin, «il pensiero femminista ha prodotto effetti sul modo in cui oggi concepiamo la condizione femminile, per dirla in breve, l'ha disincarnata. Gli studi sul genere, il femminismo materialista ereditato dalla seconda ondata e la tradizione dell'ugualitarismo repubblicano hanno in comune il fatto di privilegiare una definizione astratta che fa delle donne puri individui di diritto. La condizione femminile contemporanea è definita in termini di uguaglianza e di libertà, in una prospettiva che riduce il corpo femminile a nient'altro che il luogo per eccellenza della dominazione maschile. Ecco perché le tematiche associate alla corporeità femminile sono troppo spesso considerate vestigia della sottomissione delle donne all'ordine patriarcale.

«Non nego la fecondità sociologica della nozione di genere. Gli studi sul genere ci permettono di mettere in luce i meccanismi attraverso i quali le disuguaglianze tra donne e uomini si perpetuano. Ma hanno anche implicazioni teoriche che non condivido. Il rifiuto di riflettere in termini di femminile e di maschile e il rigetto della dimensione necessariamente incarnata e sessuata dell'esistenza hanno prodotto un curioso escamotage: il soggetto del femminismo ha perso ogni consistenza, persino ogni realtà. Il pensiero femminista contemporaneo ha in qualche modo fatto sparire il soggetto femminile.

«Da parte mia, propongo di reintrodurre la corporeità femminile e dunque anche il soggetto femminile nella riflessione femminista, perché mi sembra importante tener conto di quell'altro aspetto dell'emancipazione costituito per le donne dal presentarsi al mondo e agli altri in un corpo di sesso femminile.

«In cosa consiste la singolarità dell'“esperienza del femminile”?»

«Mi piace definire l'esperienza del femminile come esperienza dell'incarnazione nel rapporto. Poiché le donne non possono vivere prescindendo dalla loro corporeità, e poiché sono dotate di una capacità materna, hanno un rapporto con il mondo che io definisco relazionale. La cosa ha chiaramente a che fare con la maternità, che è solo una potenzialità ma che produce effetti psichici, si concretizzi o meno.

«Il semplice fatto di proiettarsi mentalmente nella maternità, una proiezione che nessuna donna può evitare, che voglia o meno dei figli, questo semplice fatto implica una riflessione sulla dimensione relazionale dell'esistenza femminile. Ogni donna sa di disporre di questa capacità di avere e soprattutto di allevare figli, ossia di entrare con loro in un processo di umanizzazione e di socializzazione. Ecco perché sostengo che le donne non sono mai in grado di concepire la possibilità di un'esistenza puramente individuale, ossia di un'esistenza che si dà un senso da sola, che non ha bisogno di nessun'altra esistenza per affermarsi e svilupparsi. In breve, le donne sono individui anti-individualisti. Per dirla in parole semplici, le donne non possono far finta che gli altri non esistano, mentre gli uomini ci riescono molto bene.

«Non dico che tutti gli uomini siano egoisti patentati e neanche che tutte le donne siano pure altruiste. Penso semplicemente che non si può far finta che le donne non siano state, per secoli, relegate nella sfera domestica. Questa storia ha ripercussioni su quel che significa essere donna oggi, ossia un individuo allo stesso tempo privato e sociale, segnato dalla responsabilità secolare del parto, della cura dei più anziani e dei più vulnerabili».

Pur non condividendo molte delle opinioni espresse altrove nell'articolo e seguendo un'impostazione diversa da quella dell'autrice, non posso non sottoscrivere con calda e sincera approvazione queste sue affermazioni. Esse dimostrano che alla base del movimento femminista

permangono aspirazioni sane e feconde, che senza dubbio rispondono alla profonda e più vera vocazione del nostro tempo.

Ma il clima della teologia femminista non è sempre così invitante. Sembra, anzi, prevalere, in esso, una tendenza molto diversa, fondata sul principio che le tradizioni che per secoli hanno dominato la religione e il cristianesimo sono state sempre gravemente compromesse dall'assoluta prevalenza dell'elemento maschile.

In questa prospettiva, tutti i documenti della tradizione, compresa la Bibbia, risulterebbero inquinati da pregiudizi legati alla mascolinità dei loro autori. Una tendenza più moderata afferma che nella Bibbia c'è pur sempre la rivelazione di Dio, ma che essa deve essere purificata con un'ermeneutica che la liberi dai pregiudizi maschilisti, mentre una tendenza più estrema afferma che tutta la Bibbia è interamente determinata dall'elemento maschile, e quindi va radicalmente relativizzata.

Alla base di questa impostazione vi è un problema gnoseologico che richiama l'antica sofistica. Infatti, i problemi filosofici sono, fondamentalmente, sempre gli stessi e si ripresentano, attraverso i secoli, sotto diversi nomi e linguaggi, ma con gli stessi connotati essenziali.

Quando si afferma: «L'uomo non può conoscere la verità», ci si contraddice, perché già questa affermazione pretende di esprimere una verità. Così quando si dice: «Ogni affermazione è condizionata dalla situazione storico-sociale e dai pregiudizi del soggetto conoscente», ci si contraddice, perché ovviamente si suppone che chi parla esprima un giudizio obiettivo⁵².

Analogamente, se si sostiene che l'uomo (vir) non è libero nella sua conoscenza, ma è condizionato dai propri gusti o interessi maschili, lo si fa presupponendo che quanto si afferma sia una verità perfettamente obiettiva - come, cioè, se la donna che fa questa affermazione, a sua volta, non fosse condizionata dai propri gusti o interessi femminili.

Ma, sorvolando sull'insuperabile contraddizione della sofistica, e concedendo che i giudizi degli uomini siano in qualche modo determinati dai propri interessi e pregiudizi, o si afferma che questa è una regola rigida e universale, oppure si ammette che, anche se spesso il giudizio dell'uomo è condizionato dai suoi interessi, gli uomini più virtuosi e geniali sono in grado di superare i propri pregiudizi e di giungere ad una conoscenza vera ed obiettiva di se stessi, della donna, di Dio e del mondo.

Ora, troppo spesso le teologhe femministe sembrano presupporre che il giudizio dell'uomo sia senza eccezioni annebbiato dall'interesse ad affermare la propria superiorità sulla donna. Ma, perché questo presupposto sia valido, bisognerebbe sostenere o che nessun essere umano è mai capace di superare il proprio punto di vista soggettivo, o che non siano mai esistiti, neanche tra i profeti ispirati da Dio, uomini così virtuosi e geniali da conseguire una conoscenza obiettiva della realtà.

Sembra, però, che le teologhe femministe quella capacità di superare il proprio punto di vista soggettivo, ovvero quella virtù e genialità aperte alla conoscenza del vero che negano agli uomini, le attribuiscono poi a se stesse!

Ma se il soggettivismo non ammette eccezioni, non le ammetterà non solo per gli uomini, ma neanche per le donne! E se per conoscere il vero bisogna avere virtù e genio per superare il proprio soggettivismo, in nessun modo, nella maggior parte dei casi, appare, negli scritti delle teologhe, quella disposizione all'autosuperamento che dovrebbe essere alla base di un

⁵² Non ci addentriamo ora sull'immenso influsso deleterio che questi concetti sofisticati contraddittori hanno avuto su tanta parte della recente teologia. Sarebbe un argomento della massima importanza, ma che ci porterebbe troppo lontano.

atteggiamento disinteressato. Al contrario, se gli uomini nel passato sono stati condizionati dalla ricerca del proprio interesse e dall'autoaffermazione, ancor più le teologhe mostrano di essere sostanzialmente autoreferenziali e condizionate, nei loro giudizi, dalla volontà emotivamente esaltata di rivendicare e affermare se stesse e i propri diritti. E ciò risulta da una circostanza più che eloquente.

Se un uomo, in tutto quello che scrive e dice, non fa altro che rivendicare la propria superiorità sulla donna, è evidente che il suo giudizio è annebbiato da un atteggiamento maschilista. Ma cosa dire, allora, del fatto che la teologia femminista si risolve tutta e soltanto nell'esaltata rivendicazione del valore e del ruolo della donna nella Chiesa e nel mondo? Non è certamente questo un segno di virtù e di genialità aperta alla conoscenza del vero!

Sembra, dunque, che una teologia, un'ermeneutica, un'esegesi "femminista" con questi così evidenti condizionamenti sia piuttosto sospetta.

Se, però, si superano queste impostazioni viziose e si parte dal presupposto che, pur con gli inevitabili limiti, uomini e donne dotati di virtù e di genio possono aprire l'animo alla luce della verità, oggi come in passato, non c'è dubbio che, nelle nuove condizioni di collaborazione, si possa raggiungere una più piena conoscenza del progetto di Dio sull'uomo e sulla donna nella storia della Salvezza.

8. d. La rivoluzione sessuale e la teologia

Uno dei fenomeni più inquietanti del nostro tempo è la spaventosa e apparentemente irrefrenabile corruzione sessuale che sta invadendo la società e che ormai non risparmia neanche l'adolescenza e l'infanzia. Quali che siano le cause di questo fatto - che, contrariamente all'opinione corrente non è recente, ma già incominciò a manifestarsi almeno un secolo fa - non dobbiamo escludere dalla nostra considerazione una grave responsabilità da parte della dottrina cattolica fino a non molto tempo fa comunemente diffusa.

Non parlo qui degli odierni tentativi, più o meno improvvisati, di accomodare l'insegnamento della religione con i costumi attuali, ma delle gravissime lacune della teologia tradizionale sul grande mistero dell'amore tra l'uomo e la donna.

Sembra incredibile, ma fino a pochi decenni fa era dottrina strenuamente difesa dai pastori della Chiesa che il matrimonio aveva due fini: uno, principale e sostanziale, la generazione dei figli, l'altro, secondario e subordinato, il mutuo aiuto.

In che modo il termine così spoglio e prosaico "mutuo aiuto", per di più presentato come secondario e subordinato, potrebbe adeguatamente esprimere il mistero dell'amore tra l'uomo e la donna? Dunque l'opera di Dante, Petrarca, Tasso, Shakespeare, Goethe, Leopardi, Bellini, Verdi, Wagner e di un'infinità di altri uomini di genio non ha insegnato proprio niente? Il fatto è che per molti santi sacerdoti - lo dico senza ironia - dei vecchi tempi l'amore tra l'uomo e la donna era poco più di un espediente per agevolare la nascita dei figli.

Si potrebbe obiettare che l'espressione "mutuo aiuto" ha un'origine biblica. Infatti in Genesi 2, 18 si legge:

«Poi il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile"».

Ma dobbiamo chiederci: nel linguaggio biblico, e in una lettura secondo il "sensus plenior", cosa significa "mutuo aiuto"? "Aiuto" per che cosa, se non per il raggiungimento del fine supremo dell'uomo e dell'universo? In modo eminente è per il vero "uomo", Cristo, che è necessario l'«aiuto che gli sia simile»..

Se Cristo «è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Cl 1, 17) e se «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (Cl 1, 16), vi è, dunque, in tutte le cose una segreta presenza di Cristo e un'aspirazione a lui. In tutte le cose, ma in modo ontologicamente superiore, come abbiamo visto, nell'uomo e nella donna. È, infatti, la generazione della vita umana che direttamente tende a Cristo, e il compimento di questo mistero è splendidamente descritto dalle parole di San Giovanni: «la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta» (1Gv 1, 2). Ma come si è fatta visibile, se non con la nascita di Cristo da Maria? Ecco, dunque, che Maria appare come il vero e pieno «aiuto che gli sia simile» promesso all'uomo, cioè in primo luogo al vero uomo, Cristo, perché egli possa adempiere la sua missione di portare a compimento l'opera della creazione e della salvezza.

Ora, la presenza di Cristo nel mondo «fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20) è inscindibile dalla presenza di Maria, come «aiuto che gli sia simile» per diffondere «il fuoco sulla terra» (Lc 12, 49), cioè il fuoco dell'amore del Cuore di Cristo fuso in una sola fiamma con il Cuore Immacolato di Maria.

Se, dunque, questo mistero di diffusione della «comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1, 3), mediata dalla maternità e sponsalità immacolata di Maria, si riflette in ogni unione nuziale e in ogni generazione della vita irradiate dal fuoco di Cristo, l'espressione canonica «mutuo aiuto», riferita al fine secondario del matrimonio, impoverisce immensamente tutta la ricchezza del linguaggio e del messaggio biblico.

Che una dottrina così povera alla lunga non potesse soddisfare, è più che evidente. Ciò non vuol dire, certamente, che la rivoluzione sessuale sia sostanzialmente da addebitare alla povertà della catechesi cattolica sul matrimonio. Ma si potrebbe forse pensare che un così selvaggio scatenamento degli istinti sessuali, quale si è verificato ai nostri giorni, conservi nel suo fondo un barlume di positività, e rappresenti, per certi aspetti, quasi una sorta di sana reazione e una ricerca disperata di un senso spirituale della vita che, da una parte e dall'altra, o per un materialismo radicale o per uno spiritualismo altrettanto radicale, era stato negato all'uomo moderno.

Come ho detto, la «rivoluzione sessuale» non è un fenomeno recente, ma si era già manifestata, nei suoi termini sostanziali, almeno alla fine dell'Ottocento. E fin dal suo sorgere essa ricevette una diagnosi e una risposta geniale dal grande pensatore cristiano - oggi ingiustamente dimenticato - Friedrich Wilhelm Förster (1869-1966). Nel 1909 egli pubblicò la seconda edizione, triplicata rispetto alla prima del 1907, dell'opera *Etica e pedagogia della vita sessuale*⁵³.

Förster poneva le basi per un geniale ripensamento dei fondamenti tradizionali dell'etica sessuale - il sottotitolo dell'opera è: «Una nuova motivazione di antiche verità».

Ma, dopo il suo grandissimo successo immediato, con il sopraggiungere delle guerre mondiali, l'opera del Förster fu dimenticata⁵⁴. E purtroppo la successiva trattazione dei problemi in essa affrontati era destinata a scadere in misura crescente, anche in ambito confessionale e cattolico. Vi sono senz'altro eccezioni, come, ad esempio, le opere di Charles Williams (1886-

⁵³ Titolo originale: *Sexualethik und Sexualpädagogik*. L'edizione italiana, pubblicata a Torino nel 1911, è disponibile tramite il seguente link:

http://www.orsinionline.it/Foerster/Etica_e_Pedagogia.pdf

È disponibile in rete anche l'edizione inglese:

<https://archive.org/stream/marriagesexprobl00foerri#page/n5/mode/2up>

⁵⁴ Un'edizione riveduta e ampliata della stessa opera, pubblicata dal Förster a Recklinghausen nel 1952, risulta nell'insieme più appesantita che migliorata e, ad ogni modo, non ebbe grande diffusione.

1945) e di Dietrich von Hildebrand (1889-1977), ma il clima generale delle trattazioni sulla sessualità non seppe mantenersi ai livelli di una riflessione profonda e motivata.

Con la crisi che si manifestò già prima del Concilio Vaticano II e che poi si alimentò anche con interpretazioni tendenziose dei suoi documenti, la mentalità diffusa cambiò rapidamente, ma purtroppo più per sostituire ad un eccesso di rigidità un eccesso opposto di permissivismo che per sollecitare un vero approfondimento dei problemi cruciali implicati in un argomento così importante per la vita di tutto il mondo.

Ovviamente non rientrano in questo clima di disimpegno gli insegnamenti pontifici, da Paolo VI a Giovanni Paolo I, a Giovanni Paolo II, a Benedetto XVI, a Papa Francesco, che vanno, al contrario, altamente valutati.

Ma, di là dalle preziose indicazioni pastorali del magistero, c'è una lezione fondamentale che possiamo apprendere dalla rivoluzione sessuale attuale, anche nei suoi peggiori eccessi, e che può aprirci la strada ad orizzonti vastissimi, se sappiamo comprenderla alla luce delle prospettive già a suo tempo indicate dal Förster.

Se la catechesi tradizionale metteva al primo posto la generazione dei figli, liquidando con l'espressione "mutuo aiuto" tutto il resto, la rivoluzione sessuale, al contrario, pretende di mettere al centro di tutto l'emozione erotica, liquidando come accessoria e quasi aliena la generazione dei figli.

Il moralismo tradizionale collocava tra i vizi dell'"intemperanza" questa esaltazione incondizionata dell'emozione erotica. Ma il cosiddetto "piacere erotico" non può essere collocato indifferentemente nel novero degli altri godimenti sensibili, come se si trattasse di un elemento tra gli altri. In esso vi è un mistero sconfinato!

Qualche anno fa scrissi queste riflessioni:

«Racconta (...) C.S. Lewis, in un suo scritto autobiografico, di essere stato da ragazzo in un collegio in cui vigevano bullismo e omosessualità, e commenta:

«Se chiunque di noi che ha conosciuto una scuola come Wyvern osasse dire la verità, dovrebbe dire che la pederastia, per quanto riprovevole in se stessa, era, lì ed allora, il solo punto fermo o il solo rifugio rimasto contro le altre brutture della scuola. Era il solo antidoto alla lotta sociale; la sola oasi (per quanto verde soltanto di alghe e irrigua soltanto di putride acque) nel bruciante deserto della competitività e dell'ambizione. Grazie ai suoi amori contro natura, e forse solo grazie ad essi, il barone usciva un poco da se stesso, dimenticando per alcune ore di essere Una Delle Persone Più Importanti Che Vi Siano. Il quadro si rischiarava. La perversione era l'unico spiraglio aperto al passaggio di qualcosa di spontaneo e di non calcolato. Dopo tutto, Platone aveva ragione. Eros, per quanto capovolto, insozzato, distorto e putrido, conserva ancora tracce della sua divinità».

«Questa profonda riflessione ci suggerisce che forse il Diavolo, appunto perché è costretto ad usare armi non sue - infatti niente gli appartiene! - e cioè l'amabilità delle creature, potrebbe trovarsi infine ad aver fatto male i suoi conti. Per allontanare gli uomini dal loro vero bene non può far altro che usare... beni veri! Certamente ha interesse a fomentare orgoglio, ribellione, avidità, discordia, ma non ha nessun interesse a risvegliare l'amore, che, per quanto sia degradato, parla pur sempre al cuore di gioia e di felicità - nella quale ha "fede cieca", "sperando contro ogni speranza"! - e non si adatta a calcoli di alcun genere, ma, quanto più si scatena nella passione insaziabile, tanto più sfugge ad ogni controllo, anela ad una felicità sovrumana, non si accontenta, non obbedisce alla "fredda ragione", risveglia nel cuore il

desiderio di eroismo, di donazione, di qualche cosa che non sa, che va oltre ogni limite e che si misura solo con l'infinito»⁵⁵.

Approfondendo questi pensieri, soprattutto durante la recita del rosario, mi si è presentata una serie di riflessioni molto suggestive.

Se la dottrina tradizionale aveva così mortificato lo spirito da separare nettamente l'emozione dell'amore erotico - anche quella più legittima - dall'aspirazione dell'anima a Dio, la rivoluzione sessuale aveva, al contrario, quasi - o senza quasi - divinizzato l'eros. Chi aveva ragione? Ovviamente, né gli uni né gli altri! Ma la rivoluzione sessuale aveva una marcia in più: pur sbagliando completamente bersaglio, coglieva nel giusto quando affermava che l'eros contiene in sé un mistero divino.

«Questo mistero è grande!» (Ef 5, 32) esclama San Paolo. Dunque, si tratta non di negare la dimensione divina dell'eros, ma di collocarla al suo giusto posto. Ma il suo giusto posto può essere ritrovato soltanto se, contrariamente a quanto ha fatto la rivoluzione sessuale, si ristabilisce la connaturalità tra sessualità e procreazione.

Procreazione! L'espressione contiene la parola creazione! Ma si tratta di una creazione particolare, alla quale i generanti contribuiscono non solo con gli organi biologici, bensì soprattutto con il loro spirito. Per questo la fecondazione in vitro, sebbene non sia accompagnata da un "piacere illecito" - anzi proprio per questo - costituisce un ulteriore aggravamento nella trasmissione del peccato originale. Se la concupiscenza carnale, mortificando la partecipazione dello spirito alla procreazione, ottiene una generazione imperfetta, la totale assenza di partecipazione umana, anche carnale, nel momento della concezione, anziché una "concezione immacolata", produrrà una concezione inquinata all'ennesima potenza!

«Questo mistero è grande!». In esso si rispecchia la generazione eterna del Verbo dal Padre, che rifluisce fuori dell'alveo della divinità per manifestarsi imperfettamente nella causalità naturale, molto meno imperfettamente nella generazione umana, molto più perfettamente nella generazione immacolata di Maria, e infine perfettamente nella generazione di Cristo ad opera dello Spirito Santo.

A questo immenso mistero aspira ogni amore erotico. Senza saperlo, esso vuole elevarsi al suo modello supremo, la generazione del Verbo dal Padre e la generazione di Cristo dalla Vergine Madre. Numerose sono le esperienze mistiche claustrali in tal senso.

Ma, dunque, la vera sede dell'erotismo è nello spirito, e non nella carne! Dunque, la stessa omosessualità potrebbe redimersi, se trasferita sul piano spirituale, dal quale ogni movimento dell'anima prende il suo avvio.

Se questa è la grandezza nascosta al fondo dell'amore erotico, è certamente una spaventosa profanazione la degradazione della sessualità. Ma non è anche, a suo modo, una profanazione definire l'amore erotico "mutuo aiuto" e relegarlo tra i fini accessori del matrimonio?

Nell'articolo già sopra citato, scrivevo ancora:

«Non sarebbe assai bello che tutto l'incendio che ha scatenato Belzebù si risolvesse infine in un risveglio di amore verginale, apostolico, monogamico, spirituale?

«“Vo' che la tua bontà, dolce Signore” cantava Santa Teresa del Bambin Gesù, “mi faccia dopo ciò morir d'amore (...) La dolce fiamma ti ricorda, o Dio, onde volevi accendere ogni cuor! Questa fiamma l'hai messa nel cuor mio, ed il ne voglio effondere l'ardor!”.

«La fredda ragione parlerà di illusioni e di utopie. Ma il Demonio, con il “pandemonio” che ha suscitato, ha messo fuori gioco la “fredda ragione” - d'altra parte fin dall'inizio non è poi

⁵⁵ M. LAPPONI, *La luce splende nelle tenebre*, Ariccia, 2014, pp. 570-571.

stato tanto “ragionevole” a voler mettere il suo essere “creato” al posto di chi lo aveva creato! E quindi qui tutti i calcoli vanno a rotoli!»⁵⁶.

Un ultimo appunto sul voto di castità proprio del sacerdozio e della vita consacrata.

Se la vera sede dell’amore non è la carne, ma lo spirito - e in modo eminente lo Spirito Santo - la verginità consacrata non esclude affatto l’uomo e la donna dal «grande mistero» nascosto nell’amore erotico. Al contrario, chi fa voto di verginità è un segno luminoso che attrae gli sposi cristiani verso le dimensioni superiori dell’amore e, così, li sostiene nell’arduo compito di purificare ed elevare anche la dimensione carnale dell’eros.

Ma da ciò deriva che sarebbe assai più giusto parlare di “amore verginale”, anziché semplicemente di “voto di castità”. E questo dovrebbe portare con sé, come conseguenza, un modo nuovo di sentire e di realizzare l’amore tra l’uomo e la donna anche da parte delle persone consacrate.

8. e. Ecumenismo e dialogo interreligioso

«Noi abbiamo una vasta eredità, ma non abbiamo alcun inventario dei nostri tesori».

Questa affermazione di Newman, già richiamata all’inizio di questo lavoro, appare estremamente calzante se l’applichiamo alla situazione attuale della teologia cristiana e cattolica riguardante i rapporti tra le confessioni cristiane e le diverse religioni. Infatti, è specialmente in quell’hegelismo neo-ortodosso di cui abbiamo parlato, e che, purtroppo, nella cultura generalmente diffusa è praticamente assente, che possiamo trovare una parola profonda e chiarificatrice sul dialogo ecumenico e interreligioso.

La filosofia della religione di Hegel, per quanto fondata su una cristologia eretica, ha offerto un fondamento solido e geniale a Vladimir Solov’ëv per sviluppare una riflessione illuminante sulla situazione delle confessioni cristiane e del cristianesimo nel complesso mondo delle religioni. Nella sua speculazione, che al suo tempo non poteva essere convenientemente apprezzata, la religione - che egli considera una realtà unitaria - non si presenta sulla scena del mondo in uno stato di disordine casuale, ma è governata da una legge divina.

Proprio nel momento in cui, per vie provvidenziali, scopro l’esistenza dell’hegelismo neo-ortodosso, ebbi l’ispirazione di scrivere un articolo che, certamente con molte approssimazioni, che dovranno essere ulteriormente chiarite, precisate e completate, presenta un quadro suggestivo del cristianesimo nella storia religiosa del mondo.

Lo riporto integralmente, con qualche lieve modifica, anche come ricapitolazione generale al termine di tutto il discorso fin qui svolto.

Verranno dall’Oriente e dall’Occidente
Riflessioni sulla festa di Natale⁵⁷

Obietta Vincenzo Gioberti ad Hegel che il richiamo dialettico dall’essere al nulla è pienamente giustificato quando si tratta dell’essere contingente - che per sua natura di ente soltanto possibile ha un rapporto ineliminabile con la non esistenza - mentre è assurdo pretendere di applicarlo all’Essere assoluto e necessario, come fa il filosofo di Stoccarda. Sulla base di

⁵⁶ M. LAPPONI, *La luce splende nelle tenebre*, pp. 572-573.

⁵⁷ Pubblicato su “Il Legno Storto”, rivista online non più esistente, il 22 dicembre 2009, e successivamente nel volume *La luce splende nelle tenebre*, pp. 317-320.

questa critica rigorosa, Gioberti ha buon gioco di riappropriarsi del pensiero dialettico, riconducendolo alle sue genuine fonti platoniche e patristiche, e in modo speciale alla *coincidentia oppositorum* di Nicolò Cusano.

Nell'ambito del pensiero trascendente platonico-cristiano la dialettica non è più, come nell'immanentismo hegeliano, la legge assoluta e suprema di tutto l'essere, ma soltanto la legge dell'essere creato: legge provvisoria, pertanto, che mira a ricomporre le opposizioni presenti nel tempo nella pacificazione della divina eternità. Per questo, mentre la filosofia di Hegel è stata denominata un "pantragismo", in cui domina sovrana la distruzione di ogni realtà, se pure in vista di una realtà superiore, che però a sua volta sarà distrutta, la filosofia della storia cristiana si potrebbe ben denominare - prendendo i termini nel senso dantesco medievale - una vera, sublime "Divina Commedia", nella quale tutte le opposizioni sono destinate a ricomporsi nella sintesi soprannaturale dell'Essere Divino.

Del resto anche questa sovrumana "Divina Commedia" ha i suoi inferni e i suoi purgatori, e prima che le dilaniate membra della creatura mortale si ricompongano nella luce dei misteri cristiani, le passioni degli uomini hanno tutto l'agio di fare a brandelli e di tirare a sorte per secoli la tunica inconsutile del Verbo creatore e redentore. Ma agli occhi di Dio mille anni sono come il giorno di ieri che è passato.

Ora, sebbene alla nostra vista mortale, almeno finché siamo in questa vita, la sfolgorante luce dell'eternità rimanga avvolta in un'impenetrabile caligine - da qui la *docta ignorantia* di Nicolò Cusano - ci è però dato percepire, nella «cruenta polvere» della storia del mondo, un riflesso della divina *coincidentia oppositorum*. La solennità del Natale ci offre l'occasione più propizia per rivolgere il nostro sguardo, timoroso e adorante, ma anche fiducioso e audace, ai più affascinanti misteri della storia.

Proprio Hegel ce ne offre lo spunto. Non so se egli si sia mai soffermato a contemplare la grotta di Betlemme, ma certamente il mistero dell'Incarnazione è al centro di tutto il suo pensiero. Per il filosofo di Stoccarda, la religione è il secondo momento dello svolgimento triadico dello Spirito Assoluto, dopo l'arte e prima della filosofia. A sua volta anche la religione si svolge in tre momenti: nel primo essa confonde il divino con la natura, come nell'Induismo e nel Buddismo, nel secondo divide nettamente Dio dal mondo, come nell'Ebraismo, nel terzo, cioè nel Cristianesimo, grazie al mistero dell'Incarnazione, riconcilia Dio con il mondo. Il Cristianesimo sarà perciò la religione assoluta. Nella concezione eterodossa di Hegel, Dio, facendosi uomo, cessa di essere trascendente e diviene immanente. In questo senso Hegel per primo parla, con un'espressione destinata ad una singolare fortuna, della «morte di Dio», e anche del «Venerdì Santo speculativo», intendendo con ciò, almeno nelle intenzioni, non una dichiarazione di ateismo, bensì una concezione del divino non più trascendente, ma esclusivamente immanente.

Questa sua originale filosofia della religione dopo di lui doveva spaccarsi in due: per alcuni il divino vi era affermato in modo troppo debole e contraddittorio, per gli altri la trascendenza vi era negata soltanto per modo di dire. Sui primi, che da Hegel erano risaliti all'ortodossia cristiana, se pure in modo nuovo, una storiografia filosofica manifestamente troppo partigiana ha steso un velo opaco, a tutt'oggi non rimosso, cosicché i secondi hanno finito per occupare tutta la scena. Sono stati i primi, però, a comprendere che il vero colpo di genio che rendeva Hegel immortale, nonostante le sue insanabili contraddizioni, consisteva nell'aver posto al centro di tutta la storia e di tutto il pensiero il mistero dell'Incarnazione. Gli altri non l'hanno capito, né hanno sufficientemente valutato il ruolo che questo mistero svolge nell'hegelismo. Tuttavia, senza saperlo, pur stravolgendolo, gli hanno reso testimonianza.

Per comprendere tutta l'importanza di questo punto, conviene ripercorrere alcune tappe della storia religiosa del mondo, facendo tesoro della lezione di Hegel.

Che l'Incarnazione costituisse il centro irrinunciabile del Cristianesimo, lo troviamo espresso già nella seconda lettera di S. Giovanni, in cui l'apostolo scrive:

«Molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo, i quali non riconoscono Gesù venuto nella carne. Ecco il seduttore e l'anticristo!» (2Gv 7).

Senonché proprio questo mistero doveva scontrarsi con la più fiera opposizione.

Già dietro le parole di S. Giovanni si intravede la prima eresia cristologica, il Docetismo, secondo il quale il corpo umano di Cristo era soltanto apparente. In seguito la storia dell'Oriente cristiano non è che un susseguirsi di eresie che tendono a negare o a sminuire il mistero dell'Incarnazione: l'Arianesimo negava la divinità di Cristo, il Nestorianesimo l'unità reale tra il Figlio eterno di Dio e l'uomo Gesù Cristo, il Monofisismo la distinzione nell'unità delle due nature nell'Uomo-Dio, il Monoteletismo la volontà umana di Cristo, l'Iconoclastia la liceità di rappresentare con immagini i misteri divini. Tutte queste eresie, che travagliarono la Chiesa con il ripetuto appoggio degli imperatori bizantini, secondo autorevoli storici del Cristianesimo antico, sono la replicata manifestazione dell'indisponibilità dello spirito religioso orientale ad accettare realmente il mistero dell'Incarnazione di Dio, adorato come assolutamente trascendente, ineffabile e incomunicabile.

Ma l'ultima eresia sopra elencata era stata preceduta, e anche condizionata, da un'altra grandiosa "eresia", destinata ad un ruolo di incalcolabile importanza nella storia del mondo: l'Islam. Nella sua strenua e bellicosa affermazione dell'assoluta unità e trascendenza di Dio, possiamo vedere veramente la più aperta e decisa ribellione dell'Oriente contro la dottrina, e la realtà, dell'Incarnazione.

Anche la Chiesa cristiana d'Oriente, staccatasi dalla Chiesa occidentale, pur mantenendo il dogma dell'Incarnazione, doveva privilegiare l'aspetto mistico della religione, conservando, anche a beneficio delle generazioni a venire, il tesoro di un'alta spiritualità. In Occidente il Cristianesimo, più attivo e più a contatto con la vita del mondo, doveva influire in misura molto più vasta sullo sviluppo della società civile, improntando di sé cultura, arte, legislazione, scuola, e giungendo a far sentire - grazie anche al protestantesimo e alle trasformazioni a cui esso era fatalmente soggetto - il suo influsso negli stessi movimenti di rinnovamento sociale, quali l'affermazione dello stato di diritto, la diffusione del liberalismo, della democrazia e del socialismo. In tal modo veniva reso visibilmente operante il dogma dell'Incarnazione del divino nel mondo, e la testimonianza di Hegel ne costituisce, oltre che la formulazione teorica "post factum", un'autorevole conferma.

Ma cosa avviene con l'hegelismo di sinistra? La dottrina di Feuerbach, di cui non si potrebbe esagerare l'importanza, data la sua influenza su tutto l'ateismo contemporaneo, lo esprime in modo fin troppo esplicito: ciò a cui si mira, senza averne piena coscienza, è di radicalizzare l'Incarnazione di Dio, eliminando ogni residuo di trascendenza, ancora presente in Hegel, ma non tuttavia la divinizzazione dell'uomo. Dunque il Mistero dell'Incarnazione senza Dio. Un concetto contraddittorio, ma che doveva perpetuarsi nel vano tentativo, attraverso varie trasformazioni, di eliminare la contraddizione. Così Marx sposta la riappropriazione da parte dell'uomo dei caratteri alienati in Dio dall'operazione teoretica del pensiero alla trasformazione del mondo, in vista della messianica società "totalmente altra" del comunismo. Dopo di lui il mito del mondo nuovo viene "secolarizzato", affidando non alla dialettica della storia - un concetto ancora troppo metafisico e a suo modo religioso - ma allo sviluppo della scienza applicata alla tecnica la sua realizzazione.

Sembrerebbe, a questo punto, che ogni motivo “mistico” sia stato eliminato e che perciò non si possa più parlare di Incarnazione. E tuttavia lo spirito di Feuerbach e di Nietzsche, se pure adulterato, continua a scorrere nelle vene della moderna città secolare: il sogno di una scienza onnipotente, le svariate forme di estasi materialistiche - di cui la pillola *Ecstasy* è l'eloquente simbolo - non sono manifestazioni di misticismo e di aspirazione ad una perversa divinizzazione dell'uomo? Divinizzazione materialistica, tuttavia, in cui è la carne che vuole sottomettere a sé lo spirito.

Chissà che nell'inconscio collettivo dell'Oriente non vi fosse l'orrore per il funesto presentimento di ciò che l'Incarnazione sarebbe divenuta nelle mani dell'uomo! Eppure anche nell'Islam, come in tutta la storia religiosa dell'umanità, è presente, in modo ineliminabile, l'aspirazione all'incarnazione di Dio. Lo testimoniano le manifestazioni dell'arte, del rito, dell'osservanza, le pietre cadute dal cielo, i pellegrinaggi, le stesse *Uri* del paradiso islamico. E come altrimenti spiegare la problematica e sofferta, ma reale, attrattiva dei popoli islamici verso le forme sociali, le realizzazioni della cultura, dell'arte, della scienza, dell'umanitarismo dell'Occidente? D'altra parte non sono pochi gli occidentali che, stupefatti di una mistica materialistica, vanno a cercare un'esperienza religiosa puramente spirituale in Oriente.

Così, nell'attuale rimescolamento di popoli, vediamo incontrarsi e scontrarsi i rampolli dell'antica eresia dello spirito e della moderna eresia della carne, nelle quali si è infranto il mistero dell'Incarnazione.

Ma se si è infranto, è forse perché le energie dello spirito e della carne potessero, se pure tra infinite tragedie, manifestare più compiutamente se stesse, per ritrovarsi, attraverso una più alta dialettica degli opposti, in una sintesi suprema, ai piedi di quella culla che è celebrata, bene o male, in tutto il mondo, quale augustissima sede della vera e intramontabile conciliazione tra lo spirito e la carne nella Persona divina e umana del Bambino Gesù.

Conclusione

Quale sarà, dunque, il movimento profondo del nostro tempo, suscitato da Dio e poi pervertito dagli uomini, ma che si manifesta persino nelle sue più tragiche deviazioni?

Credo che, dopo l'analisi che abbiamo tentato di fare, se pure in modo molto sommario, si possa rispondere che il movimento divino del nostro tempo è l'aspirazione a rendere presente nella realtà, molto più di quanto non sia stato fatto in passato, attraverso un vero salto di qualità, il mistero dell'Incarnazione di Dio nel mondo.

L'esaltazione dell'erotismo, anche nelle sue più degradanti degenerazioni, rivela l'aspirazione a riscoprire il senso divino presente nella generazione della vita umana, grazie al quale l'amore tra l'uomo e la donna riflette, e in qualche modo rivela, la vita intima di Dio e l'amore eterno dello Spirito Santo, nel quale il Padre genera il Figlio e dal quale sgorga, come onda che trabocca dall'alveo della divinità, l'infinito splendore della creazione.

Dalla generazione umana, infatti, è nato nel mondo il Figlio eterno del Padre, e ciò non è «un miracolo in senso volgare», secondo la felice espressione di Solov'ëv, ma il punto di arrivo, nella «pienezza del tempo» (Gl 4, 4), a cui tendeva tutta la serie delle generazioni umane e, nello stesso tempo, il punto di partenza della nuova genealogia, nella quale l'amore umano santificato avrebbe dato vita a un popolo di figli di Dio, «coeredi di Cristo» (Rm 8, 17) e uniti tra loro da un vincolo di divina fraternità.

Questo mistero di amore divino, che trasfigura la vita dell'uomo, è trasmesso e custodito dalla paternità e dalla maternità umana. Prezioso e insostituibile, nel donare e far sperimentare

alla prole la figliolanza divina, è il ruolo della maternità. Infatti, la donna è stata formata quale apice della creazione per svelare all'uomo la sua vocazione alla vita celeste, e questa vocazione ella trasmette ai suoi figli attraverso l'amore materno.

Per questo al fondo anche delle più grandi deviazioni del movimento femminista vi è la confusa intuizione che l'esclusione della donna e della sua influenza dalla vita sociale e pubblica del mondo è apportatrice dei più grandi mali. Se, infatti, l'uomo non risale dall'abisso della sua degradazione a conquistatore del mondo materiale fino alla sua sublime destinazione a sposo della donna e a padre terreno dei figli di Dio, e se, perciò, la vita familiare viene coartata in sempre più angusti spazi privati, fino ad essere minacciata di estinzione e di morte, come potrà l'onda dell'amore fraterno, che discende dallo Spirito Santo, irradiare la vita del mondo?

Necessariamente, dunque, dall'esclusione della donna dalle forze creative della vita sociale e dall'estenuamento della fiamma sacra ai Penati, che doveva, invece, illuminare il mondo, deriverà la civiltà dell'odio e la città di Satana, laddove dalla piena accoglienza della donna e del fuoco perenne della *domus* tra le forze edificatrici della società umana deriverà la civiltà dell'amore e la città di Dio.

E l'edificazione della città di Dio è, propriamente, al fondo delle aspirazioni anche delle rivoluzioni sociali dei tempi moderni e delle filosofie che le hanno prodotte e giustificate. Le stesse aberrazioni che esse spesso hanno causato non possono nascondere la molla segreta che le ha messe in movimento: l'insoddisfazione per una religione che, fondata su un mistero immenso e sconvolgente come il mistero dell'Incarnazione, non aveva saputo dare vera e piena realizzazione alla presenza di Dio nel mondo, e quindi l'aspirazione a rompere ogni indugio e a rendere operante e tangibile ciò che troppo spesso rimaneva oggetto di sola contemplazione.

Fallite, poi, le rivoluzioni politiche, ecco nascere e diffondersi ovunque la rivoluzione scientifica, anch'essa mossa dall'ambizione di creare un mondo totalmente nuovo, in cui ogni tragedia umana sia eliminata per sempre.

La tragica esperienza insegna, però, che nella realizzazione dei progetti di Dio non esistono scorciatoie e che, perciò, la volontà rivoluzionaria di realizzare il cielo in terra con la violenza è destinata a portare piuttosto l'inferno sulla terra, e che l'utopia scienziata di un mondo rimodellato attraverso lo sconvolgimento delle leggi eterne che reggono la vita della natura e dell'uomo crea soltanto dei mostri.

Ma l'aspirazione a fare un "salto di qualità" e a rendere visibile, infinitamente più di quanto non sia mai stato fatto in passato, il regno di Cristo sulla terra è certamente l'anima del movimento impresso da Dio al nostro tempo e la missione divina ad esso assegnata.

Per adempiere questa missione non dobbiamo ricadere nelle "scorciatoie" e nelle deviazioni che hanno creato un panorama così terrificante sulla scena nel nostro tempo.

L'amore erotico può essere divinizzato solo se è santificato nella luce dello Spirito Santo, e ciò potrà avvenire soltanto quando il vincolo coniugale sarà ristabilito nella sua sacralità e troverà nell'amore verginale, consacrato a Dio, ai fratelli e alle sorelle, l'ideale a cui deve ispirarsi e attraverso il quale deve risalire fino alla sua sorgente divina.

La donna troverà il suo vero ruolo nella società soltanto quando scoprirà che il fuoco sacro della *domus* non è una fiammella destinata a spegnersi nel nascondimento, ma è la luce e la fiamma dell'amore divino che, attraverso la generazione di una nuova stirpe e la diffusione in ogni luogo della sua celeste fraternità, è chiamata a riversarsi sul mondo «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11, 52).

La politica e la scienza, infine, devono comprendere che ogni programma di rinnovamento sociale non può prescindere dalla conversione spirituale e morale degli uomini, e

perciò dal rispetto per il piano originario di Dio nei riguardi dell'uomo e della donna e per le leggi che governano la natura; e la Chiesa, a sua volta, deve riconoscere la sacralità dell'azione umana nel campo politico, scientifico e professionale e promuovere, attraverso gli uomini dediti a questa azione, la realizzazione di quel «regno “attuale” del Messia», senza la quale, come scrive Solovi'ëv, «non abbiamo il diritto di pretendere che gli ebrei religiosi abbandonino il loro sogno del regno “futuro” del Messia», né - possiamo aggiungere - che gli uomini rinuncino a farsi trasportare a deviare verso obiettivi errati e deleteri la missione affidata da Dio a questo nostro tempo.

Appendice I

Conseguenze pratiche per una rinnovata presenza della vita cristiana nel mondo.

Da quanto è stato esposto sul rinnovamento teologico richiesto dal nostro tempo, conseguono necessariamente alcuni riorientamenti sostanziali negli ambiti maggiormente incisivi della presenza cristiana nel mondo: la vita familiare, la vita consacrata caritativa e apostolica, la vita claustrale, la vita sacerdotale diocesana.

1. La centralità dell'amore sponsale e di tutti i vincoli umani che ne derivano, sia per la vita del mondo in tutti i suoi aspetti, sia per la vita spirituale e religiosa del genere umano, e perciò della Chiesa, richiede che venga posta la cura della *domus* al di sopra dell'attività professionale e politica e che quest'ultima sia messa al servizio della prima, e non viceversa. Questo principio dovrà valere tanto per l'uomo quanto per la donna, se pure con modalità diverse e complementari.

2. La centralità della vita comunitaria, sia come ambiente di esercizio abituale delle virtù umane e cristiane e della preghiera liturgica, sia come unità economica necessaria a qualsiasi attività esterna, richiede che le attività caritative e apostoliche delle famiglie religiose direttamente impegnate nel lavoro sociale mantengano un ruolo in qualche modo subordinato rispetto alla cura della vita interna delle comunità - subordinazione che non è affatto in contrasto con il carisma sostanzialmente sociale di dette famiglie religiose, poiché la sana vita comune è il fondamento di ogni efficace socialità.

3. L'altissimo valore sociale della vita claustrale, sia come esempio di vita comune santificata, sia come diretta missione educativa nei confronti della vita familiare, sociale e caritativa - missione oggi rinnovata in modo sostanziale dalle maggiori possibilità di accoglienza nelle strutture monastiche e dai moderni mezzi di comunicazione - richiede che nelle comunità claustrali sia posto al centro dell'attenzione il valore sociale e apostolico della vita di totale consacrazione a Dio e sia invece posta in un ruolo sostanzialmente ausiliario e subordinato la clausura monastica - senza per questo sminuire il valore del principio di separazione visibile dalla vita del mondo.

4. Il ruolo sostanziale della vita spirituale ed economica interna ad ogni realtà familiare, comunitaria, o in qualsiasi modo autonoma, anche per un'efficace azione sociale, politica ed apostolica, richiede che la vita sacerdotale diocesana, distaccandosi nettamente dalle deviazioni proprie di una certa "teologia della liberazione" o di una squilibrata attività esterna, conservi nell'ambiente della parrocchia le regole fondamentali che presiedono alla vita di un seminario o di una comunità monastica. Uscendo dal seminario, infatti, troppo spesso il sacerdote diocesano abbandona ogni ordine cronologico regolare, finendo per marginalizzare non solo la preghiera liturgica e la vita spirituale, ma anche una buona amministrazione dello spazio e del tempo nella vita quotidiana. Appare, invece, necessario che egli segua l'esempio offerto dalle comunità monastiche, per le quali la vita interna, scandita da sagge leggi ordinatrici e guidata dalla sorveglianza di persone spiritualmente mature, non è limitata agli anni di seminario, bensì dura per tutta la vita.

Nella luce delle indicazioni ora esposte, appare in una luce nuova l'insegnamento offerto da San Benedetto nella sua Regola, dalla quale, come dalla successiva tradizione monastica, possono oggi trarre feconda e preziosa ispirazione sia le normali famiglie umane, sia le diverse comunità religiose, sia la stessa vita sacerdotale e parrocchiale.

Appendice II

Appello ai catechisti⁵⁸

«Nella mia fine è il mio principio»
(detto attribuito a Maria Stuarda, regina di Scozia)

Il seme che cade dalla spiga matura, arricchito misteriosamente dalla vita che lo ha preceduto e che gli ha trasmesso, nella maturità del suo sviluppo, la sua propria pienezza, a sua volta diviene spiga matura e lascia cadere altri semi, pronti, a loro volta, a germogliare.

Come un seme caduto dalla spiga, l'infante riceve dal padre e dalla madre la linfa di una vita che aspira a ripercorrerne tutto lo sviluppo.

Ma tra il seme e l'infante vi è un salto di qualità: l'infante nasce molto più imperfetto del seme, con un'imperfezione, però, che contiene la promessa di una perfezione infinita. Mentre, infatti, il seme si accontenta della perfezione della spiga da cui deriva, l'infante aspetta dal padre e dalla madre molto più di quanto essi gli hanno dato con il dono della vita fisica, e molto più di quanto potranno dargli con la vita spirituale: la pienezza di coscienza e di amore che, attraverso l'opera di anni, essi gli danno, può soltanto apparentemente appagarlo.

«L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre» (Gn 2, 24).

Perché? Non stava bene con loro? Certamente! Ma aspirava a qualche cosa di più.

A che cosa? A una maggiore pienezza di coscienza e di amore. Se l'uomo trova il senso della sua vita, e della vita di tutto il mondo non cosciente, nella donna, che finalmente «è carne della sua carne e osso delle sue ossa», se, infatti, il senso della sua vita può essere soltanto in un "tu", che a sua volta trova in un "tu" il senso della propria vita, questo reciproco "tu" non può non aprirsi all'aspirazione ad una pienezza infinita di coscienza e di amore, una pienezza che, necessariamente, sarà trascendente, ma che, nello stesso tempo, dovrà dare pieno appagamento immanente all'aspirazione di tutto il creato, e all'uomo e alla donna, che ne sigillano il senso.

Così, il giovane che lascia il padre e la madre, cerca, nel nuovo amore che l'unisce alla sua sposa, qualche cosa di più di ciò che ha avuto, e questa aspirazione si concretizza nella nascita di una nuova generazione.

Ogni nuova generazione umana è più ricca della precedente, e, nello stesso tempo, aspira a dar vita a un'ulteriore generazione, che si arricchirà ancora maggiormente. Quale sarà il termine ultimo a cui questa crescita e moltiplicazione delle generazioni aspira, se non la generazione dello stesso Figlio eterno di Dio nella carne?

«Questo mistero è grande» (Ef 5, 32)! L'amore tra l'uomo e la donna, come è al centro della vita del mondo, così è al centro della vita cristiana. Infatti, come da esso la vita del genere umano cresce, si moltiplica e si sviluppa, così fin dall'eternità era stabilito che da esso dovesse nascere l'uomo di cui, senza restrizione alcuna, fu detto: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (Gn 1, 26).

Tutte le generazioni avevano preparato questa nascita, con un ininterrotto arricchimento di coscienza e di amore, che però non poteva mai trovare, nella sola dimensione umana, il proprio appagamento - e ciò non soltanto a causa del peccato, del male e della morte, ma per l'incommensurabilità del finito con l'infinito. D'altra parte, è dall'amore umano che il Figlio di

⁵⁸ Viene qui riportato, con alcune importanti modifiche, il testo già pubblicato come "Epilogo" nel volume *La luce splende nelle tenebre*, pp. 727-730.

Dio doveva nascere nel mondo: dall'amore umano, non dall'amore carnale, perché il vero segreto dell'amore umano non è nella carne, ma nello spirito, e perciò nello Spirito Santo.

Questi animava la Vergine Madre e, per mezzo di lei, irraggiava su ogni amore sponsale, paterno, materno e filiale un riflesso della sponsalità, paternità, maternità e filialità divina. Un irraggiamento di aspirazione nelle generazioni prima di Cristo, e un irraggiamento di partecipazione nelle generazioni dopo Cristo, le quali, dalla carne santificata, perché rigenerata dal battesimo e nutrita dalla carne e dal sangue del Figlio di Dio, ovunque riecheggiano le parole divine: «Padre nostro, che sei nei cieli».

Parole celesti: «Sia fatta la tua volontà come in cielo...»; ma parole, nello stesso tempo, terrestri: «così in terra»!

Non c'è più separazione tra il cielo e la terra: la vita umana, in quanto umana, è ormai una vita celeste, e ciò che da sempre conferisce senso a tutto il creato, cioè l'amore fecondo - di una fecondità spirituale, più ancora che carnale, e quindi eminentemente rappresentata dalla fecondità dell'amore verginale consacrato - dell'uomo e della donna, aspira a dar vita a un nuovo genere umano, in cui risplenda perfettamente il sacer-dozio di Cristo, cioè il potere di conferire il sacro sigillo a tutto il creato: l'uomo non più tiranno, a causa del peccato, bensì colui che effonde i benefici divini nella vita del mondo e nella vita degli uomini, e che in tal modo, con la sua opera santa, eleva al Padre una lode degna di lui.

«Aspira a dar la vita a un nuovo genere umano», abbiamo detto. Infatti, la vita celeste, donata da Cristo, non si realizza perfettamente in una sola generazione - e neanche in tutte le generazioni, se non alla consumazione dei secoli, nella parusia finale di Cristo, Re e Signore di tutto il creato.

Così ogni generazione, come è avvenuto dall'origine del mondo, è insoddisfatta della ricchezza di coscienza e di amore, umano e divino, che ha ricevuto da chi la ha generata, nella carne e nello spirito, e aspira ad una ricchezza più grande di partecipazione ai misteri insondabili del mondo, dell'uomo, di Cristo e di Dio.

Certamente questa insoddisfazione, questa aspirazione possono portarla anche fuori strada, possono addirittura portarla a rinnegare e a dimenticare tante ricchezze che erano state accumulate dalle generazioni precedenti. E tuttavia ciò non impedirà alle nuove generazioni di addentrarsi su sentieri sconosciuti e di acquisire una coscienza rinnovata del mondo. Cosicché, quando infine gli uomini si accorgeranno di aver perduto per strada tesori preziosi e indispensabili e vorranno riacquistarli - e ciò avverrà immancabilmente - li riacquisteranno, sì, ma in una luce totalmente nuova.

Chi potrebbe negare che, rispetto a quanto abbiamo ricevuto dai nostri genitori, il nostro modo di sentire il ruolo di Cristo nella vita dell'umanità sia immensamente più ricco, illimitato, ecumenico? E ciò non perché quanto ci hanno trasmesso non fosse santo e divino, e degno di essere preservato nella sua integrità, ma perché essi non potevano rendere conto pienamente del tesoro che ci trasmettevano, e che immensamente li superava, e che immensamente ci supera.

Le generazioni che ci seguiranno, non dovranno sviluppare, dallo stesso granello di senape, nuove e più rigogliose fronde?

E se l'amore umanamente fecondo dà vita ad una nuova generazione con tutta la sua ricchezza, e, d'altra parte, in qualche modo a quella generazione tende a restringersi, l'amore verginale si apre a una storia immensa, a tutte le generazioni, al «mondo, alla vita, alla morte, al presente, al futuro», perché «tutto è vostro» (1Cor 3, 22).

Un "Eneide spirituale", intitolò un convertito del secolo passato, Ronald Knox (1888-1957), il racconto della sua conversione alla Chiesa di Dio.

«Dovunque ti porti la tua *Odissea*» egli scrive, «essa deve contenere il finale del ritorno a casa. Io ho osato prendere il mio titolo da un poema ancora più ricco di suggestioni. Perché l'*Eneide* non contiene la sola idea del ritorno a casa, ma del ritorno a casa in un posto in cui non sei mai stato prima, un posto che contiene in sé tutto ciò che aveva valore nella tua vecchia casa, con in più le promesse di un futuro che è nuovo. Nell'*Eneide*, come nell'*Odissea*, puoi essere allontanato dalla tua rotta; ma, per esaltare il senso dell'avventura, nell'*Eneide* tu non sai neanche dove sia il tuo porto; ti si dice:

Austinium, quicumque est, quaerere Thybrim;

«devi tentare, riferirti di nuovo agli inizi, affidarti ad una guida celeste. Né, come in un'*Odissea*, è il pensiero di scene e di visi familiari a spingerti avanti quando sei tentato di indugiare, ma è il solo senso di una missione, che insiste imperiosamente e infiamma il tuo scoraggiamento:

Cunctus ob Italiam terrarum clauditur orbis.

«E se nel corso di questo libro io cito troppo liberamente, come ho fatto ora, dal poema che è il suo titolo, ciò è perché l'*Eneide* ha viaggiato insieme a me negli ultimi due mesi prima della fine del mio viaggio, e io l'ho letta, come usavano fare i cristiani, con qualcosa di simile alla ricerca di un conforto spirituale».

E a conclusione della sua narrazione, egli non scrive un "Epilogo", bensì un "Prologo": «perché non è mai troppo tardi per avere un prologo mentre si è al servizio di Colui che dice: *Ecce nova facio omnia*».

Questo ci conforta immensamente. Infatti, a rileggere questo testo scritto cent'anni fa - nel 1918 - viene a prima vista una grande angustia. Dov'è più quella Chiesa Cattolica di cui egli parla? E quel Belgio cattolico che egli descrive con tanto amore, dove si trova più nel Belgio ultra-secolarizzato di oggi?

Ma la sua testimonianza è come un fiotto di luce divina: la vita della Chiesa non è un ritorno a casa, un ritrovare il Belgio cattolico che avevamo lasciato alle spalle, ma è un andare verso una casa antica, sì, ma sempre nuova, misteriosamente nuova, affidati ad una guida celeste.

E questa guida celeste, per le generazioni che si affacciano alla vita, siete soprattutto voi, catechisti! Voi non siete i trasmettitori, più o meno attrezzati, di formule, nella loro origine venerabili, ma per troppo tempo imparate soltanto con la mente, e non capite perché non vissute, e non vissute perché si è dimenticato che esse parlavano alla volontà e al cuore, oltre che alla mente.

Allora altre parole, lontane dalla sapienza celeste e vicine ai sensi terrestri, minacciano di sedurre la volontà e il cuore dei piccoli e dei giovani, e di sedurre anche voi, catechisti, nell'adempimento del vostro compito.

Ricordatevi che voi siete guide celesti, non guide di fango, e che spetta a voi illuminare, con nuovi fulgori dello Spirito di Cristo, che abita in voi, le nuove strade che, spesso proprio attraverso i più grandi smarrimenti, si aprono al genere umano rigenerato, che, pur senza saperlo, aspira, tuttavia, a rendere sempre più piena la sua rigenerazione.

E le giovani piante che a voi vengono affidate, proprio nell'età più delicata e decisiva del loro sviluppo, non si trovano come smarrite tra mille seduzioni, che vorrebbero annebbiare, e infine spegnere, la santa sovranità del loro spirito sulle forze e sulle circostanze che presiedono al

loro destino? Sta a voi rinvigorire, o anche risvegliare quella santa sovranità, facendo gustare alle nuove generazioni da voi guidate la gioia profonda di vincere, con lo spirito di Cristo, gli allettamenti di una facile resa. Egli, infatti, ci ha insegnato, con la sua croce, a seguire non la via larga, ma la via stretta, e perciò ad abbracciare e superare con gioia fatiche, privazioni, sofferenze e persecuzioni, per risorgere ad una più immensa pienezza di vita.

Il Signore annulla i disegni delle nazioni,
rende vani i progetti dei popoli.
Ma il piano del Signore sussiste per sempre,
i pensieri del suo cuore per tutte le generazioni.

(Sal 32, 10-11)

Non dovete permettere, dunque, che il vostro sguardo sia offuscato dai vani disegni degli uomini, ma dovete purificare la vostra vista interiore per scoprire quali sono i disegni del cuore di Dio per questa generazione.

Se voi non otterrete questo, se non saprete avviare, con divino entusiasmo, le giovani vite a voi affidate, piene di promesse per l'avvenire, all'esercizio quotidiano della vittoria dell'amore celeste che li ha rigenerati sopra il loro io inferiore, tutto il sapere che potrete imprimere nella loro memoria sarà vano, e tutti i compromessi che farete con le mode del giorno saranno dannosi: essi si smarriranno sempre di più.

Ma in fondo al cuore rimpiangeranno che chi, al momento opportuno, avrebbe dovuto, non ha saputo indicare loro, nel labirinto della vita moderna, la Via, la Verità e la Vita, che tutto sovranamente governa e indirizza al bene supremo del genere umano.