Cornelio Fabro

L'avventura della teologia progressista

Rusconi Editore. Prima edizione gennaio 1974

Tutti i diritti riservati. 1974 Rusconi editore, via Vitruvio 43, 20124 Milano

Per gentile concessione a www.totustuus.it da parte del "Progetto culturale Cornelio Fabro"

Sul dito del "Progetto culturale Cornelio Fabro" - http://www.corneliofabro.org/ - si possono trovare molte informazioni e altre opere dell'autore di questo volume.

Il «Progetto Culturale Cornelio Fabro» è stato fondato il giorno 11 aprile 2002 dal Superiore Generale dell'Istituto del Verbo Incarnato, padre Carlos Miguel Buela, ed ha come scopo immediato la conservazione e la diffusione del pensiero e delle opere di Cornelio Fabro.

Credo in tutto il dogma rivelato come è stato insegnato dagli apostoli, come è stato affidato dagli apostoli alla Chiesa e come è insegnato dalla Chiesa a me. Lo accetto nell'interpretazione infallibile dell'autorità a cui fu affidato, e implicitamente accetto ogni ulteriore interpretazione fatta da quella medesima autorità fino alla fine dei secoli. Accetto, inoltre, le tradizioni della Chiesa universalmente accolte, in cui si trova la materia delle nuove definizioni dogmatiche che vengono fatte di tanto in tanto, e che in ogni tempo accompagnano e illustrano il dogma cattolico già definito. E mi sottometto a tutte le altre decisioni della Santa Sede, in materia teologica e non teologica, attraverso gli organi che essa stessa ha designato e che, senza qui entrare in merito alla loro infallibilità, su un gradino più basso arrivano fino a me con un loro diritto di essere ascoltate e obbedite. Considero inoltre che, poco a poco, nel corso dei secoli, la ricerca cattolica ha preso certe norme precise, e ha assunto la veste di una scienza, con un metodo e una terminologia propia, sotto la direzione intellettuale di grandi pensatori come Sant'Atanasio, Sant'Agostino, San Tommaso; e non provo la minima tentazione di distrtuggere questa grande eredità di pensiero che ci è stata trasmessa fino ai nostri giorni [1].

[1] J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, c. 5; trad. it., Firenze 1967, p. 221.

INTRODUZIONE

Un tempo la Parola, all'aurora del pensiero occidentale evocata dal giovane Nietzsche e ripresa oggi da Heidegger, era il possesso stesso della verità come norma universale, come presenza luminosa e illuminante che penetra e deve penetrare ogni anfratto e nascondiglio della realtà. Così nell'aurora del pensiero occidentale la Parola dissipava l'errore dei mortali come all'aurora del giorno fuggono, spazzate dai raggi del sole nascente, tutte le brume del mattino. Ma questa Parola (o logo) per essere insieme contenuto, criterio e fondamento di verità deve essere unica, perenne, immutabile…, secondo quell'antica filosofia. È la Parola che precede e fonda il presentarsi della realtà e il manifestarsi della libertà: la Parola di saggezza e salvezza.

Oggi siamo invece malati di parole, perchè siamo sommersi dalle parole in tutte le direzioni: stampa, radio, televisione… con le risorse infinite della tecnica che ci bombardano di parole da ogni parte, non ci lasciano neppure un cantuccio per l'intimità della gioia e del dolore, della speranza e della disperazione. Ormai non potremo difenderci più dalle parole, che si sono fatte più penetranti e corrosive delle termiti, perchè hanno la penetrazione affine all'energia primordiale della materia che le veicola all'anima indifesa e incapace di porre un valido argine. La Parola oggi non significa più la presenza dello spirito, ma il dominio, della materia e la prepotenza delle sue energie prive di ogni pudore e rispetto. Questo dilagare sfrenato delle parole è il castigo che ci meritiamo per aver adorato – e l'idolo non troverà più nessun Mosè capace di spezzarlo – il Moloch della scienza e della tecnica. Presto saremo spiati e ascoltati non solo in casa, chiusi nella nostra stanza e curvi sui nostri problemi e dolori, ma all'interno stesso dei circuiti cerebrali, nelle pieghe più riposte del cuore, che verranno frugate, dissacrate, profanate, date in pasto al pubblico con tutti i mezzi più abili e potenti di comunicazione. Il carosello della stupidità umana correrà a velocità sempre più vertiginosa.

L'uomo moderno ha perso il senso originario e le proporzioni della Parola. Eraclito, che è forse il principale ispiratore di Nietzsche e anche di Heidegger (accanto a Parmenide), distingue un logo divino e un logo cosmico: mediatore circola fra essi il logo umano, che è doppiamente condizionato: dal logo divino come fonte primigenia e da quello cosmico come oggetto di ricerca e di scoperta, qual è appunto il logo del mare e della terra (fr. 31) dove tutto sorge e tutto tramonta. Ora le sorti si sono capovolte: è il mondo dei fenomeni che ci nasconde il reale dentro e fuori di noi, è l'invasione delle onde elettromagnetiche telecomandate dall'uomo, che ci sommerge da ogni parte con valanghe di parole, e le parole mettono in fuga il logo. È la parola-suono, la parola-immagine, la parola-simbolo, la parola-affare… che ci incalza di continuo per alienarci nell'evento, per strapparci a ogni tenerezza di affetti e interiorità di pensieri, togliendo all'anima ogni aspirazione di mediazione fra l'uomo e Dio.

Infatti per Eraclito il logo è anche presente in ogni singolo io umano, in ogni anima in quanto partecipe della verità, e in questo senso i critici hanno avuto ragione nel vedere in Eraclito un precursore del Verbo del Vangelo di Giovanni, che pare sia stato scritto a Efeso, la città di Eraclito. Due frammenti pittoreschi, che non riusciranno simpatici agli evoluzionisti, fanno il punto sulla situazione dialettica (per dir così) del logo umano, o più esattamente di quello che il logo conferisce all'uomo nella sua posizione

intermedia e intermediaria fra Dio e il mondo. In un primo momento infatti «…la più bella delle scimmie è turpe appena si mette a confronto con la stirpe degli uomini» (fr. 82). Ma nel secondo momento «…il più sapiente degli uomini a confronto con Dio [Eraclito scrive *theos* al singolare] apparirà come una scimmia (*pithecos*), per sapienza e per bellezza e per ogni altra cosa» (fr. 83). Due testi che valgono un codice di meditazione sul gramo destino della nostra specie.

Oggi Eraclito probabilmente aggiornerebbe questi due assiomi con un terzo più o meno di questo tenore: «L'uomo che ha abbandonato o negato il logo divino, l'uomo che pretende di atteggiarsi a logo primario e universale, è destinato a diventare e sta diventando più brutto e più stolto della più brutta e più stolta delle scimmie». Sta il fatto comunque che l'uomo moderno si è ostinato a cercare la verità e la salvezza nella ragione scientifica, e questa ora gli sta togliendo a una a una tutte le certezze della vita, della verità e della bellezza, abbandonandolo all'oscillare infinito e disperato della propria coscienza. Anche questo, agli antipodi dell'ammonimento di Eraclito: «Se l'uomo non spera l'insperabile non lo troverà, perché esso è introvabile e inaccessibile» (fr. 18).

Il passaggio dal logo divino di Eraclito al logo rivelato, che è Gesù Cristo il Verbo incarnato e l'Uomo-Dio della fede conservata nella Chiesa e affermata dai Concili, viene spontaneo sulla punta della penna. Su quest'orizzonte dell'incontro dei due Verbi si erano già portati, sembra sotto l'influsso dello stesso pensiero greco, i libri deuterocanonici del vecchio Testamento e soprattutto il quarto Vangelo e a suo modo la cristologia paolina. Tale evento non avrebbe stupito il profondo e tenebroso Eraclito, poiché chi cerca la luce non può che rallegrarsi che si aggiunga luce a luce e certezza a certezza e speranza a speranza per sperare appunto l'insperabile.

La difficoltà e la prova della fede è quella di essere nuovi nell'antico e originali nel permanente, poiché appartiene all'uomo di essere produttivo con la libertà nell'ambito della verità esistenziale a ogni livello, anche a quello della fede e della salvezza. Lo spirito non è un canestro che riceve passivamente, ma un principio che attua se stesso «dirimendo» con la scelta l'alternativa della propria salvezza. È questo il progresso nella continuità e fedeltà alla tradizione secondo la regola aurea di Vincenzo di Lerines, entrata nei testi autentici del magistero: «Insegna le stesse cose che hai imparato, così che dicendo in modo nuovo non dica cose nuove. Ma non ci sarà allora», si domanda egli subito, «nella Chiesa di Cristo nessun progresso? E come!», risponde, «e grandissimo. E chi è mai l'uomo tanto invidioso agli uomini, tanto odioso a Dio che cercherebbe di impedire questo? Beninteso, dev'essere un progresso, non un cambiamento: un autentico aumento per ciascuno e per tutti, per ogni uomo e per tutta la Chiesa, ma nel medesimo dogma, nello stesso senso e nella stessa formula»[1]. Tradizione nella modernità nel senso di una ripresa sempre rinnovata della verità antica per la salvezza degli uomini nuovi.

---

[1] «*Eadem tamen quae didicisti doce, et cum dicas* nove, *non dicas* nova. *Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur Religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo*

Chi pretende avanzare tagliando i ponti con il passato non avanza ma precipita nel vuoto, non incontra l'uomo storico in cammino verso il futuro della salvezza ma viene risucchiato dai gorghi del tempo senza speranza. La teologia contemporanea sembra in crisi proprio su questo punto, cioè quello della fede come tensione aperta fra i tempi della salvezza che è illuminata dalla presenza dello spirito di Cristo con la guida del magistero della Chiesa una santa cattolica apostolica.

Perciò viene da domandarsi: quale messaggio di salvezza può annunziare al mondo una teologia la quale, sotto il pretesto razionalistico della demitizzazione, svuota della loro realtà storica gli eventi di salvezza, lascia in ombra – qualcuno li nega o li omette completamente – i misteri e dogmi fondamentali del cristianesimo per applicarsi unicamente alle strutture socio-politico-economiche dell'uomo, rifiutando il sacro del mistero della caduta e della redenzione dell'uomo? Quale principio di rinnovamento può essere una teologia che secolarizza senza scrupoli la morale e, quasi vergognosa dell'ideale di purezza e povertà cristiane del Vangelo, irrompe anch'essa per un'esistenza all'insegna del piacere, del rifiuto del sacrificio, e per la celebrazione aperta del sesso: brevemente, per allinearsi alla lotta di classe a braccetto con il marxismo, per proclamare l'innocenza liberatrice degli istinti con la brutalità della psicanalisi più avanzata? Che cosa deve o può fare il mondo di una teologia senza pudore, che disarma di fronte al male? che cosa può significare per la società consumistica, che sprofonda nella noia e nella ribellione dell'atto gratuito, una simile teologia che per salvare il mondo si abbevera al veleno che intossica il mondo? Non è questa una teologia del disprezzo di Dio, dell'uomo e del mondo? una teologia senza amore e senza pudore, che farnetica, come ammonisce lo stesso Vincenzo di Lerines, dietro le *profanae vocum novitates*?

Infatti, che cosa sta accadendo ora in teologia? o, piuttosto, che cosa sta accadendo da un paio d'anni o poco più anche in Italia, in questo campo che dovrebbe rappresentare l'orientamento di fondo della coscienza religiosa e il punto di riferimento di quanti aspirano a una verità e a un conforto oltre il tempo? Termini come «secolarizzazione» e «demitizzazione» nel campo biblico-dogmatico (e nel campo morale quelli di «psicanalisi» ed «etica della situazione») sono passati sulla Chiesa post-conciliare come un turbine di fuoco facendo il deserto dello spirito. Il pubblico dei fedeli, anche quello che frequenta le chiese e segue devoto i riti liturgici, si domanda sbigottito e smarrito che cosa sta accadendo. La stessa stampa laica, una volta sprezzante e assente, si sta buttando da qualche tempo sull'argomento come su un boccone ghiotto, gongolante nell'assistere allo spettacolo o regalo offerto dagli stessi teologi e uomini di Chiesa con l'affossamento di quelle verità che fino a ieri si presentavano eterne e che traevano da questa perennità nello scorrere del tempo l'efficacia di conforto sul male e di salvezza dal peccato.

È a conoscenza di tutti che un numero di «Panorama» del 1972 (n. 349-350) ha presentato in un modo, piuttosto pittoresco, ma sintomatico, il sabba del sesso con il consenso di rappresentanti della nuova teologia. Qui la sconcezza dell'esposizione non ha carattere episodico ma è il segno e il sintomo del rigurgito di una società in putrefazione, che trova per la prima volta nella sfera della stessa teologia cattolica ammiccamenti e consensi di autentica solidarietà. Ciò che fino a pochi anni fa incuteva orrore e costituiva

---

dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia» (Vincentii Lerinensis, *Commonitorium Primum*, XXII-XIII; PL 50, 667s).

peccato, ed era evitato perciò come tentazione, ora anche da questa teologia è preso per tabù repressivo dell'espansione e celebrazione della vita. Nei seminari le nuove norme hanno introdotto la psicologia sessuale (non bastava per una pastorale sana un buon corso di psicologia dell'età evolutiva con elementi di psicopatologia?) e l'effetto è stato immediato: i seminari si sono svuotati e le siepi di ortiche pullulano di tonache di preti e frati convolati allegramente (ma non tanto, poi!) alla proclamata integrazione affettiva.

Nella lotta della Chiesa per la difesa della dignità della vita e per l'esaltazione della purezza degli affetti, ammirata e raccomandata (anche se raramente praticata) dallo stesso paganesimo e nel pensiero moderno da un ateo come Fichte e da un materialista come Feuerbach, questi nuovi teologi si sono decisamente schierati e si stanno schierando dall'altra parte della barricata, quella dell'edonismo e della volgarità: non sono essi certamente disposti a difendere ancora la dottrina tradizionale sulla dignità del matrimonio, a trasmettere alle anime e ad applicare i documenti del magistero (diventati piuttosto rari, ma chiari e sufficienti). Invece questi giovani teologi buttano all'aria il fondamento della dogmatica e rifiutano l'ascetica per proclamare l'impegno di esperimenti da *liaisons dangereuses*: quello che prima era fango e miseria morale, ora passa per attuazione della personalità e, nei casi limite, è classificato al più come aberrazione psicologica e malattia. Il peccato, che l'antica teologia qualificava come prevaricazione della libertà e offesa di Dio, è diventato ora un affare privato dell'uomo con se stesso, che non ha né può avere alcuna incidenza con il rapporto a Dio: il peccato, nel senso della teologia classica, è per costoro invece ridotto a un residuo dello schiavismo spirituale di epoche di arretramento economico e sociale.

Non per nulla questi «pornoteologi» parlano con estrema serietà della funzione liberatrice del marxismo e del freudismo più *outrancé*. Ma non parlano soltanto: essi si schierano apertamente a fianco dei Filistei, dei Gebusei e dei Ferezei… contro il popolo eletto dei credenti: scorrazzano per i convegni, da un capo all'altro dell'Italia – e pare che abbiano fatto Pro Civitate Christiana di Assisi la loro «Cittadella» – per proclamare la libertà sartriana dell'atto gratuito, emuli di certi Catari medievali. E se l'autorità è intervenuta qualche volta allontanando dalla cattedra qualche falso profeta o richiamando all'ordine i più esagitati – i quali comunque stanno conducendo una fortunata marcia di occupazione delle cattedre nelle stesse facoltà teologiche di Roma e fuori Roma –, costoro sono i primi a strillare e protestare. La criticano come relitto di oscurantismo, la accusano come istituzione repressiva con i «fermi di polizia» teologica, la rifiutano come istituzione decrepita «fuori del tempo» e sorda al messaggio autentico di liberazione dell'uomo da parte della scienza, della tecnica, del benessere, del week-end, ecc. ecc.

A questa teologia morale del rifiuto della legge morale naturale fa da spalla, anzi da fondamento, una teologia dogmatica del rifiuto dei dogmi e dello sviamento delle verità fondamentali del Credo: un'improvvisa e totale capitolazione di fronte al razionalismo della teologia liberale protestante, colorato oggi da un pizzico di esistenzialismo e da molto marxismo. Questo rifiuto dei dogmi, assieme a quello del princìpi della morale che mirava a restituire e a salvare nell'uomo l'immagine di Dio, fa appello allo spirito di apertura del recente Concilio e di papa Giovanni che l'ha convocato, scambiando, con impudenza pari all'audacia, la disponibilità all'ascolto e alla comprensione con lo smussamento dei confini fra il vero e il falso, fra il bene e il male. Il card. Dell'Acqua, che fu prima segretario e poi intimo collaboratore del Papa del Concilio, protestò energicamente contro una siffatta strumentalizzazione dell'*aggiornamento* indicato da

papa Giovanni come attuazione dell'ideale cristiano di purificazione della vita privata e sociale, per portarlo avanti in una direzione che è direttamente opposta a quella voluta dal Concilio e dal Papa: «Occorre… intenderci sulla parola di moda *aggiornamento*. Se per aggiornamento si vuol dire adeguamento alle odierne necessità attuando le direttive del Vaticano II e del Papa, allora piena approvazione e totale appoggio. Ma se, invece, si volesse intendere – come purtroppo da taluni almeno in pratica si fa – libertà cioè di interpretare la sacra Scrittura e la Tradizione: libertà di insegnare una morale in contrasto con il magistero, allora si deve chiaramente affermare che non si tratta di aggiornamento, bensì di scardinamento delle strutture fondamentali della Chiesa; il che è da deplorare senza sottintesi: né si dica che quello era il pensiero di papa Giovanni XXIII. Ho avuto l'onore e la gioia di servire da vicino un così grande e indimenticabile Pontefice. Posso, anzi debbo dichiarare che si farebbe un torto a un Pontefice, venerato da cattolici e non cattolici, da credenti e non credenti, sostenere una tale mostruosa tesi, ben lontana dal modo di pensare e di operare di papa Giovanni. Questi era "ortodosso" nel senso completo della parola, tradizionalista, ma nel senso giusto e vero di tale espressione, non conservatore nel senso sopra accennato»[2]

Del resto, la stessa conduzione del Sinodo Romano del 1960, seguita passo per passo dal pio Pontefice, e alcuni suoi energici interventi personali su problemi specifici di spiritualità e disciplina ecclesiastica (per esempio, il celibato) non solo confermano la citata testimonianza ma aumentano il rammarico e il sospetto che tale strumentalizzazione non sia che un abile espediente dei teologi progressisti per ricuperare nel post-Concilio quanto le Costituzioni conciliari avevano loro negato. Un segno palmare del resto di questo tradimento è l'ostilità, spesso aperta, e comunque il silenzio continuo che tali teologi mostrano verso i documenti conciliari quando affermano espressamente la continuità del Vaticano II con i Concili precedenti e in particolare con il Vaticano I, così come il completo disinteressamento – quando non è critica aperta – del vigile magistero di Paolo VI che ha dichiarato chiuso il periodo degli esperimenti e che è ora di rientrare nei ranghi dell'ortodossia e di una vita cristiana autentica in conformità del Vangelo.

Ma i teologi di oggi preferiscono adagiarsi nei gioachimismi sociologici e politici come programma della loro «reinterpretazione» del cristianesimo. Questa pretesa «reinterpretazione» si sta dimostrando in realtà un *capovolgimento* della dottrina tradizionale della Chiesa, sia in dogmatica come in morale, in quanto alla presentazione dei dogmi fondata sulla trascendenza della Rivelazione viene sostituito il principio moderno di immanenza, e al posto dell'ascesi cristiana di lotta contro le passioni e di espiazione del peccato si proclama la morale permissiva di conformità al principio edonistico della società consumistica del nostro tempo.

Il successo di questo movimento teologico è imponente e si dirama con manovra avvolgente dentro e fuori il mondo ecclesiastico, penetrando i movimenti contestatori sia della borghesia clericale sia delle ampie frange marxistiche del laicismo cattolico. Questo movimento sta largamente dominando l'editoria cattolica di tutto il mondo con abbondanza di mezzi e iniziative fervide e audaci: collane di studi, enciclopedie, riviste… a getto continuo. Così essi hanno potuto polarizzare l'opinione pubblica e perfino con abili slogan intimorire,

---

[2] G. ZANNONI, *A servizio di tre Pontefici nella Segretaria di Stat,* in «Riv. Diocesana di Roma», n. 9-10, 1972, pp. 1064 s.

e qualche volta perfino trascinare al proprio seguito, non pochi membri dell'episcopato e personaggi influenti nel governo della Chiesa.

È vero che c'è ancora una fascia notevole di teologi che restano fedeli alla tradizione e alla guida del supremo magistero: ma spesso sono quasi paralizzati, e la valanga dei progressisti li sta isolando e boicottando. I progressisti infatti si presentano come gli interpreti autentici, capaci di «portare avanti» il progetto dell'aggiornamento proposto dal Vaticano II. Ma i teologi tradizionali li accusano di ritorno alla gnosi, di *tradimento* del messaggio salvifico mediante la «resa al mondo» e l'adesione alle concezioni protestanti e «libertine» nel campo del dogma e della morale. I progressisti invece irridono alle condanne del Vaticano I, della *Pascendi* di S. Pio X e della *Humani generis* di Pio XII… e affermano che il Vaticano II avrebbe fatto un taglio netto con la tradizione, che avrebbe liquidato definitivamente il principio di autorità, introducendo il principio carismatico, glorificato i modernisti proclamando la libertà religiosa illimitata, l'ecumenismo e il pluralismo teologico incondizionati, accettando il secolarismo e la demitizzazione…

La gravità della situazione balza agli occhi di tutti: altrettanto urgente è quindi la presa di coscienza. Un filosofo laico tedesco dichiarava: «Dopo Jaspers-Heidegger e nel campo teologico soprattutto con Rudolf Bultmann e Karl Rahner questo idealismo trascendentale soggettivo della storicità [in teologia] è diventato un pericolo mortale il quale, poiché sta sorgendo *all'interno* del nostro Paese, si mostrerà molto più distruttivo del comunismo che ci incalza più *dall'esterno*. La Chiesa cattolica in Germania assieme alla sua teologia è stata precipitata dal nuovo pensiero del cosiddetto "esistenzialismo" antimetafisico, ispirato puramente allo storicismo immanentistico, in una delle più gravi crisi che essa abbia mai avuto da sostenere dai giorni della Riforma»[3]. Gli fa eco un distinto giurista e prelato: «Non tradisco alcun segreto se attiro l'attenzione sul fatto che la crisi (*Erschütterung*) di fede di molti cattolici è quasi totalmente l'opera di non illuminati teologi. Così è stato al tempo della Riforma (*Glaubensspaltung* = frattura della fede). Molto prima di Lutero, Erasmo di Rotterdam ha schernito la teologia scolastica; molto prima di Lutero, Erasmo ha scosso l'autorità del papato con accuse esagerate; molto prima di Lutero, Erasmo ha messo in dubbio la struttura gerarchica della Chiesa e si è espresso in modo ambiguo su molti dogmi della Chiesa. Alcuni dei suoi migliori amici parlavano della bugia della transustanziazione… E qual è la situazione attuale? Nella Chiesa cattolica della Germania – e, come voi sapete, purtroppo anche in Austria – insegnano oggi docenti di teologia i quali non si attengono più alla dottrina cattolica della fede e prescindono completamente dalla loro posizione verso l'ordine giuridico della Chiesa»[4]. Ma non è tutto.

Quale artefice principale dello sconquasso è indicato il gesuita settantenne Karl Rahner, che ha proclamato la cosiddetta «svolta antropologica» (*anthropologische Wende*) nella teologia e ha coniato slogan a ripetizione – la chiesa del ghetto, i cristiani anonimi…– e ha denunziato la *Humanae vitae* mettendo sotto accusa il Papa stesso con un piglio che ricorda l'«Ascoltami tu, Papa!» di Lutero: «Se il magistero della Chiesa non avrà oggi il coraggio e l'audacia di ritrattare i passati errori, non rimarrà degno di fede e di

[3] B. LAKEBRINK, *Metaphysik und Geschichtlichkeit*, in «Theologie und Glaube», Paderborn 1970, p. 204.

[4] G. MAY, *Von den Aufgaben des Christen in der Gegenwart*, in «Der Fels», marzo 1973, p. 79.

fiducia»[5]. Questo non solo non sembra lo stile di un figlio di sant'Ignazio, ma neppure quello di un mediocre cristiano: Kierkegaard, per esempio, aveva ben visto che in materia di fede il primo criterio non è l'erudizione o la scienza ma il carisma dell'«autorità» (*Myndighed*). Rahner invece non va proclamando da ogni parte che al teologo, qualunque tesi o formula possa presentare, occorre lasciare piena libertà?[6]

Recentemente Rahner ha criticato anche il comunicato conclusivo del Sinodo dei vescovi della Germania Ovest perché non ha seguito la sua linea, cioè «l'imperativo concreto… soprattutto di natura politico-sociale e critico-sociale». Così Rahner nel recente libro *Struktur-Wandel der Kirche als Aufgabe und Chance*,[7] secondo un vigoroso pubblicista cattolico, è «cambiato da teologo a teorico di politica ecclesiastica, o piuttosto ha chiarito in forma esplicita il cambiamento già implicito nelle altre opere». L'intento principale del programma di Rahner è di mettere insieme nella Chiesa del futuro la «reale spiritualizzazione» con la «declericalizzazione», «demoralizzazione», «apertura», «democratizzazione». Una simile Chiesa del futuro può attuarsi soltanto dal basso mediante le cosiddette «comunità di base» (*Basisgemeinde*) alla cui guida le donne stanno alla pari con gli uomini e nelle quali in concreto l'obbligo del celibato dei preti non ha più senso. La spiritualità diventa così senz'altro sinonimo di impegno sociale di gruppo che ha il diritto di agire e svilupparsi in modo autonomo rispetto all'autorità: errori, questi di Rahner, osserva lo scrittore, che sono oggi molto diffusi. E molto diffusa è la paura di fronte allo spauracchio del «ghetto», sbandierato da Rahner e da altri. E conclude: «I vescovi tedeschi riotterranno la loro libertà di azione allorquando si saranno sufficientemente svincolati dalle idee di questo gruppo [di potere teologico] e torneranno a dedicarsi al semplice popolo della Chiesa»[8]. Un monito chiaro ed esplicito che rispecchia la dolorosa impressione della maggioranza dei fedeli, turbati di fronte alle confusioni e agli sbandamenti teorici e pratici che sono avallati da molti (troppi?) ecclesiastici del post-Concilio contro stesso.

In contrasto con il Vaticano II si trovava, secondo un teologo tedesco, il progetto della Commissione X del Sinodo, sulla «Collaborazione pastorale delle Chiese a servizio dell'unità ecclesiastica», in quanto lasciava nell'ombra le verità di fede riguardanti la Trinità e la cristologia, la Chiesa, il primato, l'eucaristia e molte altre verità di fede. La stessa formula di «unità nella molteplicità» e di «molteplicità dell'una fede»… rivela una prospettiva «federalistica» della fede e della Chiesa e la professione di un pluralismo radicale che portano con sé la minaccia dell'indifferentismo. E concludeva che «uno sforzo per la riunificazione che trascura [lett.: si lascia sfuggire] la questione della verità si rende troppo facile. Esso non conosce più – ciò che ben sapeva, per esempio, il cristiano impegnato Kierkegaard – che per la verità bisogna anche aver

---

[5] Cfr. la relazione di Rahner alla Commossione Teologica Internazionale del 1969, IDOC, 1 genn. 1970, p. 27 b.

[6] Cfr. a questo riguardo l'abile difesa che Rahner fa di un certo teologo N.N. nella Lettera: *Libertà della teologia e ortodossia ecclesiastica*, in «Concilium», 1971, pp. 117 ss.

[7] Friburgo i.Br. 1972.

[8] W. SIEBEL, *Manifest des innerfirchlichen Säkularismus*, in «Rheinischer Merkur», 50, 15 dic. 1972, f. 31.

sofferto»[9]. Questi teologi però non solo ignorano il grande danese ma respingono decisamente le sue istanze di un cristianesimo in lotta con il mondo e con il male.

E la teologia italiana? Sembra al momento trovarsi in fase di piena ebollizione. Certo è che se non i teologi più formati e maturi, la numerosa squadra dei giovani, che muove e forma l'attività dell'A.T.I., si è messa alle complete dipendenze della teologia progressista tedesca accettando a occhi chiusi la «svolta antropologica». Lo stesso Presidente di detta Associazione teologica si è messo all'avanguardia non solo del discepolato italiano di Rahner ma ha spezzato anche fieramente una lancia a favore e in difesa della punta estrema del progressismo teologico contemporaneo, che è il ben noto Hans Küng. Infatti Luigi Sartori, contro gli scandalizzati per le tesi estremiste di Küng negli ultimi libri, ne difende – secondo quanto riferisce compiaciuto lo stesso Küng[10] – non solo la continuità e coerenza con le prime opere, ma ne esalta e approva il metodo e le posizioni. Infatti lo stesso Sartori spiega: «Comunque, si poteva aspettare altra cosa da Küng? Da quando egli fa teologia, non cessa di dialogare, di condurre una riflessione comune con altri. Egli non separa mai la verità dall'uomo. Egli rappresenta, nella maniera più coerente, un modello risolutamente ecumenico di praticare la teologia». Anzi, Küng è proposto dal Sartori a modello di spirito scientifico e di ecumenismo: «Non si sarebbe dovuto accontentarsi, nella Chiesa cattolica e in particolare con i teologi cattolici, di ammirare [*sic!*] l'esempio di Küng e di portarlo alle stelle, ma bisognava anche seguirlo, imitarlo, moltiplicarlo! Invece di questo, lo si è lasciato solo a lato della breccia da lui aperta ed egli deve proseguire praticamente solo l'esperienza di apertura della teologia». E Küng per suo conto conclude gongolante: «Ciò che i teologi tedeschi non hanno visto [in apertura il Küng critica le critiche del teologo rahneriano K. Lehmann al quale ora contrappone l'adesione del disinvolto Luigi Sartori, presidente dell'A.T.I.] non è sfuggito a questo italiano accorto: "Fin dalla prima opera di Küng, *La giustificazione*, si percepisce intuitivamente il suo programma nascosto: il raggiungimento dell'esperienza della reinterpretazione ecumenica [cioè 'negazione'] delle tesi fondamentali dell'ecclesiologia, per esempio, del primato e dell'infallibilità" (pontificia e della Chiesa)»[11]. Sono le tesi che Küng, com'è noto, ha demolito e continua a irridere con spavalda baldanza, lieto e compiaciuto della solidarietà del *theologus officialis* della Commissione episcopale italiana.

È di quest'anno (6 luglio 1973) la pubblicazione, da parte della Congregazione per la difesa della fede, della dichiarazione dottrinale *Mysterium Ecclesiae* riguardante i nuovi errori teologici sull'infallibilità

---

[9] L. SCHEFFCZYK, *Einheit ohne Wahrheit*?, Theologisches zur Synodenvortrage über «Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen», in «Rheinischer Merkur», 52, 29 dic. 1972, f. 21.

[10] H. KÜNG, *La préhistoire de* « *Infaillible*?». *Une interprétation*, in «Recherches et Débats», 79, 1973, pp. 13 ss.

[11] P. 14. L'articolo del Sartori cui si richiamano le citazioni di Küng si trova nel volume curato da Rahnaer, *Zum Problem der Unfehlbarkeit und eine katholische Besinnung, Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Friburgo-Basilea-Vienna 1971. Credo si tratti dell'art. del Sartori: *Considerazioni sui criteri ermeneutici di H. Küng*, contenuto nel volume *Infallibile*? (Ed. Paoline, Roma 1971, pp. 11 ss.) che ha sulla schiena il sottotitolo: «Rahner… contro Hans Küng?». Ma perché cambiare il titolo del volume e inventare il sottotitolo? Il Küng, com'è noto, accusa Rahner di incoerenza nella sua opposizione, seguita a un lungo periodo di consenso e di stimolo. Poi, fra i collaboratori del volume figurano una quindicina di autori fra cui, oltre il künghiano Sartori, anche lo stesso Küng che replica a Rahner.

della Chiesa. Essa fa seguito alla dichiarazione del 1972 contro le deviazioni dei teologi progressisti sui misteri della Trinità e dell'Incarnazione. Il documento traccia la continuità della dottrina cattolica sull'infallibilità della Chiesa e del Pontefice romano mostrando la continuità della tradizione fino al Vaticano I e la solidarietà del Vaticano II. La dichiarazione è esplicita in ogni sua parte, e chiunque pretendesse contestarla si metterebbe automaticamente fuori della Chiesa: così è stato dichiarato in Vaticano nella conferenza stampa di presentazione della dichiarazione. Inoltre, come precisano all'inizio le «Osservazioni» che accompagnano la pubblicazione del commento, se è vero che l'espressione «infallibilità della Chiesa» fa pensare soprattutto alle contestazioni di Hans Küng, che provocarono dichiarazioni da parte di diversi episcopati, essa considera tuttavia altri problemi che non furono per nulla o appena trattati da lui e intende presentare soprattutto la verità cattolica in se stessa, librantesi al di sopra della dialettica contingente degli errori.

Ci sia permesso osservare, con sommo ossequio di fedeli ma con pari franchezza di credenti, che il documento rischia di rimanere un monumento isolato – e forse anch'esso soggetto a irrisioni e contestazioni – se a sua coerenza l'autorità non si impegnasse alla sua difesa anche sul piano pratico purificando l'ambiente teologico: anzitutto quello delle cattedre delle università cattoliche e dei seminari, passate in gran parte agli pseudo-progressisti, e poi quello altrettanto importante dell'editoria cattolica, che ha sfornato specialmente in questo ultimo decennio, e spesso con l'approvazione ecclesiastica, merce di ogni genere, in cui l'aberrazione teologica si è sbizzarrita fino ai limiti dell'irriverenza e della sconcezza.

È stato osservato giustamente da più parti che il problema cruciale della teologia post-conciliare è la ecclesiologia. Ma occorre guardare più in là, nel fondo della situazione umana sconvolta dal fallimento della filosofia, che ha abbandonato la fiducia nella verità metafisica assoluta ed è diventata un «gioco» (*Spiel*) di possibilità la cui soluzione è demandata, di volta in volta, alla dinamica della storia. Il problema cruciale per la teologia diventa allora la ricerca della sua «metodologia» nell'orizzonte formale ed esistenziale a un tempo, ossia dell'incontro di ragione e fede, di natura e grazia… di fronte a un mondo che si mostra sempre più ostile al messaggio cristiano di carità e di purezza. L'uomo contemporaneo crede soltanto nelle possibilità sconfinate della scienza e della tecnica, le quali profilano il «nuovo umanesimo», secondo cui solo l'uomo può salvare l'uomo.

Ma i nuovi teologi hanno preso sul serio questa situazione di sfida al cristianesimo da parte del mondo moderno e del pensiero contemporaneo?

Hanno essi veramente colto e raccolto l'antitesi crescente della *hybris* dell'*homo faber* all'umiltà della professione di fede del cristiano?

Hanno avvertito, siffatti teologi della «reinterpretazione» del cristianesimo, la disperazione profonda dell'uomo contemporaneo nell'anelito struggente di trovare un senso, un oggetto, un esito di speranza… della sua libertà?

Nelle loro ambigue e contraddittorie misture del *cogito* moderno con il dono della divina Rivelazione, nel rappezzamento arlecchinesco del trascendentale di Kant-Hegel-Heidegger… *con* la trascendenza di S. Tommaso – come fa Rahner –, oppure *contro* S. Tommaso – come fanno più

coerentemente gli altri – non si taglia e non si smarrisce decisamente il filo continuo del cammino della Chiesa per l'annunzio al mondo del suo messaggio di salvezza?

Perché i nuovi teologi non scrutano piuttosto l'abisso di scetticismo e di smarrimento, l'inquietudine della noia e della disperazione edonistica, l'ascesa inarrestabile del vuoto e dell'insignificanza del tutto in cui sembrano affondare le nuove generazioni, incapaci – nella profusione dei beni umbratili loro offerti da ogni parte – di cogliere un senso della vita?

Perché i nuovi teologi dell'aggiornamento al mondo e della secolarizzazione non predicano il ritorno al Vangelo *sine glossa*, come l'ha predicato san Francesco e quanti lo hanno seguito nella via regia *sanctae crucis* e come perfino auspicavano gli stessi modernisti agli inizi del secolo quando vedevano – e l'aveva visto anche Kierkegaard prima di loro – proprio nel «monaco» l'ideale di vita per il cristiano, contro l'invadenza della mondanità nella Chiesa?[12]

Questi, e altri consimili interrogativi, sono proprio del tutto oggi inattuali e senza senso?

Parte prima

LA SVOLTA ANTROPOLOGICA NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

INTERROGATIVI FILOSOFICI AI «TEOLOGI DI OGGI»

Per «teologi di oggi» intendo – come ho detto nell'introduzione – i cosiddetti «teologi progressisti» sia in dogmatica sia in morale, ossia i fautori della cosiddetta «reinterpretazione del cristianesimo». Essi pensano che è necessario «portare avanti» le aperture iniziate dal Vaticano II con la dilatazione indiscriminata del pluralismo filosofico e teologico, dell'ecumenismo… sulla base della secolarizzazione radicale e più in generale con l'assunzione del principio del trascendentale moderno che ha portato alla cosiddetta «svolta antropologica» della teologia.

Ma questa teologia riesce a mantenere, cioè a garantire la propria identità di «scienza sacra» (*sacra disciplina*)? Si trova, ossia si mantiene effettivamente, la nuova teologia, nella linea promossa dal Vaticano II? La «svolta antropologica» della riflessione teologica che essa proclama riesce a svolgere ancora il discorso sul messaggio della salvezza?

Ciò che preoccupa soprattutto, da un punto di vista teoretico di fondo, è come sia possibile «fare ancora una teologia» senza metafisica[1] una nozione assoluta di verità dell'essere, su cui soltanto può essere

---

[12] Cfr. per esempio CH. GUIGNEBERT, *Il cristianesimo antico*, trad. it. Astrolabio, Roma 1973, p. 147.

[1] Nel saggio «Contraddizioni nel libro *Infallibile?* di H. Küng» il teologo J. Ratzinger (nel vol, *Infallibile?*, in collab., Ed. Paoline, Roma 1971, p. 60) dichiara tuttavia di dare «decisamente ragione… ad H. Küng quando egli fa una netta distinzione fra teologia romana (impartita nelle scuole a Roma) e la fede cattolica». E aggiunge con enfasi

fondata una prova consistente che «Dio esiste» e una «distinzione assoluta» fra creatura e creatore, fra natura e grazia, fra peccato e redenzione… e perciò la consistenza reale dell'incarnazione redentrice, non ritorna in sostanza la nuova teologia alle posizioni immanentistiche di Hermes, Günther, Frohschammer…?[2]

Dal punto di vista ecclesiale poi i nuovi teologi, che pur professano di «portare avanti» il Vaticano II, in realtà ne contrastano apertamente sia la lettera sia lo spirito. Parimenti, mentre dichiarano di fare il dialogo con il pensiero moderno, ne capovolgono le istanze mostrando di non conoscerne il preciso orientamento immanentistico, come li ha diffidati ripetutamente ed espressamente lo stesso Martin Heidegger da essi invocato.

È la linea che seguiremo: gli inizi di resipiscenza non sortiranno alcun effetto ma aumenteranno il presente disagio, se non si va alla radice dei problemi e degli errori.

La riflessione teologica e la fedeltà alla Tradizione.

Nella fondamentale costituzione *Gaudium et spes* il Vaticano II si è occupato ampiamente della natura e dei compiti della teologia. Ha segnalato specialmente i nuovi problemi suscitati dagli studi biblici e patristici recenti e dalle nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, i quali comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono anche dai teologi nuove indagini. Per questo il Concilio invita i teologi, *nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica*, a «ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, pur rimanendo sempre lo stesso il significato e il senso profondo. Nella cura pastorale si conoscano sufficientemente e si faccia buon uso non soltanto dei princìpi della teologia, ma *anche* delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia»[3].

Pertanto il Vaticano II ha stabilito che nella teologia dogmatica bisogna *mantenere* il deposito delle verità della fede e cercare di aggiornare il *modo* di esporle e presentarle. È il richiamo alla celebre *regula aurea* che Vincenzo di Lerines formulò, come si è accennato sopra, per salvare la fede e il retto senso delle Scritture dalle deformazioni degli eretici quando, richiamandosi al «*Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae*» di san Paolo a Timoteo (1 Tim 6, 20), affermava:

---

künghiana: «L'affrancarsi dai ceppi dell'impostazione della teologia scolare romana rappresenta un urgente dovere da cui a mio modesto parere dipende addirittura la possibilità di sopravvivenza del cattolicesimo». Esagerato! La realtà è un'altra: *a*) che a Roma, prima del Vaticano II, le scuole teologiche delle varie università pontificie procedevano ciascuna per la propria strada con forti accentuazioni polemiche; *b*) che a Roma le varie università pontificie (Gregoriana, Lateranense, Urbaniana…) sono ora coinvolte nel caos generale venuto dal Nord, di cui sono responsabili parecchi dei collaboratori del volume indicato.

[2] Ha fatto l'analisi critica di questa penetrazione progressiva dell'«antropocentrismo» del pensiero moderno nella teologia cattolica, con il confronto soprattutto tra G. Hermes come rappresentante della nuova teologia dell'immanenza e M. J. Scheeben della teologia classica della tradizione, lo studio di K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.

[3] *Gaudium et spes*, 62, in *Enchiridion Vaticanum*, Ed. Dehoniane, Bologna 1971, n. 1527, pp. 895s

«*Eadem tamen quae didicisti doce ut cum dicas* nove, *non dicas* nova». Ma allora, si domanda, non ci sarà alcun progresso nella Chiesa? Ci sarà certamente, risponde, e grandissimo. Ma deve essere un progresso vero della fede, non un cambiamento: «*…sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*»[4].

Nella nuova teologia ciò è stato realizzato o si sta realizzando mediante quella che, alla scuola di Karl Rahner, è stata chiamata la «svolta antropologica» (*anthropologische Wende*), la quale sostituisce alla «antropologia teologica» della teologia tradizionale la «teologia antropologica»: quella era fondata sulla trascendenza metafisica di Dio e sulla realtà soprannaturale della redenzione in Cristo, questa invece sul principio moderno d'immanenza. È in atto quindi nella teologia cattolica il massimo tentativo di rigetto della trascendenza e del soprannaturale: questo, secondo i nuovi teologi, sembra l'unico modo possibile per poter parlare ancora di Dio all'uomo della nostra società secolarizzata.

Qualcuno perciò parla della necessità di superare le posizioni dell'*oggettivismo teologico* tradizionale che non dice più nulla all'uomo moderno e scrive: «Il movimento cosiddetto della "morte di Dio" non è altro che la forma estrema della crisi della oggettività di Dio nella teologia contemporanea. Nonostante il relativo successo del neotomismo, era inevitabile che la teologia tradizionale subisse il contraccolpo della rivoluzione che si è verificata nel campo filosofico. Si può dire che dopo Kant il linguaggio religioso su Dio ha perso le sue radici ontologiche: si tende a ridurre Dio al postulato dell'azione morale. E i due teologi che hanno maggiormente influenzato la teologia moderna, Karl Barth e Bultmann, sono, ciascuno a suo modo, eredi della critica kantiana»[5].

Il medesimo autore però segnala anche il pericolo della *teologia esistenziale*, che ha il suo corifeo più seguito (almeno in Italia) in Karl Rahner: Nell'ambito sia del cattolicesimo sia del protestantesimo si avvertono sempre più chiaramente i limiti dell'*ermeneutica esistenziale* che riduce Dio al verificarsi di un incontro che mi trasforma, così come si avvertono i limiti di alcune opere cattoliche di teologia trascendentale che danno troppa importanza alle condizioni di appropriazione attraverso le quali il soggetto fa propria la realtà di Dio, rischiando così di ridurre il mistero di Dio al significato che esso ha per l'uomo. Questi teologi (Rahner e discepoli) possono essere definiti teologi della mediazione, in contrapposizione a teologi come Barth e Urs von Balthasar che insistono sulla *positività* della Rivelazione»[6]. La «mediazione» di cui si parla è presentata dalla «gnosi»[7] progressista in funzione del principio moderno del «trascendentale»

---

[4] *Commonitorium primum*, 22; PL. 50, 667s. - Con questo testo si chiude la parte espositiva della *Constitutio dogmatica* «*Dei Filius*» *de fide catholica* (24 aprile 1870) del Vaticano I (Denz.-Sch. 3020).

[5] C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, Parigi 1972, pp. 50s

[6] *Ivi*, pp. 52s.

[7] L'accusa di *gnosi* alla nuova teologia – che si sta ormai allineando alla teologia protestante di K. Barth, G. Ebeling, E. Fuchs, ma specialmente di R. Bultmann, D. Bonhoeffer – si trova nello studio fondamentale di K. Prümm: *Gnosis an der Wurzel des Christentums*, Salisburgo 1971. Come la gnosi antica pretendeva «interpretare» la verità cristiana dissolvendola nella filosofia e riducendo la morale cristiana alle pratiche teurgiche, così anche la gnosi della teologia progressista interpreta la verità cristiana nella linea di Kant e soprattutto di Hegel e Schleiermacher (pp, 29, 33).

chiamato a esprimere la «resa al mondo» e a soppiantare appunto la trascendenza di Dio e dell'ordine soprannaturale.

Ma a questo modo, domandiamo, la presentazione del mistero della salvezza non si risolve nella «auto-comprensione» da parte dell'uomo, ossia in una versione aggiornata del principio hegeliano che «la verità della coscienza è l'autocoscienza»?[8].

Si ha pertanto l'impressione, tutt'altro che infondata e che trova conferma nell'opposizione fatta alla chiusura del Vaticano II, voluta nel 1965 da Paolo VI, da parte dei teologi progressisti e di alcuni prelati fiancheggiatori, che tali teologi si siano buttati a capofitto in un'attività frenetica per ricuperare l'occasione perduta di imporre la propria versione. Essa è in netta antitesi non solo con il magistero di Paolo VI (che costoro accusano di bloccare lo slancio profetico… del Vaticano II) ma con la chiara intenzione di Giovanni XXIII e con le dichiarazioni esplicite delle costituzioni e dei decreti conciliari.

Infatti il Vaticano II – di cui i progressisti dichiarano di «portare avanti» il discorso – enunzia a questo proposito la regola sintetica di mantenersi anzitutto «…*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*» e insieme di «tener conto (*ratione habita*) delle ricerche filosofiche dell'età moderna, specialmente di quelle che esercitano maggiore influsso nella propria nazione, come pure dei progressi delle scienze moderne», così che, ben afferrata «la natura della mentalità moderna, si trovino opportunamente preparati al colloquio con gli uomini del proprio tempo»[9]. E affinché non sia possibile alcun equivoco sulla linea dottrinale, ossia sull'indirizzo da seguire, lo stesso Concilio nel decreto *Optatam totius* per la formazione sacerdotale continua precisando che il lavoro teologico va portato avanti:

a) «…*in lumine fidei*»,

b) «*sub Ecclesiae magisterii ductu*», in maniera che

c) «*alumni doctrinam catholicam ex divina Revelatione accurate hauriant, profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum eamque* in *ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant*»[10].

Com'è allora che i progressisti pretendono di «portare avanti» il Concilio:

a) assumendo il principio di immanenza (trascendentale)?

b) ignorando – e non di rado contestando direttamente (Rahner, Küng…) – il metodo teologico tradizionale e il magistero che lo propone?

c) difendendo il laicismo e secolarismo più spinti nella morale e nella politica?

---

[8] «*Die Wahrheit des Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein*» (HEGEL, *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, § 424; a cura di Jo. Hoffmeister, Amburgo 1959, p. 349).

[9] *Optatam totius*, 15; ivi, 802, p. 438.

[10] *Ibid.* 16; ivi 805, p. 438. Su questi precisi richiami fondamentali di metodologia teologica del Concilio si fondava la nostra nota critica *La svolta antropologica della teologia* («Studi cattolici», 140, 1972, pp. 665ss.) che ha suscitato le violente proteste di L. Sartori e di altri membri dell'A.T.I., ma finora non c'è stata nessuna risposta alle precise contestazioni ivi esposte. E per ben due volte è caduto nel vuoto il mio invito al Sartori per un incontro diretto che permetta un confronto dei diversi punti di vista con un franco dibattito sui princìpi nella sede che egli giudicasse più opportuna. Fiducioso nella causa della verità, resto ancora in attesa.

Sarebbe questo un «portare avanti» o non piuttosto un «portare in giro» il piano di aggiornamento del Concilio?

Ma il Concilio scende a indicare il metodo proprio di studio della ricerca teologica:

a) La Sacra Scrittura: «*Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur; congrua introductione praemissa, in exegeseos methodum accurate initientur, maxima divinae Revelationis themata perspiciant et in Sacris Libris quotidie legendis et meditandis incitamentum et nutrimentum recipiant*».

Perché invece i teologi progressisti sostituiscono programmaticamente al principio della trascendenza della Rivelazione di Dio quello del trascendentale della rivelazione storica del mondo e dell'uomo?

b) La teologia dogmatica: 1. Enuclea anzitutto i temi biblici con la guida, per ogni verità, delle indicazioni dei Padri *Ecclesiae Orientis et Occidentis*.

2. Poi approfondisce e spiega i *mysteria salutis* nel contenuto e nei nessi dottrinali *S. Thoma magistro*.

3. Cerca di viverli nelle azioni liturgiche, diffondendoli in tutta la vita della Chiesa, chiarendo i problemi umani alla luce della Rivelazione[11].

Perché allora i progressisti procedono imperterriti *per oppositam vitam*, fino a confinare S. Tommaso nel secolo XIII e a mistificarne senza scrupolo i testi e i contesti, come ha fatto apertamente Karl Rahner?[12].

Il concilio Vaticano II e la guida del magistero.

Ogni credente, seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I, ritiene che la fonte primaria del messaggio di salvezza è la sacra Scrittura in quanto «Parola di Dio»: è questo il prologo della mirabile costituzione *De divina Revelatione* «*Dei Verbum*». Il caposaldo è che la Scrittura è vera Parola perché è stata scritta sotto ispirazione dello Spirito Santo, preparata da Mosè e dai profeti e portata a compimento dal Verbo di Dio fatto carne[13]. Ora, per quanto riguarda l'interpretazione della Scrittura, il Concilio afferma che il compito degli studiosi è preparatorio e non assertorio e decisivo, inquisitivo e mai di per sé risolutivo,

---

[11] *Optatam totius*, 16; ivi, 806-807, pp. 438s.

[12] Rahner ha raccolto il nocciolo della sua ermeneutica immanentistica di S. Tommaso in un breve saggio pubblicato nel 1972 ma che risole al 1938: *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, Theologische Schriften, Friburgo i. Br. 1972, parte X, pp. 21-40. La nota editoriale precisa che lo studio, rielaborato senza mutazioni essenziali, appartiene al periodo delle opere fondamentali: *Geist in Welt* (1939) e *Hörer des Wortes* (1941), e che viene pubblicato in questo posto per la prima volta poiché, oltre il suo significato documentario, ha un particolare valore per l'indirizzo fondamentale del pensiero dell'A. (p. 21). In realtà lo studio indicato era stato pubblicato integralmente nella «Revista Portuguesa de Filosofia» (1951, VII, 4, pp. 353-370) con il titolo: *A Verdade em S. Thomás de Aquino*. L'articolo, di cui ho preso conoscenza nel vol. X delle *Theol. Schr*., riassume la versione trascendentale del tomismo perpetrata in *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*. Esso è esaminato nello studio complessivo sul «trascendentale teologico» nel pensiero del gesuita tedesco: C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

[13] *Dei Verbum*, ed. cit., 874-875.

perché è un'indagine di per sé puramente umana e soggetta alla contingenza dell'esistenza. Invece la fede, di cui la Scrittura è lo scrigno e la fonte autentica, deve essere proposta come verità assoluta; perciò il Concilio ricorda che la Scrittura assieme alla Tradizione è per la Chiesa la «norma suprema della propria fede»[14]. Si afferma perciò che la presentazione autentica della fede non è compito dei teologi ma del magistero, così che Scrittura, Tradizione e magistero della Chiesa «…*iuxta sapientissimum Dei consilium ita inter se connecti et consociari ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant*»[15].

Il Vaticano II ha ripreso e confermato integralmente nella *Lumen gentium* la dottrina delle due costituzioni dogmatiche del Vaticano I *Pastor aeternus* e *De Ecclesia Christi*. Quella approfondisce e precisa i concetti di creazione, rivelazione divina, fede e i rapporti di distinzione e collaborazione fra fede e ragione concludendo, al di là dello staticismo razionalistico e dello storicismo romantico, per un *tradizionalismo ecclesiale dinamico*, citando la *regula aurea* sopraricordata di Vincenzo di Lerines. La costituzione *Lumen gentium* affida parimenti al Papa, come successore di Pietro, e ai vescovi uniti in comunione con il Papa, il magistero infallibile della fede e della morale: *tutti* i fedeli, anche i teologi quindi, li devono ascoltate e aderirvi con religioso ossequio[16]. Ma anche quando il Romano Pontefice non parla *ex cathedra*, cioè non impegna il suo magistero in modo infallibile, esso è sempre autentico ed esige l'ossequio dei fedeli[17].

Ora non è un fatto che il capitolo del magistero è pressoché scomparso dalla nuova teologia trascendentale?[18] Non è anche un fatto che i teologi progressisti si buttano avidamente sui metodi e risultati della teologia protestante e dell'ermeneutica immanentistica (Heidegger, Gadamer, Lévi-Strauss, Foucault…)?

Sembra che i nuovi teologi siano convinti che il magistero stesso abbia rinunziato di fatto alla funzione di guida e di giudizio inappellabile per i credenti, quale finora era stata esercitata e quale è stata nuovamente dichiarata e proposta dal Vaticano II. È bastato che, nella mutata condizione dei tempi, il magistero sopprimesse l'*Index librorum prohibitorum* e fossero tolte o mitigate alcune censure, perché i nuovi teologi si sentissero autorizzati a presentarsi come gli unici interpreti e arbitri della fede e gli ermeneuti intoccabili della Parola di Dio. Più ancora, non solo si sono comportati con gli scritti e con i fatti «come se» il magistero non esistesse, ma non hanno esitato – Rahner in testa – a contestarne apertamente gli atti formali: per esempio, il *Sillabo* di Pio IX, la *Pascendi* di Pio X, la *Humani generis* di Pio XII, la *Humanae vitae* e il *Credo* di Paolo VI…, esigendo da quest'ultimo la ritrattazione, se ci tiene a essere credibile…!

---

[14] Ivi, 904.

[15] Ivi, 888.

[16] Ivi, 344.

[17] Ivi.

[18] Sintomatici sono i frequenti spunti critici riservati al magistero nell'enciclopedia teologica, ispirata al Rahner, che è *il Bilancio della Teologia del XX secolo* (trad. it. curata da A. Marranzini, S.J., Città Nuova, Roma 1972). Cfr. per esempio vol. II, pp. 72ss., ove è evidente l'intenzione equivoca di opporre il Vaticano II al Vaticano I e all'opera dei Pontefici del secolo che li separa.

Il messaggio cristiano è messaggio di salvezza in quanto annunzia la *conversione dell'uomo a Dio* e la lotta contro il mondo. Esso distingue il mondo creato da Dio e gli uomini chiamati a salvarsi e a essere figli di Dio, dal mondo che odia Dio e dagli uomini che rifiutano la fede e si immergono nel mondo come se questo fosse l'unico orizzonte della libertà. È questo anche l'orizzonte della svolta antropologica, della teologia orizzontale?

Quello che Giovanni XXIII all'apertura del Concilio aveva chiamato il compito dell'*aggiornamento* della Chiesa con il mondo moderno, costituiva un compito di verifica e adattamento da parte della Chiesa della missione avuta da Cristo di predicare il Vangelo a ogni creatura e quindi dei mezzi e dell'orientamento della sua azione salvifica in un mondo ormai dominato dalla scienza e dalla tecnica che stanno minacciando di sommergere l'uomo nelle sollecitazioni di questo mondo. Ma qual è la situazione attuale del mondo? Sotto questo aspetto la *Gaudium et spes*, chiamata giustamente la costituzione pastorale per eccellenza, fa una precisa diagnosi della situazione esistenziale della Chiesa nel mondo contemporaneo e costituisce, in questo senso, l'asse centrale dell'intero programma del Concilio nella sua tematica fondamentale, che è l'azione pastorale.

L'afflato carismatico e profetico del Concilio qui si manifesta soprattutto in una duplice istanza: anzitutto c'è la dichiarazione della solidarietà della Chiesa con «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono»[19] ovvero dell'intera famiglia umana. C'è poi la dichiarazione programmatica che riporta la Chiesa al suo spirito originario di annunciatrice del Messaggio: «La Chiesa peregrinante è per natura sua missionaria»[20].

Ma, per entrare subito nel discorso, la *Gaudium et spes* – come le altre costituzioni e decreti del Concilio – svolge il «nuovo» discorso sull'uomo e sul cristiano in diretta continuità con la Tradizione e con il Vaticano I e con gli altri Concili e documenti del magistero ai quali di volta in volta espressamente si riferisce.

Si deve insieme riconoscere che l'antropologia della *Gaudium et spes* e del Concilio è di ispirazione eminentemente biblica, ancorata alla trascendenza teologica sul fondamento della situazione storico-esistenziale dell'uomo; essa fa un taglio netto con l'antropologia moderna del trascendentale fondata sul principio dell'immanenza. È antropologia teologica, cioè fondata sulla trascendenza metafisica della divina Rivelazione, non teologia antropologica fondata sulla risoluzione della Rivelazione mediante il discorso delle scienze umane. I capisaldi sono infatti quelli della teologia tradizionale vivificati dalle istanze esistenziali. Li presentiamo nell'ordine della *Gaudium et spes*[21]:

l. «L'uomo è stato creato "a immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio»[22].

---

[19] *Gaudium et spes*, 1; ed. cit.

[20] *Ad gentes*, 2.

[21] *Gaudium et spes*, 12.

[22] *Ivi*, ed. cit. 1357.

2. La caduta (originale) nel peccato: «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio»[23].

3. La storia come lotta fra il bene e il male, l'incapacità dell'uomo di salvarsi: «Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e scacciando "il principe di questo mondo"»[24]. L'uomo è quindi, nell'orizzonte della fede, una sublime sintesi di grandezza e miseria, travolto dal peccato ma salvato in Cristo dalla divina misericordia.

4. La trascendenza sulla natura e la certezza della vita futura: «Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose».[25]

5. L'uomo deve tendere mediante la sapienza alla conoscenza di una verità più profonda di quella delle scienze umane. «Con il dono, poi, dello, Spirito Santo, l'uomo può arrivare nella fede a contemplare e a gustare il mistero del piano divino».[26]

6. La legge morale, posta da Dio nell'intimo della coscienza, è la voce che chiama l'uomo ad amare e fare il bene e fuggire il male: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria».[27]

7. La libertà come fondamento dell'osservanza della legge, come dono di grazia e ragione di responsabilità: «La libertà dell'uomo, che è stata ferita dal peccato, può rendere pienamente efficace questa ordinazione verso Dio solo con l'aiuto della grazia divina. Ogni singolo uomo, poi, dovrà rendere conto della propria vita davanti al tribunale di Dio, per tutto quel che avrà fatto di bene e di male».[28] La sezione termina con il richiamo alla considerazione cristiana della *morte*, che è illuminata dalla speranza della vittoria con la promessa della vita futura e della risurrezione «…che Cristo ci ha conquistata risorgendo alla vita».[29]

La costituzione introduce a questo punto la considerazione del fenomeno sconvolgente e universale dell'*ateismo moderno*,[30] al quale essa contrappone un «mistero del Verbo incarnato» in cui «…trova vera luce il mistero dell'uomo»[31] e ottiene suprema consolazione il cristiano, «…reso conforme all'immagine del Figlio con la divina grazia». Così «…per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte,

---

[23] *Ivi*, 1360.

[24] *Ivi*, 1361.

[25] *Ivi*, 1364.

[26] *Ivi*, 1368.

[27] *Ivi*, 1369.

[28] *Ivi*, 1370.

[29] *Ivi*, 1372.

[30] *Ivi*, 1373-1384.-Cfr. il nostro commento a questi paragrafi (19-21) nel volume in collaborazione *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Milano 1967, pp. 166 ss.

[31] *Ivi*, 1385.

che al di fuori del suo Vangelo ci opprime».[32] Quindi viene prospettata un'autentica *antropologia teologica* che è fondata sulla trascendenza di Dio e della Rivelazione «storica» salvifica.

La «svolta antropologica» in teologia diffidata da Heidegger.

I teologi progressisti, com'è noto, appoggiano la svolta antropologica soprattutto sull'ontologia fondamentale di Martin Heidegger, ma l'operazione è stata nettamente respinta dall'autore di *Sein und Zeit* sul fondamento della netta distinzione e separazione fra teologia e filosofia.[33] Egli ricorda ai teologi, obliosi dell'oggetto della propria disciplina, che «la teologia e una scienza positiva (ontica) e pertanto come tale assolutamente diversa dalla filosofia».[34] La positività della teologia è data dal fatto che essa procede dal principio della fede (*Glaube*), mentre la filosofia procede dalla ragione (*Vernunft*). La teologia per Heidegger procede dalla fede perchè, sia per san Tommaso sia per Lutero (che Heidegger qui cita e segue),[35] la teologia è radicata e deve radicarsi nella fede. Il dato fondamentale della teologia cristiana è la sua «cristeità» (*Christlichkeit*).

Ecco una descrizione esistenziale della fede, un po' contorta ma incisiva e decisiva per quel che Heidegger intende per fede: «Fede è un modo di esistenza della realtà umana, il quale secondo la propria testimonianza – corrispondente essenzialmente a questo modo di esistere – non viene temporalizzato dalla realtà umana e non temporalizzato attraverso essa per liberi frammenti, ma da ciò che diventa manifesto in e con questo modo di esistere, da ciò che è creduto. Ciò che è primario per la fede e come rivelazione l'essente, che temporalizza soprattutto la fede, è per la fede cristiana Cristo, il Dio crocifisso».[36] E spiega osservando, con reminiscenza paolina, che il rapporto stabilito da Cristo tra la fede e la croce è qualche cosa di cristiano. Ora, la crocifissione e tutto ciò che le appartiene è un evento storico, e questo evento si attesta come tale nella sua storicità specifica soltanto per la fede nella Scrittura. Di questo fatto non si puo «prendere coscienza» (*gewusst*) che *nella fede*. Questa è una «partecipazione» (*Teil-haben, Teil-nehmen*) che si compie

---

[32] *Ivi*, 1390.

[33] L'operazione della svolta antropologica della teologia è stata diffidata dallo stesso Heidegger specialmente nei due saggi: *Theologie und Philosophie* (1927) e *Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräck über* «*Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie*», Friburgo i. Br. 1964, pubblicati in «Archives de Philosophie», 32, 1969, rispettivamente pp. 359 ss., 397 ss. (La trad. dei testi citati è mia.) Rimandiamo i teologi, specialmente italiani, spesso ignari delle istanze filosofiche, alla diagnosi informata e pertinente dell'equivoco della teologia trascendentale fatta da G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Queriniana, Brescia 1970.

[34] *Sein und Zeit, 1*, 360.

[35] *Ivi*, 368.

[36] «*Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein und nicht durch es aus freien Stücken gezeitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten. Das Primär für den Glauben und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende, ist für den "christlichen" Glauben Christus, der gekreuztigte Gott*» (HEIDEGGER, *Theologie und Philosophie* cit., p. 366).

solo nella fede, è una trasposizione dell'esistenza in e mediante la misericordia di Dio afferrata nella fede. La fede non si comprende che come credenti. In questo consiste la positività della teologia: nel suo inserirsi esistendo nella fede: «*Fede è esistere di un intendere credente nella storia manifesta con il Crocifisso cioè in una storia che accade*».[37]

Deve restare saldo quindi che la teologia è la scienza della fede. La scientificità della teologia è in funzione del suo *positum*, che è di essere la scienza della fede: a) di ciò che è creduto (*fides quae*), b) del comportamento del credente (*fides qua*), c) in quanto anch'essa scaturisce dalla fede, d) in quanto anche l'oggettivazione contribuisce alla credibilità (*Gläubigkeit*) (ma non legata a sistemi) ricevuta come un dono.

La teologia è puramente e semplicemente storica in quanto scienza – quali che siano le discipline nelle quali essa si può articolare (teologia speculativa, teologia pratica).[38] Quindi la teologia più è storica e più è sistematica, non in quanto costruisce un sistema ma in quanto lo *evita,* cioè in quanto evita l'applicazione di qualche filosofia.[39]

Quanto al problema del rapporto della teologia come scienza positiva con la filosofia, Heidegger osserva giustamente che «…non è la fede stessa ma la scienza della fede in quanto scienza positiva che ha bisogno della filosofia… non in sè ma solo per quanto concerne la sua scientificità».[40] In quale senso? Nel senso che «…ogni essente non si disvela che sul fondamento, di una comprensione preconcettuale precedente anche se non conscia di ciò che è questo essente in questione e come esso è. Ogni interpretazione ontica si muove su di un fondamento anzitutto e soprattutto nascosto di un'ontologia». Ma aggiunge subito che «…croce, peccato, ecc. – che appartengono senz'altro alla connessione di essere della cristeità – non possono essere compresi nella loro essenza e modo specifico altrimenti che nella fede»,[41] che è la «situazione fondamentale» (Grundbefindlichkeit) del credente.

Perciò, conclude Heidegger, l'ontologia può esercitare solo una funzione correttiva del contenuto ontico (per esempio, il concetto di «peccato» non è soltanto colpa) cioè precristiano dei contenuti teologici fondamentali: però la filosofia può essere ciò che senza assolvere questa funzione di correttivo.[42] Per Heidegger quindi scienza, filosofia e teologia sono tre campi e forme di conoscere diversi: oggi l'insidia alla vita dello spirito viene soprattutto dalle scienze tecnologiche. Ma per la teologia l'insidia è venuta e viene anche dalla filosofia, e Heidegger ricorda il monito di san Paolo: «Non ha Dio reso vana la sapienza di questo mondo?», quella sapienza che i Greci cercano, come aggiunge subito san Paolo (1 Cor. 1, 20, 22), e

---

[37] *Sein und Zeit*, I, 368.

[38] *Ivi*, 370 ss.

[39] *Ivi, 376*. -Anche per Kierkegaard la rovina della teologia moderna è venuta dal fatto di assumere a fondamento qualche sistema filosofico e dal lasciarsi impressionare dalle obiezioni che le scienze naturali avanzano contro la sacra Scrittura in quanto «…tutto un complesso di concetti che si trovano nella sacra Sctittura, riguardanti i fenomeni naturali, sono insostenibili» (*Papirer*, 1853, X^5, A 73) (*Sören Kierkegaards Papirer*, udgivne af P.A. Heiberg og V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Köbenhavn 1909; trad. it. ed. 2, Brescia 1962, vol. II, n. 2767, p. 372).

[40] *Sein und Zeit*, I, 382.

[41] *Ivi*, 384.

[42] *Ivi*, 388.

Heidegger sottolinea…: «Chissà che la teologia cristiana non si decida una buona volta a prendere sul serio la parola dell'Apostolo e a considerare in conformità la filosofia come una stoltezza?».[43] Di qui è partita anche la dottrina del «paradosso» di Kierkegaard.

Concludendo, per Heidegger la filosofia non può avere alcun rapporto, né positivo né negativo, per «decidere circa il problema di Dio»;[44] deve mantenere il silenzio. Da una parte quindi Heidegger riconosce l'originalità dell'oggetto della teologia come oggetto autentico, dall'altra parte egli esclude Dio dall'ambito proprio del filosofare[45] e attacca il pensiero occidentale, dai Greci fino a Hegel, per aver concepito la filosofia come «onto-teo-logia».

Heidegger ha dichiarato infatti a un teologo protestante: «Fin quando il rappresentare antropologico-sociologico ed esistenziale filosofico non sarà superato e messo da parte, la teologia non arriverà mai alla libertà del dire che le è assegnato».[46] Come mai allora Bultmann, Rahner… pretendono di prendere come punto di partenza per la loro teologia la «filosofia» di Heidegger, che ignora anzi esclude da sè il problema di Dio?

La teologia nuova vuole essere una teologia non metafisica. Ma per Heidegger il problema di fondo circa la possibilità di un discorso e sapere teologico è quello dell'*oggettivazione*. A suo avviso, «…il pensiero è oggettivante nell'ambito delle scienze naturali poichè qui l'oggetto è misurabile, spiegabile causalmente nel senso di Kant». Ma questo ovviamente non può essere il paradigma del discorso teologico, e perciò il titolo va capovolto: «Il problema di un pensare e parlare non tecnico-scientifico nella teologia odierna». Perciò «…il compito proprio della teologia è di discutere che cosa si deve pensare nel suo proprio ambito della fede cristiana. In questo senso la teologia può anche non essere una scienza»,[47] nel senso moderno del termine.

Qualcuno perciò ha voluto concludere che in teologia tocca instaurare un movimento di pensiero il quale si appropria della verità rivelata a partire dal suo luogo proprio, nel senso di cercare di spiegare il mistero irriducibile di Dio al di là non solo dello schema di soggetto-oggetto ma anche di uno schema

---

[43] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, ed. 5, Francoforte s. M. 1949, p. 18.

[44] «*Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden*» (*Vom Wesen des Grundes*, ed. 3, Francoforte s.M. 1949, p. 36, nota 56).

[45] Perciò la posizione di Heidegger verso la teologia è stata qualificata come «ateismo ironico», a differenza dell'ateismo dogmatico o tetico (cfr. HEINZ-HORST SCHREY, *Die Bedeutung der Philosophie Heideggers für die Theologie*, nel vol. *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna 1949, p. 15).

[46] «So lange das anthropologisch-soziologische und das existenzphilosophische Vorstellen nicht überwunden und auf die Seite gebracht sind, kommt die Theologie niemals ins Freie des ihr zugewiesenen Sagens» (H. OTT, *Was ist systematische Theologie?*, in *Neuland in der Theologie*, a cura di J.M. Robinson e J.B. Cobb, Zurigo-Stoccarda 1964, parte I, p. 132). Una critica sostanziale dell'impossibilità di una sintesi teoretica del metodo trascendentale con il realismo classico, in particolare della scuola di Marèchal-Heidegger (Rahner, Lotz, Coreth, Brugger…), si deve a uno studioso laico tedesco: W. HOERES, *Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie*, *W.* Kohlhammer, Stoccarda 1969. Cf. il vigoroso riassunto di G. Perini nel saggio: *Il carattere profetico del tomismo e la* «filosofia secolastica trascendentale», in «Aquinas», XIII, 1970, pp. 215-261.

[47] *Sein und Zeit*, I, 412 ss.

rappresentativo di un «io-tu» interpersonale fra l'uomo e Dio. Il campo proprio della teologia è la *oeconomia salutis.* Quindi la nuova «…teologia non metafisica, radicata nella *oeconomia salutis*, continuerà a pensare Dio come Essere, ma non più nell'orizzonte del pensiero classico, cioè dell'idea, della sostanza, della natura… ma lo penserà nell'orizzonte della storia e dell'escatologia. Essa cercherà allora di esprimere il primato ontologico del futuro sul presente nell'Essere divino».[48] Questa sarebbe infine la «teologia teologica», mentre la teologia metafisica è specificata dalla «speranza», cioè è proiettata nel futuro dell'*eschaton* come il «modo proprio del Dio biblico» che è inesauribile nelle sue promesse rispetto a tutte le manifestazioni della *oeconomia salutis*, anche rispetto alla risurrezione di Cristo!

Conclusione: il superamento della crisi.

Analoghe, nella gravità e responsabilità, sono le riserve che un filosofo (cristiano, s'intende) deve rivolgere agli indirizzi centrifughi della teologia morale post-conciliare, che è finita nel fango legittimando l'edonismo senza freno della borghesia consumistica, e che altrove ho chiamato la *pornoteologia*. Anche qui vale il principio: senza metafisica non c'è morale. Rimane solo, la morale della situazione, la morale dei compromessi (psicologici, sociologici, politici…) e del proprio comodo.

Qui possiamo concludere osservando che il *superamento della crisi* esige un arduo lavoro non solo di superamento (e condanna) degli attuali errori, ma anche (e soprattutto) di ricostruzione delle demolizioni e di riparazione delle lesioni, di eliminazione delle posizioni superficiali e avventate che ancora tengono saldamente il campo. Non si guarisce la «malattia mortale» dell'uomo moderno, che è il materialismo ateo, bevendo al suo, veleno e propinandogli dell'altro veleno.

Il magistero romano ha iniziato faticosamente l'opera di orientamento e di ritorno, sulle posizioni tradizionali con le dichiarazioni sui misteri della Trinità e dell'Incarnazione del 1972 e sul magistero infallibile della Chiesa (1973). Se non che – ci sia permessa l'osservazione – sappiamo veramente ancora qual è il disagio dell'uomo moderno? Senza la diagnosi e la valutazione di fondo dei capisaldi teoretici del pensiero moderno ogni cura non è che un palliativo, un'illusione.

Il *problema della libertà radicale*, essenziale nel pensiero moderno e neppure sfiorato da questi teologi, non può essere ulteriormente differito.

2.

RADICI IMMANENTISTICHE DELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Se ogni problema sulla verità dell'essere pone l'interrogazione sul fondamento, la sua esigenza è quella della fondazione ossia della chiarificazione della *struttura intenzionale* che mette in atto i princìpi per la risposta alla interrogazione stessa. E la domanda su Dio è sempre aperta e inesauribile per l'uomo: è la domanda dialettica all'estrema potenza come quella che interroga sull'esistenza di Dio *prima* di conoscere i

[48] Geffrè cit., pp. 80 s.

suoi attributi che rendono accessibile alla ragione la sua essenza, come quella che ricerca che cos'è e che cosa può essere Dio per l'uomo, prima di sapere che cos'è e che cosa dev'essere l'uomo per Dio e davanti a Dio. Due piani, quello formale e quello esistenziale, che si contendono il passo e che lottano l'un contro l'altro per avere il sopravvento: e di questa lotta si alimenta la storia della teologia.

Un riflesso della medesima situazione è il doppio piano o livello della conoscenza di Dio secondo il lume della ragione e la comunicazione della fede, ossia secondo la duplice via di accesso nel *mysterium magnum*: una duplice via che apre un duplice orizzonte. Anzitutto quello della speculazione sull'esistenza e sugli attributi di Dio nella sfera della ragione; poi, quello dell'economia divina del piano divino nella storia della salvezza mediante l'Incarnazione nella sfera della fede. Due forme o campi di intenzionalità quindi, l'essenza e l'esistenza, la ragione e la fede, che insistono sullo stesso oggetto, Dio, ma a diverso livello e quindi sotto una diversa luce e prospettiva. Essi sembrano però incontrarsi in una zona mediana che è la teologia, la quale è il prolungamento della fede nella ragione e lo sforzo della ragione di portare il messaggio rivelato all'interno dell'esistente, che è l'uomo storico, per impegnare la sua libertà. Due pertanto sono i fuochi o poli dell'intenzionalità nel lavoro teologico: l'essenza e l'esistenza corrispondente, la ragione e la fede, Dio e l'uomo, i quali fanno capo alle due radici della natura e della grazia: fra questi due poli si pone e cerca di far luce la teologia nella funzione risolutiva di mediazione.

L'intenzionalità della teologia, ovvero la capacità della ragione di illuminarsi e di illuminare a contatto con la fede, si pone quindi nell'incontro, ovvero sul «crocevia» (Wendepunkt) di due princìpi – Dio e l'uomo – che stanno agli antipodi nella sfera dell'essere e che dovrebbero incontrarsi nella sfera intenzionale del conoscere e del volere. E in quest'incontro di due mondi, così infinitamente distanti, l'uomo deve trattare con Dio l'affare infinitamente vicino che è la sua salvezza dalla morte e dal peccato nella *angustia temporum.* La dialettica di questa intenzionalità del problema della salvezza, che coinvolge quindi anche la possibilità della teologia, è che l'uomo può comprendere le cose di Dio soltanto in modo umano e insieme che Dio può rivolgersi all'uomo soltanto nella sua «qualità» di Assoluto e di Salvatore dell'uomo e quindi dall'alto della sua trascendenza. Eppure, proprio in quanto Dio si è rivelato, prima *in umbra creationis* poi e soprattutto *in misericordia redemptionis*, si è stabilita una «trascendenza di riferimento» di cui l'uomo stesso con la sua miseria e grandezza tiene il centro. Una «fenomenologia teologica» dell'atto di fede diventa così la propedeutica indispensabile per ristabilire nell'uomo moderno l'incontro con la fede e avviarlo all'atto di fede e a quel «discorso della fede» che è la teologia, senza il quale la fede e l'atto di fede restano privi del punto di inserzione sul piano dell'esistenza che è la libertà in atto.

Infatti sia la ragione sia la fede non operano la sintesi dell'esistenza se non in quanto sono destinate a incontrarsi – e quindi a chiarirsi secondo una fondazione scambievole – come i due poli della soggettività. Solo a questo modo le due luci possono occupare il campo della coscienza per confrontarsi e aprire l'orizzonte ultimo della libertà, come accenna Kierkegaard in apertura dei *Journals*: «Per distinguere una luce occorre sempre un'altra luce. Quando si è completamente al buio e appare un punto di luce non è assolutamente possibile discernere l'origine della luce, perchè al buio non si può determinare alcun rapporto di spazio. Soltanto con un'altra luce si potrà precisare la posizione del primo punto rispetto al secondo».[1]

[1] *Papirer*, 15 aprile 1834, I A 1, h. 15 $^{3}/_{4}$, parte I, p. 1; trad. it. cit., vol. I, p. 171.

Pertanto a quella che nella tradizione classica era la determinazione dell'«oggetto formale» della scienza, perciò anche della teologia, corrisponde oggi la «riduzione o ritorno al fondamento» (Heidegger), ossia la determinazione del campo intenzionale.[2] Questa determinazione consiste nella messa a fuoco della situazione, sia rispetto all'oggetto sia rispetto al soggetto: questa messa a fuoco deve attuarsi come presa di coscienza dei rapporti che l'oggetto può avere con il complesso della realtà sul fondamento dell'essere a cui appartiene e dei rapporti che il soggetto stesso istituisce e può istituire dal fondo della propria libertà. Secondo che l'uno dei centri tende a prevalere sull'altro, noi possiamo parlare di fondazione oggettiva, che è l'oggettivismo classico, e di fondazione soggettiva, che è il soggettivismo moderno; di qui le due figure antitetiche dell'uomo: l'uomo contemplativo e l'uomo attivo (*homo sapiens, homo faber*), che definiscono il senso della crisi dell'epoca contemporanea.

Se la crisi dell'uomo contemporaneo è stata indicata nell'assenza di Dio, cioè nell'impossibilità non solo di «risolvere» ma perfino di «porre» il problema di Dio, anzi perfino di «avvertire» e trovare il senso del problema stesso, in contrasto con la tradizione teologica della nostra civiltà, ciò significa che in questi ultimi secoli si è verificato all'interno della coscienza religiosa un cambiamento totale del suo asse intenzionale che ha non solo capovolto i rapporti ma ha cambiato radicalmente il segno alla coscienza stessa nella sua possibilità trascendentale. Per questo oggi, come è noto, si parla senz'altro di una «rivoluzione copernicana» nel campo della teologia[3] in quanto la comprensione e quindi l'accettazione dei due cardini della religiosità classica e della teologia tradizionale – che sono la *trascendenza di Dio* e la *soprannaturalità della fede e dei misteri del cristianesimo* – sono state svuotate dalla critica che è il punto di arrivo o la conclusione della scienza e della filosofia moderne.

In altre parole, la «nuova teologia» prende atto della esecuzione capitale che la critica moderna ha fatto del vecchio modo di concepire i rapporti fra l'uomo e Dio, fra il peccatore e la grazia, perchè questi sono in funzione di una «concezione del mondo andata ormai fuori moda» (*outmoded view of the world*), quindi non più accessibile e accettabile dall'uomo moderno. Non si tratta quindi di respingere Dio, dichiara Robinson, ma di salvarlo, collocandolo anzi nella coscienza dell'uomo moderno nel modo che gli conviene:[4] si tratta cioè di sostituire al vecchio campo di intenzionalità teologica, ormai sorpassato, un nuovo orizzonte di intenzionalità che sia consono alla dinamica interna dell'intenzionalità dell'uomo moderno. In questa prospettiva si accetta come un risultato e un dato di fatto che la posizione oggettivistica e metafisica della teologia classica ha portato alla posizione della negazione radicale che è stata battezzata la «morte di Dio», la

---

[2] Cfr. *Was ist Metaphysik*?, ed. 5, Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik, Francoforte s.M. 1949, pp. 7 ss.

[3] Cfr. per tutti, come modello di radicalità e di chiarezza, il saggio di J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, Filadelfia 1963; trad. it.: *Dio non è così*, ed. 3, Firenze 1969; spec. Il c. II: *Fine del Teismo*? – L'A. ha ripreso il tema nel volume *The New Reformation*?, SCM Press, Londra 1965. Le posizioni di Robinson, e in generale della *Death-of-God Theology*, risentono soprattutto l'influsso della «teologia negativa» dei due teologi tedeschi che hanno avuto un maggior contatto diretto con il mondo anglosassone: P. Tillich e D. Bonhoeffer, ai quali si è aggiunto l'heideggeriano Bultmann con la dottrina della demitizzazione.

[4] «Noi non ci proponiamo di cambiare la concezione cristiana di Dio, vogliamo piuttosto fare in modo che essa non scompaia insieme a quella visione antiquata» (*Dio non è così* cit., p, 65).

cui ombra si è venuta estendendo e ha invaso in questo ultimo secolo, dopo la morte di Hegel, l'intero campo della cultura occidentale.

Bisogna quindi prendere atto che l'uomo moderno non riesce a cogliere più quel linguaggio: per esempio Dio presentato con i termini di «natura», «sostanza», «causa», «relazione»… perché legati a un particolare tipo di rappresentazione del mondo che oggi non ha né può più avere un significato e una funzione positivi. Perciò la morte di Dio costituirebbe un passaggio indispensabile e benefico per la «ripresa» del Dio autentico. Si afferma che un uomo di oggi, che viva nel «clima intenzionale» del suo tempo, non può non essere ateo ma insieme non può restare ateo perché Cristo lo raggiunge sulla via come i discepoli di Emmaus e lo costringe a riconoscerlo.[5] Si tratta quindi – e Robinson lo ammette – di fare veramente il punto con la teologia dialettica, non solo svolgendo con coerenza radicale il suo presupposto della negatività costitutiva del rapporto natura e grazia, ragione e fede…, ma facendo di questa negatività la spinta indispensabile per il nuovo discorso teologico all'uomo nuovo e mettendo l'ateismo della ragione a fondazione della nuova affermazione di Dio, della nuova esperienza di Dio dell'uomo nuovo.

Questa nuova teologia della morte di Dio è la teologia della disfatta e della capitolazione di fronte alle negazioni del pensiero moderno da Feuerbach-Nietzsche fino ad Heidegger e Sartre. Le dimensioni di questa capitolazione sono state indicate dal Robinson con estremo realismo:[6]

1. *Dio è superfluo nella sfera intellettuale*, in quanto sia nella scienza sia nella filosofia non c'e più posto per Dio, in quanto cioè Dio è sfuggito totalmente alle prese dell'intelletto e nessuno sente più il bisogno di porre il problema di Dio.[7] Dio ha perso per l'uomo ogni intenzionalità.

2. *Dio è stato relegato nella sfera emozionale*, in quanto non solo l'uomo non sente più il bisogno di Dio o della religione, ma è convinto che questo riferimento gli è nocivo in un mondo che si è svuotato del sacro, ossia in un mondo la cui essenza, per dirla con Heidegger, è di «diventar mondo» (*Welt weltet*)… È il mondo secolarizzato, e «secolarizzazione significa che l'uomo deve accettare la responsabilità del proprio destino, senza cercare di scaricarlo sugli dèi, aspettando qualche provvidenza per aiuto o per illuminazione».[8]

3. *Dio è intollerabile sul piano morale*, e qui sembra che più che l'imperativo categorico di Kant (come il riferimento teoretico esigerebbe) o la radicalità della libertà esistenziale di Sartre, sia operante lo «scandalo del male». Così si afferma che «…un Dio che *causa* o permette la sofferenza di un solo bambino è moralmente insopportabile».[9] Da una parte oggi il male fisico e morale dilaga in forme e proporzioni finora sconosciute; dall'altra, è aumentata con il progresso della cultura e della scienza la sensibilità al dolore: così

---

[5] Lo stesso Robinson infatti nel saggio recente *The new Reformation*? cit. si domanda: «*Can a truly contemporary person not be an atheist?*». E risponde: «*There is no going back to the pre-secular view of the world, where God is always "there" to be brought in, run to, or blamed. Yet, in another sense, he may find that be cannot be an atheist, however much be would like to be. For on the Emmaus road, on the way back from the tomb, the risen Christ comes up with him and he knows himself constrained*», (p. 116).

[6] *The New Reformation?* cit., pp. 109 ss.

[7] *Ivi*, p. 108.

[8] *Ivi*, P. 110.

[9] *Ivi*, p. 113.

la tensione spezza l'arco dello spirito, e l'uomo preferisce rimanere solo con il dolore e con i propri problemi.

L'ateismo contemporaneo, che la teologia deve saper fronteggiare, non ha perciò un'origine uniforme, poiché la negazione nasce da sfere intenzionali diverse e disparate. Così da una parte la *Death-of-God Theology* angloamericana si limita a prendere atto di un dato di fatto, ossia ad accettare il «risultato» dell'inchiesta sul mondo contemporaneo (se ci è permesso esprimerci in questo stile giornalistico): tutte le sfere della vita e della cultura, a chiunque le consideri e da qualsiasi parte le consideri, mostrano non solo la «morte» ma l'assenza di Dio. Dio non interessa più nessuno.

Non si può certamente negare che qui siamo di fronte al fenomeno che è stato chiamato «secolarismo» o «secolarizzazione», nel senso che un po' alla volta nella cultura, nella vita, nella scienza, nella filosofia e nella stessa teologia… al nome di Dio è stata tolta ogni intenzionalità ovvero significanza e ora Dio rimane un nome vuoto, un semantema vacante. Cosi «secolarismo» è diventato un eufemismo per indicare la «mancanza» o assenza di Dio in tutta la sfera della coscienza. La teologia, se non vuol mancare al suo compito, deve andare alle radici di questo processo, o capovolgimento di situazione, nel quale si è passati da una dominanza del «sacro» sul profano al riconoscimento del diritto del profano accanto al sacro, fino all'invasione del profano nella sfera del sacro e all'estromissione del sacro stesso, del Vangelo, della religione in generale.[10] La teologia negativa contemporanea dà la colpa della perdita di Dio alla concezione tradizionale di Dio che si è rivelata insostenibile, e perciò, anche se ormai connaturata a un certo tipo di cultura e radicata nella nostra formazione, è solo più «un idolo». Così, si conclude, anche ciò che i nostri contemporanei rifiutano può essere questo idolo soltanto e non Dio come tale. Abbandonare quell'idea di Dio è allora il primo passo, da parte della teologia, per reintrodurre Dio nel mondo.

Sembra che il procedimento di questa «teologia negativa» o teologia del rinnovamento, che porta l'istanza della negatività a un livello o intensità intenzionale mai finora raggiunti nella tradizione occidentale, presenti due tappe o momenti: a) *la negatività stessa* come processo di catarsi dell'uomo per accostarsi a Dio, b) *la positività* assoluta di Dio stesso, che si rivela come il «fondo» nell'immanenza di Dio al mondo e all'uomo.

a) Il momento negativo esprime la liberazione raggiunta dall'uomo moderno – con un processo iniziato già nel secolo tredicesimo – da ogni strettoia metafisica ed esteriorità di fede ecclesiastica e quindi la compiutezza della sua libertà. Qui la guida è Bonhoeffer: «L'uomo ha così imparato ad affrontare qualsiasi problema, anche importante, senza far ricorso all'ipotesi dell'esistenza e dell'intervento di Dio». E questo non solo nella scienza, nell'arte e perfino nell'etica ma ormai, e in un modo sempre più chiaro, anche nelle questioni religiose: «È ormai evidente che tutto può andare avanti anche senza Dio». Il segno e la prova di questo è che più si insiste nelle prove dell'apologetica tradizionale, più si ottiene l'effetto contrario, di

---

[10] Ha fatto una storia sommaria di questo concetto e delle sue tappe H. LÜBBE, *Säkularisierung*, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Friburgo-Monaco 1965. L'A., d'accordo con Gogarten, propone la distinzione tra «secolarizzazione» e «secolarismo», nel senso che la prima è la «condizione» (*Bedingung*) e la «conseguenza» (*Folge*) della fede e può quindi facilitare la Chiesa nell'aggiornamento della sua forma visibile, mentre il secondo è il segno dell'affievolirsi della fede fino a una concezione dei mondo che non lascia alcun posto alla fede (pp. 119 ss.).

allontanare l'uomo moderno da Dio. L'uomo moderno è ormai consapevole di aver rotto i lacci dell'infanzia e di aver conseguito la propria maturità, è convinto di poter ormai fare da sé. Secondo Bonhoeffer, «…Dio stesso c'insegna che la nostra vita di uomini deve ormai proseguire come se egli non esistesse». E prosegue, compiacendosi di una terminologia dialettica sempre più paradossale: «Il Dio che ci fa vivere nel mondo, senza ricorrere a lui come ipotesi di lavoro, è il Dio di fronte al quale noi ci troviamo sempre. Davanti a Dio e con lui noi viviamo senza Dio. Dio ci permette di confinarlo fuori del mondo e questa è esattamente la via, l'unica via per la quale egli può essere con noi e aiutarci».[11] Una dialettica che è meno rivoluzionaria di quanto può sembrare a prima vista: non è difficile vedere che essa infatti resta fedele alla formula luterana del *Deus absconditus et revelatus* e ha la stessa drammaticità negativa di tensione del *simul iustus et peccator*.

b) Il momento positivo esprime la determinazione ontologica di Dio come la profondità (*depth, Tiefe*), al posto delle pseudo-determinazioni della trascendenza secondo la semantica tradizionale di Dio che è posto «al di fuori» o «al di sopra» del mondo e dell'uomo: al simbolismo puramente spaziale, estraneo alla realtà umana, si sostituisce il simbolismo psicologico. Qui la guida è Tillich, che spiega l'importanza del nuovo semantema: «*Profondità*, usata nel campo dello spirito, ha due significati: significa sia l'opposto di *superficiale*, sia l'opposto di *alto*. La verità e profonda e non superficiale; la sofferenza è profonda e non alta. Sia la luce della verità sia l'oscurità della speranza sono profonde. C'è una profondità in Dio e c'è una profondità dalla quale il salmista invoca Dio». Il senso ultimo di questa intenzionalità del divino, indicato come il fondamento, è inteso al limite estremo dell'immanenza mediante la dimensione preferita della profondità: «Il nome di questa profondità infinita è inesauribile, e fondamento di ogni essere è Dio. È questa profondità ciò che significa questa parola *Dio*. E se tale parola non ha per voi molto significato, traducetela e parlate della profondità della vostra vita, della sorgente del vostro essere, del vostro supremo interesse, di ciò che prendete sul serio senza riserve. Forse, per far questo, dovete dimenticare tutta la dottrina tradizionale di Dio, forse dovete dimenticarne perfino la stessa parola. Ma se sapete che Dio significa profondità, voi sapete abbastanza su di lui. Non potete chiamarvi ateo o miscredente. Non potete infatti pensare e dire: "La vita non ha profondità!, la vita è superficiale, l'Essere stesso è superficie soltanto". Se poteste dire questo con completa serietà voi sareste atei: altrimenti non lo siete. Colui che cerca di conoscere la profondità cerca di conoscere Dio».[12]

Secondo Tillich quindi, la profondità, benché sia una dimensione dello spazio, è insieme il «simbolo» della qualità dello spirito. Ciò porta alla definitiva *via positiva* come conclusione della via negativa.

Secondo questa dialettica teologica della negatività, bisogna decidersi a identificare Dio con la profondità, a intensificare al massimo la sua immanenza al mondo e a respingere con la massima fermezza l'idea di Dio come di ciò che è «al di sopra e al di là» di tutte le cose, ossia a liberarsi una buona volta dalla

---

[11] J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così cit*., p. 39.

[12] P. TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, New York 1948, pp. 53 e 57. Si tratta di un volume di prediche, e il testo riferito è preso dalla predica: *The Depth of Existence*, che ha per tema i testi biblici: 1 Cor. 2, 10 e Salmo 130, 1.

trascendenza e soprannaturalità in senso dualistico, perché pura esteriorità e perciò negazione di Dio. La concezione di Dio come profondità ha poi il vantaggio, secondo Tillich, di incontrarsi col «naturalismo monistico» di Julian Huxley secondo il quale non ha senso spiegare il mondo ricorrendo a un principio fuori al di sopra del mondo, cioè estraneo al mondo.

Tillich afferma che la teologia deve accettare questa critica del naturalismo al soprannaturalismo e precisa quale deve essere l'orientamento per il nuovo concetto di Dio: «Dio è il nome per [indicare] la forza e il senso della realtà. Egli non è identico alla totalità di tutte le cose. Nessuna filosofia e nessun mito ha mai affermato una simile assurdità. Ma egli è inteso come simbolo per l'unità, l'armonia e la potenza dell'essere. È il centro dinamico e creativo della realtà. L'espressione *deus sive natura*, usata da uomini come Scoto Eriugena e Spinoza, non afferma che Dio sia identico con la natura, ma significa piuttosto che Dio è la *natura naturans*, ossia la natura creativa e il fondamento creativo di ogni realtà naturale. Nel naturalismo moderno il contenuto religioso di queste affermazioni è pressoché scomparso, specialmente per quei naturalisti filosofeggianti i quali interpretano la natura nei termini di un materialismo meccanicistico».[13]

Si tratta invece di riprendere dal fondo il significato religioso del naturalismo, di ritornare alla «esperienza del sacro» ossia dell'apriori religioso con il quale resta garantita la «infinita distanza fra il Tutto delle cose finite dal loro fondamento infinito». È stata sempre in sostanza un'esperienza di questo tipo che ha ispirato e sostenuto i vari tipi della teologia classica: «Sia "l'essere-stesso" (Scolastica) o la "sostanza universale" (Spinoza) o L'identità di spirito e natura" (Schelling), o "l'aldilà della soggettività e dell' "oggettività" (James), o "l'universo" (Schleiermacher), o il "Tutto cosmico" (Hocking) o il "processo creativo dei valori" (Whitehead) o la "integrazione progressiva "(Wieman), o lo "Spirito assoluto" (Hegel) o la "persona cosmica" (Brightman) o, ognuno di questi concetti è basato sull'esperienza immediata di qualcosa di intimo nel valore e nell'essere di cui ognuno può prendere coscienza per intuizione».[14] A questa esperienza compete, secondo Tillich, che adotta qui la terminologia di Heidegger, il «carattere ec-statico», poiché si tratta di un'esperienza che «trascende» l'esperienza ordinaria: è data qui allora una trascendenza che ha ad un tempo carattere metafisico e sacrale.

È in questo apriori mistico (comune sia al naturalismo sia all'idealismo) che poi si inserisce il messaggio cristiano. Si può convenire che sia Bonhoeffer sia Tillich, ai quali si ispirano espressamente (come si è detto) i fautori della *Dealh-of-God Theology*, hanno toccato il momento cruciale della questione circa il rapporto affermazione-negazione, ragione-fede, natura-grazia… nella nuova posizione e prospettiva del problema teologico. Questo momento (di contatto, intuitivo con il sacro) si attua, almeno per Tillich, nel riferimento alla soggettività umana nel senso di «libertà finita»: la libertà infatti è una qualità che noi sperimentiamo direttamente soltanto in noi stessi. Pertanto l'idea di Dio (come fondamento) sostituisce la rappresentazione spaziale della trascendenza – intesa come «fuori» e «sopra» – con il concetto della libertà finita. La creatura è libera di volgersi a Dio e di separarsi da Dio, e la trascendenza divina si identifica allora con la libertà delle creature di separarsi dall'unità essenziale con il fondo creativo del suo essere: la verità di

[13] P. TILLICH, *Systematische Theologie*, Stoccarda 1958, parte II, pp. 12 s.

[14] P. TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago 1951, vol. I, p. 9.

siffatta libertà finita è anche un'esperienza, ed è questa esperienza che rende inammissibile il panteismo.[15] Non si poteva chiarire con maggiore pertinenza che il problema stesso di Dio prende rilevanza sul piano esistenziale mediante la scelta radicale della libertà. Ma Tillich unifica il piano metafisico con quello esistenziale.

Non v'è dubbio comunque che si tratta di una concezione fortemente suggestiva e si comprende anche la protesta dei suoi fautori di non voler affatto sostenere o proporre l'ateismo ma, tutt'al contrario, di voler mostrare l'unico modo efficace di superarlo: a questo deve servire il «metodo della negatività», portato al suo estremo, grazie al quale può sorgere l'affermazione del Dio vivente.

È possibile – dobbiamo domandarci ora – con un metodo negativo approdare a una conclusione positiva di Dio? Può una *Death-of-God Theology* convertirsi in un'affermazione dell'esistenza di Dio del tutto nuova e consistente, adatta all'uomo moderno? Il nocciolo della questione è nel rapporto coscienza-essere, ossia nel senso e nel dinamismo originario dell'intenzionalità. Non è propriamente – si badi bene – e anzitutto la tensione di *negatività-positività* ciò che decide il senso e l'esito del problema stesso: questa è una determinazione di riflessione del rapporto stesso, il quale nella sua forma originaria si pone come la tensione di *fondamento-fondato*, e di qui soltanto può prendere rilievo la problematica di Tillich e dei suoi seguaci. Essi infatti hanno preso come punto di partenza una situazione *di fatto*, quella della scomparsa e morte di Dio nella cultura e nella vita dell'uomo moderno addossando indiscriminatamente la pretesa morte di Dio a tutta la filosofia, a tutta la teologia dei secoli precedenti e trovando perfino giustificata e benefica l'opera demolitrice del pensiero moderno in questo campo. Ci si può domandare: è giusto, è ammissibile questo modo di procedere? O invece quella negatività che si prende come assunto non si farà avanti a presentare il conto per rendere definitiva la sconfitta dell'uomo in cerca del «fondamento» della verità e della giustizia? Procediamo con ordine anche se in modo sommario:

l. La «teologia negativa» non è una scoperta della teologia dialettica ma ha le sue radici nel pensiero platonico e pitagorico: il concetto infatti di "Dio ignoto" (a;gnwstoj qeo,j) è già presente nella trascendenza dell'Uno platonico; il termine poi comparare espressamente in Filone e ha libero corso nella letteratura neoplatonica (Albino, Proclo…) con un fiorire di termini come «incomprensibile» (avkatalh,ptoj), «indicibile» (a;rrhtoj), «ineffabile» (a;qatoj) «inaccessibile» (avdih,getoj) «inconoscibile» (avgnoou,menoj)…[16.] C'è certamente una soggettiva avgnwsi,a di Dio colpevole, quella connessa alla colpa; ma c'è anche la avgnwsi,a oggettiva, che è l'espressione metafisica della perfezione e trascendenza di Dio, alla quale corrisponde un modo particolare di conoscenza che è la *gnosi*. Si può dire allora che questa è una teologia negativa «di abbondanza», ossia per eccesso d'intelligibilità rispetto alle capacità finite del soggetto.

---

[15] ID., *Systematische Theologie* cit., p. 14.

[16] Cfr. lo studio magistrale di A.E. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Parigi 1954, pp. IX s., 1 ss., 92 ss., 130 s. – L'A. polemizza con la tesi di E. NORDEN (cfr. *Agnostos Theos*, Lipsia 1913), che la formula a;gnwstoj Qeo,j non solo è assente dalla letteratura greca, ma sarebbe contraria allo spirito greco.

2. Nella linea neoplatonica si svolge indubbiamente la teologia negativa cristiana che ha il punto di appoggio nel discorso di san Paolo all'Areopago (Atti 17, 23 ss.) nel quale l'Apostolo presenta appunto la gnosi e la rivelazione di Cristo come la soluzione richiesta alla inconoscibilità di Dio professata nella singolare epigrafe (VAgnw/stw| Qew/|) del ara ateniese. La penetrazione del neoplatonismo nella presentazione della dottrina cristiana e soprattutto della dialettica ternaria di Proclo, ha fatto della inconoscibilità di Dio uno dei cardini per esprimere la trascendenza della sua perfezione. Qui però la negatività non costituisce più il momento costitutivo ma quello mediano di «passaggio» all'affermazione esplicita della *superpositivi*tà della natura di Dio e delle sue perfezioni. Un segno – e forse uno stimolo di particolare efficacia – di tale progresso è l'interpretazione di Es. 3, 14 secondo la quale già i Padri greci, dopo Filone, vedevano nell'Essere, puro il costitutivo metafisico di Dio. Poiché il nostro intelletto è fatto per conoscere le essenze, ecco che Dio come *Esse ipsum* diventa per l'uomo inconoscibile. Il maestro per eccellenza della semantica divina nell'età patristica è il misterioso Dionigi Areopagita, il quale nel celebre trattato *De divinis nominibus* trae dal momento negativo il momento positivo dell'emergenza che è espresso con la particella super (u[per-) con uno scintillare compiaciuto di neo-logismi quali *supersubstantialis essentia* (u`perou,sioj u[parxij), *superdea Divinitas* (u`pe,rqeoj qeo,thj), *super bona bonitas* (u`pera,gaqoj avvgaqo,thj), *quae est super omnia identitas…*, *ineffabile. ignorantia… omnium… ablatio et super omnen positionem et ablationem*[17].

È questo, possiamo dire, l'agnosticismo positivo e la negatività chiarificante: lo stesso Pseudo Dionigi ha le frasi illuminanti che di Dio «…sono più vere le negazioni che non le affermazioni» e che «Dio è insieme di nessun nome (avvnw,numoj) e di molti nomi (polu,nomoj)». Nello stesso clima neoplatonico il *De causis* dichiarava: «*Causa prima superior est omni narratione*»,[18] secondo il principio della discesa o caduta verticale dell'effetto dalla causa e della trascendenza di questa su quello.

3. Sulla scia dello Pseudo Dionigi in questa linea è senza dubbio san. Tommaso, il quale accetta sempre lo schema procliano della dialettica dionisiana della conoscenza di Dio: *per causalitatem*, *per remotionem* (*negationem*), *per eminentiam*. Ma anche nel terzo momento, che dovrebbe essere il positivo di riflessione o di emergenza (*la zweite, reflektierte, wesentliche… Unmittelbarkeit* di Hegel!), predomina la negatività in senso superiore. Leggiamo infatti: «*Hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime proprie*».[19] Di qui la dichiarazione programmatica: «…*Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit sed potius*

---

[17] *De div. nom.* II, 4; PG III, 641 A. - Ma la trattazione tecnica è in I, 5-8, dove si legge l'espressione estrema di *superbonitatis superessentia* (u`pera,gaqo,thtoj u`peru,parxij) (*ivi*, 595 C). In questo capitolo Dionigi cita espressamente Es. 3, 14 (evgwv eivmi ov w[n), come il Nome che è fondamento dell'inconoscibilità *positiva di* Dio (ivi, 596 A; la citaz. ritorna anche in II, 1; *ivi*, 637 A).

[18] Cfr. O. BARDENHEWER, *Liber de Causis über das reine Gute*, Friburgo i. Br. 1882, pp. 69 s.

[19] *In lib. Dionysii De div. nom.* I, 3, a cura di Pera, Torino 1950, n. 83, p. 28 a.

quomodo non sit».[20] E la ragione è che l'oggetto adeguato dell'intelletto umano è l'*ens*, il concreto trascendentale, che è in sé sempre un contenuto finito, mentre Dio, poiché è l'*Esse subsistens*, è l'Atto puro infinito inafferrabile e incomprensibile: dagli enti finiti partecipanti dell'*esse* non possiamo conoscere l'*esse* impartecipato.[21] Introducendo questa dottrina, san. Tommaso non esita a fondere il neoplatonismo greco-cristiano e il neoplatonismo arabo con una formula stupenda dello Pseudo Dionigi: «*De Causa prima hoc est quod potissime scire possumus: quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. Ille enim perfectissime Deum cognoscit qui hoc de Ipso tenet: quod quidquid cogitari vel dici de Eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dionysius dicit in I Mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de Eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem*».[22]

È nelle dottrine essenzialiste della Scolastica e del pensiero moderno che ha potuto nascere la presunzione di conoscere «propriamente» Dio come la Vita, la Verità, la Bontà… assolute e la totalità di tali perfezioni, non nella metafisica tomistica dell'emergenza dell'*esse* come costitutivo dell'essenza di Dio, il quale perciò non ha essenza.

Se l'avvio alla *Death-of-God Theology* è stato sopraffatto dal richiamo di Tillich al fondamento del l'essere e alla concezione di Dio come fondamento dell'essere, il richiamo alla metafisica tomistica, che dà il primato all'atto di essere sull'essenza, chiarisce più di ogni altra cosa il significato dialettico della negatività nella conoscenza di Dio. Tillich infatti critica energicamente l'essenzialismo del Nominalismo che concepisce l'essere «come la astrazione suprema» (*als die höchste Abstraktion*), come il genere dei generi. A suo avviso, nel concetto di essere entra in gioco l'esperienza dell'opposizione di essere e non essere, e pertanto l'essere può essere descritto come la «forza dell'essere» (*Macht des Seins*) che contrasta il passaggio nel nulla. Così la parola «essere», presa nel'astrazione, è il più vuoto di tutti i concetti ed è il più compiuto e significativo di tutti i concetti quando è compreso come la forza dell'essere in tutto ciò che ha l'essere. Dice egregiamente Tillich che nessuna filosofia e nessuna teologia possono soffocare questo concetto di essere, poiché Dio ed essere sono inseparabili, essendo Dio niente altro che l'Essere stesso (*Sein-Selbst*) nel senso della energia di essere, ossia della forza di vincere il non essere. E fa bene Tillich a diffidare quelle pseudofenomenologie teologiche della *Ich-Du-Beziehung*, che pretendono inserire il rapporto uomo-Dio ignorando il fondamento dell'essere.

---

[20] *In* I *Sent*. 2, I, 3 ad 2. Cfr. anche: C. *Gent*, III, 39, 49 e passim. S. Th. I, 3, divisio quaest.: «…*quia de Deo non possuus scire quid sit, sed quid non sit*».

[21] «*Ens finitum est objecitum cognitionis finitae. Deus ergo cum sit infinitus, excedit omnem substantiam finitam, praehabens in se fines omnium; et, per consequens est separatus ab omni cognitione, in quantum omnen cognitionem creaturae excedit, ut a nulla comprehendi potest*» (*In lib. Dion. De div. nom*. I, 2, cit., n. 75, p. 22 b. Cfr. anche II 4, n. 180; *In lib. De causis*, 6, a cura di Pera, nn. 174-175, pp. 46 s.).

[22] *In lib. De causis*, 6, cit., n. 160. Cfr. *S. Th*, I, 12, 13 ad 1. (Il testo di Dionigi dev'essere: *De mystica theologia*, 1, 3; PG III, 1001 A).

Ma lo stesso Tillich lascia perplessi quando afferma che l'essere, scoperto da Parmenide in Occidente e dall'indiano Sankara in Oriente, è stato subito smarrito per essere discoperto solo ai giorni nostri dai filosofi dell'esistenza come Heidegger e Marcel.[23] È chiaro che Tillich, come Bultmann e a suo modo anche Bonhoeffer,[24] resta prigioniero dell'eone heideggeriano e ricade perciò nelle spire della negatività del principio di immanenza. Ritorna infatti nell'opera di Tillich, come in quella di Heidegger, l'esigenza dell'essere e il richiamo alla dialettica di essere-non essere come fondamento e struttura della verità: ma di quale essere ossia di quale «energia» (*Macht*) o atto si parla? Ossia, qual è la direzione intenzionale del fondamento del rapporto? La risposta, sia per Heidegger sia anche per Tillich, non ammette dubbi: il rapporto si costituisce a partire dalla trascendentalità del soggetto.

Questa trascendentalità è il *Dasein*, una trascendentalità di finitezza che in Heidegger viene espressa come rapporto al mondo storico indeterminato e in Tillich è il rapporto al mondo storico determinato dall'evento religioso rivelato. La differenza fra le due concezioni è che mentre per Heidegger il rapporto che è l'esistenza si attua sempre in progetti finiti, per Tillich e per tutta la teologia dialettica rimane teso e sospeso alla dialettica di essere-non essere, di Tutto e Nulla. Infatti è in questo contesto che Tillich prospetta un «Dio sopra-personale», di un «Dio al di sopra del Dio del teismo», perché è un Dio la cui affermazione sorge dal dubbio radicale che sta a base del pensiero moderno. In questa situazione, confessa lo stesso Tillich, si dilegua il Dio del linguaggio ecclesiastico. Ma una cosa rimane: l'impegno del dubbio nel quale ancora è affermato il senso nell'insignificanza. La fonte di quest'affermazione di senso nell'insignificanza, della certezza nel dubbio, non è il Dio del teismo tradizionale ma il «Dio al di sopra di Dio», la forza dell'essere che opera anche in coloro che non hanno per essa un nome, che non hanno neppure il Nome di Dio. È una risposta per gli uomini i quali aspirano a un messaggio all'interno della loro «esperienza del nulla» nella rottura del loro coraggio di essere.[25] È chiaro: questa teologia dialettica è la trasposizione nella sfera della coscienza religiosa dell'esistenza come libertà di essere librata sul nulla.

Quel che si può dire di questa concezione è che essa interpreta in modo profondo e affascinante quel che può significare l'esperienza religiosa e l'istanza teologica a partite *dall'Ich denke überhaupt* come luogo proprio del rivelarsi del nulla: è sul fondamento di questo Nulla che si prospetta il «salto» della fede e s'impone il «coraggio di essere». Semplificando, certamente, ma anche riportando la semantica tillichiana alla sua autentica matrice hegeliana e heideggeriana, possiamo dire che questo coraggio di essere corrisponde al *Sein* come la *Geworfenheit* dell'*Inder-Welt-sein* di Heidegger. Questo a sua volta deriva direttamente dall'identità hegeliana di Essere e Nulla, dall'affermazione che «…il Nulla è il niente dell'essente e così è

---

[23] Cfr. *Systematische Teologie* cit., p. 17.

[24] Cf. D. BONHOEFFER, *Akt und Sein*, Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systernatischen Theologie, ed. *3*, Monaco 1964, spec. pp. 37 ss.: *Der ontologische Versuch*.

[25] *Systematische Theologie* cit., parte II, p. 19. Tillich rimanda a questo proposito al vol. *The courage to be* (New Haven 1953) nel quale analizza, sul fondamento dell'angoscia e della disperazione, il significato della fede appunto come «coraggio di essere».

l'Essere sperimentato a partire dall'essente», che il Nulla è la differenza ontologica fra l'Essere e l'essente[26] – e ciò porta agli antipodi del principio base di Parmenide che «l'essere è e il non essere non è»,[27] qualsiasi cosa ne dica la filosofia dell'indiano Sankara che non conosco. L'accordo di Heidegger con Hegel non è nella formula logica dell'identità ma nel suo significato reale: essere e nulla coincidono non a motivo della loro indeterminatezza e immediatezza ma perché per Heidegger l'essere stesso è per essenza finito.[28] E perché? Per la semplice ragione che dopo Kant l'essere non può darsi che sullo sfondo di spazio e tempo, ossia che l'intenzionalità coincide con la nostra situazione nella *Welt* che ci circonda come natura e storia: l'Assoluto hegeliano è un *deus ex machina*. Questa è la concezione radicale dell'immanenza moderna più che di Hegel, che afferma la corrispondenza e appartenenza diretta di essere-nulla-verità-esistenza-libertà… E in questa medesima sfera trova il suo *locus intentionalis* anche la teologia di Tillich, che è teologia dell'immanenza in senso radicale.

E dal principio dell'immanenza procede per caduta inevitabile la morte di Dio, poiché l'essenza dell'immanenza moderna è la negatività costitutiva intesa come negazione dell'immediatezza dell'essere e quindi come mediazione essenziale dell'essere da parte della coscienza. E allora l'atto o energia (*Macht*) di cui parla Tillich è atto di coscienza, impegno e decisione della libertà come esistenza. E Dio a cui si rapporta questa negatività e decisione è il fondo ultimo (*Ground*) che non ha nome né qualità né struttura,[29] che non è persona ma sopra-personale e «Dio al di là del Dio del teismo». È il Dio a cui si dovrebbe arrivare, secondo la *Death-of-God Theology*, dopo il superamento dell'antitesi ormai logora di teismo-ateismo. Tillich per parte sua si scusa di dover ricorrere a una terminologia ispirata al panteismo e alla mistica: ma l'inciampo non è qui, come si è visto chiarendo il senso trascendente della teologia negativa classica e cristiana, ma nell'assunzione di quella negatività costitutiva del *cogito* moderno che ha portato con la sua caduta inevitabile alla finitezza dell'essere[30] e con ciò all'ateismo positivo della civiltà della tecnica in cui viviamo.

Allora possiamo concludere che le ragioni per cui l'uomo moderno non è più in grado di comprendere il senso della teologia tradizionale, e quindi il perché questi nega ogni senso alla trascendenza e si rifiuta alle dimensioni soprannaturali della fede e della grazia, è dovuta certamente, come afferma Robinson e la *Death-of-God Theology*, al fatto che questi termini – dopo l'espulsione della metafisica – han perduto per lui ogni senso. Ma il teologo non deve limitarsi a constatare il fatto: egli deve domandarsi il perché della catastrofe e il come l'ago dello spirito ha cambiato in questi ultimi tempi radicalmente

---

[26] *Vom Wesen des Grundes* cit., p. 5. E per l'accordo di fondo di Heidegger con Hegel, cfr.: *Was ist Metaphysik?* cit., p. 36.

[27] Fr. 28 B 6, 21-22; Diels I, 232.

[28] *Vom Wesen des Grundes cit*., P. 50.

[29] Dio come *Ungrund-Urgrund* – ma in un contesto completamente opposto – è dottrina di J. Böhme, tua risale alla mistica medievale della *scintilla animae* di Eckhart e Tauler: è in questo *fundus animae* che si incontrano Dio e l'uomo e le anime dei santi fra loro (cfr. H HOF, *Scintilla animae*, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie, Lund-Bonn 1952, spec. pp. 161 *ss*.: *Scintilla animae als Ort de, Gottesgeburt*).

[30] Cfr.C. FABRO, *Introdiuzione all'ateismo moderno*, ed. 2, Roma 1969, spec. c. VIII.

direzione: dall'infinito al finito, da Dio al mondo…, fino a definire la propria realtà come «essere-nel-mondo», che è la formula precisa dell'ateismo costitutivo. La risposta è possibile unicamente col riportarsi alla *Diremtion* originaria, alla costituzione originaria del rapporto essere-pensiero in cui consiste la riduzione (e illuminazione, *Lichtung*) del fondamento: il pensiero classico-cristiano e la filosofia moderna si trovano su questo esattamente agli antipodi: per quello, l'essere fonda il pensiero; per questa, è il pensiero, in generale (*Bewusstsein, Ich denke überhaupt*) che fonda l'essere, così che per il realismo l'essere attua e muove e guida la coscienza mentre per l'immanentismo è la coscienza con le sue strutture a rendere possibile l'apparire dell'essere e delle sue strutture, le quali non possono essere che strutture di coscienza perché trovate a partire dalla coscienza, ossia sul fondamento di quella esperienza del nulla di essere che è chiamata a fondare il nuovo tipo di trascendenza, agli antipodi di quella classica.

È chiaro che la *Death-of-God Theology* è un fenomeno proprio della teologia protestante, che ha perso due volte – e in modo antitetico! – il contatto con la teologia classica: prima con il principio luterano della *sola fides*, librata in se stessa come negazione di ogni rapporto con la ragione che ha lasciato la coscienza sola con la Parola rivelata, e poi con il principio moderno della coscienza, il quale – come ha affermato Hegel – ha portato a compimento l'opera iniziata da Lutero.[31] Come la prima immanenza ha portato allo svincolamento dall'autorità visibile nella sfera della fede, così la seconda si è approfondita nella riduzione dell'essere in generale alla spontaneità del soggetto. Così va perduto il logo teoretico, e il *cogito* – come ha rilevato Heidegger dopo Fichte e Scbelling – diventa *volo*, che è *Wille zur Macht*, il quale non rimanda che a se stesso.[32]

Su questa base non vi è dubbio che l'ateismo è inevitabile, è l'unica conclusione coerente. Con una formula tecnica si può mostrare che il principio moderno di immanenza è intrinsecamente ateo in quanto coincide con l'affermazione radicale dell'io come fondamento e coinvolge perciò per contraccolpo l'espulsione radicale di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza. In altre parole e con una formula più tecnica, si vuol dire che l'essenza del principio moderno di autonomia dell'io, in quanto è la posizione dell'immanenza riferita all'essere, è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza (in senso classico!) riferita al conoscere in cui consiste a un tempo la prima valenza della libertà e il primo passo del teismo classico nel suo significato fondamentale. Così alla trascendenza di Dio, come emergenza dell'*Esse ipsum*, è stata sostituita la trascendenza del *Dasein* come proiettarsi del *Wille* dell'uomo nel mondo; alla negatività distintiva dell'emergenza inesauribile e inaccessibile della perfezione divina (a;gnwstoj ϑeo,j) è seguita la negatività dell'io il quale, dopo la caduta dello pseudo Assoluto idealista, è ritornato completamente nel fondamento del Nulla e ha fatto del Nulla il fondamento della

---

[31] «*Was Luther als Glaube im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im* BEGRIFFE *zu fassen, und so in der Gegentwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist*» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, ed. 4, a cura di Jo. Hoffmeister, Amburgo 1955, p. 17).

[32] «*Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben*: GRUNDLOSIGKEIT, *Ewigkeit, Unabhängigkeit von dieser Zeit Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden*» (SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S.W. Abt. I, Bd. 7, p. 350).

finitezza dell'essere secondo l'analisi del *Dasein* di Heidegger e Sartre. Là la teologia è negativa, perché l'intelletto partendo dall'ente sale all'atto di essere e avverte che Dio si presenta come l'atto puro di essere «al di là» di ogni proporzione e comprensione finita; qui la teologia è negativa, perché la coscienza partendo dal nulla dell'ente avanza sprofondandosi nell'identità tra essere e nulla in quanto – avverte Heidegger – l'essere dell'ente è essenzialmente finito. Il semantema ente-essere è significante allora solo per la presenza del mondo, perché dopo il *cogito* esso è *Bewusstsein* del mondo.

La formula estrema dell'immanenza (che è insieme l'espressione pura dell'ateismo antropologico costitutivo) è semanticamente e apparentemente capovolta rispetto alla formula dell'idealismo tradizionale: questo diceva che «un aldilà della coscienza è del tutto impensabile»; quello – e proprio portando all'estrema coerenza quella stessa formula – afferma che «un aldilà del mondo è impensabile». Lo stesso io non ha senso che come «rapporto al mondo», ossia come il vuoto che è continuamente attraversato dalle linee operative, ovvero dai plessi intenzionali di questo rapporto.[33] Per questo si può riconoscere che oggi la filosofia moderna ha compiuto l'arco intero del suo sviluppo con la rivelazione del «nulla attivo» (*das nichtende Nichts*) che si presenta come essenza del *cogito* e della libertà che lo costituisce.

Questa libertà allora, in quanto è essenzialmente intenzionata dal finito, non può in alcun modo permettere il passo all'Infinito, anzi non può neppure porre il problema della scelta dell'Assoluto: ogni pretesa in questo senso da Cartesio, a Kant, a Hegel… fino a Jaspers, Heidegger, Tillich, Bultmann e ai fautori della *Death-of-God Theology* è un'impresa disperata e senza senso. Se il nulla è costitutivo della intenzionalità della coscienza e perciò della libertà, ogni attività di questa si esaurisce nel passare da finito a finito, come da nulla a nulla nel dileguarsi continuo della temporalità. E se si può capire che questo passare da finito a finito «insiste» sul nulla e comporta perciò di volta in volta una «scelta» e un «salto» – perché il particolare finito è ridotto dal nulla a nulla e giace perciò nell'indifferenza – non si può assolutamente capire su questo fondamento il «salto» della libertà che è la scelta dell'Assoluto. Una volta che è la libertà stessa posta come fondamento intenzionante, essa non può scegliere che se stessa e fare del proprio nulla la verità intenzionata per lasciarsi essere nel mondo che rimbalza nello stesso nulla che la attraversa da parte a parte.[34] La teologia, come la filosofia, si fa anzitutto con la coerenza, non con i *pia desideria*: ora la coerenza, per il principio moderno d'immanenza, sta dalla parte dell'ateismo, e non di un ateismo qualsiasi ma di quello che esprime la curvatura essenziale dello spirito sul nulla che sta al fondo del finito nel suo dileguarsi all'infinito.

Conclusione: il progetto della *Death-of-God Theology* di ritrovare Dio accettando dal pensiero e dal mondo contemporaneo la piattaforma della negazione di Dio è illusorio e impossibile, è un «progetto di

---

[33] Con perfetta coerenza Sartre può perciò scrivere: «Il primo passo di una filosofia deve essere quello di espellere le cose della coscienza e ristabilire il vero rapporto di questa con il mondo, cioè che la coscienza è coscienza posizionale del mondo. Ogni coscienza è posizionale in quanto si trascende per attingere un oggetto e si esaurisce in questa posizione» (*L'Essere e il Nulla*, trad. it., ed. 2, Milano 1972, p. 16).

[34] Sartre è deciso a espellere anche la positività apparente del *Sein* hegeliano. Ma erra ancora Sartre quando qui abbandona la priorità hegeliana (logica soltanto!) dell'essere sul non essere, quando pretende fondare il nulla sull'essere con la formula: «Non vi è non essere che alla superficie dell'essere» (*ivi*, p. 52).

disperazione» fondato sulla pretesa di poter risuscitare tornando al veleno che ha dato la morte. Se si vuol dire che questo tipo di teologia può avere qualche efficacia apologetica per suscitare l'interesse ai problemi religiosi in certi ambienti meno sensibili alle questioni di fondo, questo è questione di gusti e di circostanze: ma si tratta di un metodo privo di qualsiasi consistenza sia teologica sia speculativa.

La «morte di Dio» nella filosofia moderna e nella teologia contemporanea è semplicemente la conclusione logica del principio di immanenza, che è un principio in sé senza senso, privo di qualsiasi intenzionalità, perché il nulla, di cui è plasmata la coscienza, non può che attirare nel nulla la coscienza stessa dopo ogni sua sortita. Anzi, non si comprende come, a partire dal *cogito-volo* vuoto, la coscienza possa mai uscire e darsi un «mondo»: il mondo diventa allora un aggressore esterno che tuttavia non si capisce come possa strapparla a quel nulla costitutivo. Cosi per una coscienza che è un «essere per la morte» (*Sein zum Tode*) tutto deve sfumare in rapporti occasionali e inconsistenti, qualora ancora si possa parlare di rapporti in siffatta concezione: essa passa, come si è visto, in Tillich, Bonhoeffer e nella nuova teologia negativa (la quale come ha perduto la trascendenza di Dio tanto meno può dare un senso alla formula nicena dell'Incarnazione).

Posto il principio del trascendentale, ossia della coscienza fondante come negatività, l'unica conseguenza è l'impossibilità di agganciare l'essere e di rapportarsi all'essere: tutto dovrebbe ridursi al «puro stare a vedere» (*il rein zusehen di Hegel*) e all'«essere» come un puro aspettare la morte o lasciarsi morire (che è il senso del *Sein zum Tode* di Heidegger). Ma ha un senso la libertà definita come «essere per la morte»? Può avere senso – e questo vale per i teologi heideggeriani – una «definizione» dell'essere dell'uomo limitata dal mondo?[35] Che senso può avere l'eone Adamo-Cristo come caduta e redenzione nell'immanenza del tempo?[36]

3.

SECOLARIZZAZIONE E TEOLOGIA

[35] «In rapporto a me solo, io perdo la mia realtà, il che significa che muoio. La definizione di Heidegger, secondo la quale l'esistenza è un *essente* che si comporta in rapporto a un *essere*, non si applica dunque che all'uomo decaduto, e solamente nella misura in cui questi ha già dilapidato la propria esistenza. Ovviamente si dirà anche che questo uomo raggiunge nella morte, e solamente nella morte, il suo essere autentico; ma questo essere autentico (noi potremmo anche dire "questa realtà") non e esattamente l'essere della sua esistenza specificamente umana, l'essere autentico della creatura a immagine di Dio» (E REISNER, *Der Dämon und sein Bild*, trad. franc., Parigi 1961, p. 93).

[36] Noi abbiamo presentato soprattutto il pensiero di Tillich e di Bonhoeffer a cui si è ispirato più direttamente Robinson, ma la diagnosi può applicarsi in sostanza ugualmente agli altri fautori della *Death-of-God Theology*, come J. Hromadka di Praga, con il gruppo dei teologi della C.F.K. (cfr. R. GERHARDSON, *Christen und Kommunisten*, Gütersloh 1966, pp. 29 ss.) e il folto gruppo angloamericano, i cui scritti (dai titoli a volte fantastici) forniscono una verifica della diagnosi da noi fatta. I principali ci sembrano: P.M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York-Londra 1966; G. VAHANIAN, *The Death of God*, New York 1966; ID., *No Other God*, New York 1966; T.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia 1966; K. HAMILTON, *Revolt against Heaven* Grand Rapids 1965; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York 1966; L. DEWART, *The Future of Belief*, New York 1966.

Le seguenti note intendono unicamente delineare le radici speculative delle varie teorie e concezioni nella teologia contemporanea, protestante e cattolica, della secolarizzazione che considero sullo stesso piano della demitizzazione, della «svolta antropologica» e della stessa «morte di Dio».

Secolarizzazione, secolarismo e laicismo possono essere presi per sinonimi i quali si fondono e trovano la loro giustificazione tematica nel termine comune che li raccoglie: l'umanesimo.[1] La differenza tra la situazione attuale e quella dell'umanesimo paganeggiante del Quattrocento – e poi il deismo e l'illuminismo del Settecento e infine l'umanesimo radicale di Feuerbach che taglia alla radice la pseudo teologia dell'immanenza moderna – è che oggi la teologia stessa dell'area protestante, almeno in alcune sue forme di avanguardia, sembra passata nelle file dell'avversario per giustificare le proprie tesi e le proprie pretese nella demolizione del sacro. Si tratta ormai di un fatto acquisito, almeno per la teologia protestante, sotto la pressione soprattutto della teologia dialettica, e specialmente nella linea di Bultmann e Bonhoeffer.[2] Così la secolarizzazione è diventata l'evento teologico – l'eone – del nostro tempo, come già l'ateismo di cui costituisce il risvolto e l'effetto a un tempo.

Dal punto di vista della teologia protestante, soprattutto del luteranesimo ortodosso, non si tratta forse che di un «andate a fondo» (*zugrundegeben*) del fondamento: la secolarizzazione è la conseguenza inevitabile dell'opposizione-repulsione di fede e ragione, di natura e grazia… affermata da Lutero come l'essenza del suo distacco dalla matrice della tradizione cattolica. *Secolarizzazione*, in questo senso, comporta la rimozione di ogni intercapedine o superficie di contatto e connessione tra i due mondi accessibili alla libertà umana: se non che la teologia luterana di stretta osservanza negava questa libertà all'uomo naturale e affidava alla sola fede e giustificazione estrinseca la possibilità di salvezza del credente. Oggi la situazione sembra capovolta: essa si è dilatata e ha invaso, l'altra faccia o possibilità dell'anima, cioè quella della fede e della grazia, la quale riconosce e accetta nel suo stesso àmbito il vuoto e la negazione radicale di Dio e del sacro professata dall'umanesimo e ora dall'ateismo contemporaneo. Si riconosce, cioè, nelle forme più esplicite e patenti, che all'uomo tocca pensare l'uomo e che solo l'uomo può pensare all'uomo, provvedere all'uomo e impegnarsi per salvare l'uomo: la verità dell'essere va intesa come reduplicazione dell'uomo. Si afferma perciò e si proclama, quasi per un ritorno al manicheismo, che la natura e la ragione non possono attuarsi che nel fondamento della negazione e della negatività, come atto del peccato.

---

[1] Fra i teologi protestanti contemporanei più impegnati allo studio della secolarizzazione va segnalato F. GOGARTEN, *Die Frage nach Gott*, Eine Vorlesung, Tubinga 1968 (spec. c. II, *Die säkularisierte Welt*). Scopo del presente capitolo è soltanto di rintracciare la linea maestra e le origini ultime – nella confluenza del soggettivismo luterano e kantiano-idealistico – della secolarizzazione, non di esporre il pulviscolo dei fautori della teologia della morte di Dio nel mondo contemporaneo.

[2] Cfr. l'esposizione di questa genesi teologica (la prima in Italia, se non m'inganno, sotto questo profilo) della secolarizzazione, nel nostro: *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 383-462. Dal punto di vista protestante la trattazione più informata ci sembra quella di H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, parte I: *Prinzipienlebre*, ed. 3, Tubinga 1965, spec. pp. 1980 ss., 2170 ss.

A questo modo viene sconfessata non solo, la tradizione della teologia cattolica sulla dimostrabilità diretta dei *praeambula fidei* – la libertà, l'immortalità e soprattutto l'esistenza di Dio – ma anche la tradizione deistico-illuministica della *theologia naturalis* della Scolastica protestante, particolarmente del diciassettesimo secolo, che fu continuata e approfondita nell'ambiguità del *cogito* moderno, e dell'*Ich denke überhaupt* soprattutto dall'idealismo moderno secondo il quale – specialmente in Hegel – l'elevarsi al punto di vista speculativo (*la Erhebung zum spekulativen Standpunkt*) coincide con la celebrazione della realtà di Dio. Il fiorire delle «teologie naturali», delle filosofie illuministiche,[3] centrate sugli argomenti fisico-teologici e morali, e delle filosofie della storia delle scuole idealistiche costituisce la grande pausa – se tale può dirsi – dell'avanzare decisivo dell'ateismo e con esso della secolarizzazione, che è l'umanesimo radicale dell'uomo dell'èra atomica.

Una situazione così radicale come la secolarizzazione affonda le radici in tutte le direzioni intenzionali dello spirito, non solo nella filosofia moderna e nella teologia della Riforma, specie luterana, ma, e con pari forza, nella scienza e soprattutto nella politica: radici esistenziali, ossia di comportamento e destino della libertà. È stato soprattutto Machiavelli, con la dissociazione fra moralità e politica, a dare concretezza alla dissociazione nominalistica fra libertà e ragione e fra libertà e religione; non a caso Campanella nell'*Atheismus triumphatus*[4] attacca Machiavelli come «padre dell'ateismo» moderno: risulta ormai che i *Freethinkers* del deismo inglese e specialmente gli atei italiani e francesi del secolo, sedicesimo-diciassettesimo – che tanto preoccupavano il buon P. Mersenne e i gesuiti del *Journal de Trevoux* – si ispiravano al terribile segretario fiorentino.[5] Altra fonte o pretesto antropologico per la secolarizzazione è diventata, in particolare a partire da Galileo, la scienza sperimentale: in essa l'uomo attua la propria creatività, ossia la possibilità che egli viene discoprendo di intervenire nei fenomeni del cosmo, quindi la capacità di assoggettarsi la natura per l'attuazione di un «mondo» non più semplicemente dato nell'esperienza immediata, ma creato dalla sua ricerca e commisurato ai suoi progetti. L'intensità dell'interferenza dell'uomo nella natura e, più espressamente, della sua partecipazione diretta alla variazione e ristrutturazione del corso dei fenomeni, è misurata dalla tecnica moderna che si incrocia con la scienza in uno scambio pressoché illimitato di possibilità.

L'effetto è stato quello che forse già avevano previsto la sinistra hegeliana e poi il positivismo materialistico e neokantiano, della prima e seconda metà del secolo scorso, ma la situazione odierna di rifiuto

---

[3] Dal punto di vista teologico cfr. soprattutto i seguenti studi: E. WEBER, *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxlutherische Dogmatik*, Lipsia 1908, spec. pp. 75 ss.; F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Vienna-Monaco, 1961, pp. 91 SS.; W. PIHLIPP, *Das Werden der Aufklärung in Teologie-geschichtlicher Sicht*, Gottinga 1957 (fondamentale per la ricchezza d'infotmazione); H. LIEBING, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tubinga 1961, spec. pp. 93 ss. (Usus philosophiae theologicus); H. J. KRÜGER, *Theologie und Aufklärung*, Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel, Stoccarda 1966. Sempre fondarnentale: H. E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie, Rationalisimus*, ed. 2, parte III, Gutersloh 1937 (rist. anastatica 1967).

[4] Ed. di Parigi 1636 (cfr. Appendice, pp. 226 ss.). Sulla confutazione di Machiavelli da parte di Campanella, cfr. spec. N. BADALONI, *Tommaso Campanella*, Milano 1965, pp. 266 ss.

[5] Su questi movimenti di dissoluzione dell'idea di Dio e della trascendenza, cfr. *Introduzione all'ateismo moderno* cit., I, pp, 111 ss., 119 ss., 234 ss.

del sacro ha superato, come si diceva all'inizio, ogni previsione. E questo ci permette di accostarci a una definizione approssimativa della secolarizzazione e dell'uomo secolare. Non si tratta più, infatti, della semplice *distinzione* classica di sacro e profano, di religioso (la *Geistlichkeit*) e laico nella sfera fenomenologico-ontica, sociale, teologica, giuridica… ma (così si vuole almeno!) della stessa sfera ontologica, ossia dell'attuarsi dell'essere dell'uomo. Si tratta cioè che l'uomo per essere uomo deve dichiarare e sopprimere come inautentiche tutte le dimensioni metafisiche, religiose e teologiche: e questo è il secolarismo filosofico e laico. La secolarizzazione teologica, come si vedrà subito, intensifica questa negazione approfondendo la negatività all'interno della coscienza religiosa, ovvero interpretando l'essenza o intenzionalità della religione come negatività che si dilata in tutte le sfere del sacro e concependo l'atto di fede essenzialmente come negazione di ogni assimilazione positiva della fede e della grazia, una negazione perciò che diventa il mediante costitutivo universale della salvezza.

Lo svuotamento della metafisica.

Le origini filosofiche della secolarizzazione non sono difficili a scoprire poiché appartengono, nel loro sorgere almeno, all'instaurarsi nell'Occidente dello stesso logo filosofico: i processi di ateismo e di *asébeia* nell'antichità continuati poi in tutte le epoche, sia prima sia dopo la comparsa del cristianesimo, indicano le tappe di questa corrosione esercitata dalla filosofia all'interno della coscienza religiosa. L'essenza di questa corrosione, che con l'avvento del *cogito* moderno ha assunto una spinta a carattere irreversibile, è riscontrabile nella posizione del *cogito* stesso come atto esclusivo di libertà e nell'interpretazione della trascendenza unicamente come «mondo» e mondanità. Atto e oggetto definiti mediante la libertà dell'uomo che si attua come rapporto al mondo: scienza, arte, politica… Così l'*homo humanus* prende il posto dell'*homo divinus* e dell'Uomo-Dio: l'irreversibilità di tale posizione, che ormai si è arroccata su tutti i versanti dello spirito, sta nel fatto che l'*homo humanus* non poteva stare semplicemente in sé in una vuota contemplazione egocentrica, ma si è tutto proiettato nel mondo con la scienza e con la politica. La radice della secolarizzazione è quindi nello sprofondarsi inarrestabile dell'uomo nel mondo, nel riconoscersi proprio dell'*homo humanus* come *homo mundanus* l'essere dell'uomo come *essere in-e-per il mondo.*

Limitiamoci al momento ultimo e decisivo per l'affermarsi del *secolarismo* – come *destructio fide*i et *theologiae* – che è il passaggio dall'idealismo trascendentale all'antropologia della sinistra hegeliana, seguita dalla fenomenologia, dal neopositivismo, dal marxismo, dall'esistenzialismo di sinistra, ecc. È stato affermato da qualcuno che il pensiero dei capiscuola dell'idealismo trascendentale (Fichte, Schelling, Hegel) aveva incontrato, nel suo formarsi, i grandi mistici soprattutto della tradizione tedesca: dal pietismo di Bengel, Oetinger, Zinzendorf, M. Claudius, fino a Maestro Eckhart.[6] È qui che oggi si pone per noi il

[6] E. VON BRACKEN, *Meister Eckharl und Fichte*, Würzburg 1943, spec. pp. 408 ss.

problema decisivo.[7] Ogni mistica autentica non può crescere che da una condotta di vita religiosa radicale, da un donarsi schietto e totale dell'uomo a Dio, che è caratterizzato dalla preghiera, meditazione, contemplazione, ascesi e soprattutto dalla continua vita in Dio e con Dio mediante la frequenza della sua Parola e dei sacramenti. E dalla storia sappiamo che tutti i mistici autentici hanno condotto una vita di umiltà e raccoglimento nella completa dedizione a Dio. Ebbene, l'idealismo ha assunto la mistica per svuotarla dal suo fondo stesso capovolgendone l'asse intenzionale, ossia l'ha dissolta all'interno della coscienza: con termini tecnici, l'ha secolarizzata.

La secolarizzazione teologica.

Si è voluto, a questo proposito, riconoscere e affermare delle distinzioni nel comportamento di Fichte, Schelling ed Hegel, ma nel fondo il loro pensiero si incontra e si consolida nella corsa alla coerenza della negatività del *cogito* come *Wille zur Mach, Wille zum Willen*,[8] secondo la diagnosi di Heidegger. Fichte credeva di poter realizzare mediante un semplice atto di pensiero razionale ciò che Eckhart aveva sperimentato come la forma più elevata della grazia. Ma ciò che Eckhart formulava con ardimento paradossale come un'esperienza eccezionale – quella che poi il discepolo Taulero indicherà come esperienza del *fundus animae* –, in cui l'anima attinge in modo ineffabile la presenza salvifica e beatifica di Dio, per Fichte diventa una condizione normale, nella quale l'io mediante la forza del pensiero crea il mondo e realizza l'azione di Dio. È vero che Fichte usa – per esempio nella *Anweisung des seligen Lebens* – la terminologia di Eckhart, ma senza alcuna legittimazione religiosa, ossia senza il richiamo a quella realtà di vita vissuta spirituale che sostanziava le formule del grande Meister. Mancano infatti a Fichte i presupposti della vita mistica, l'*humilitas* e ogni sensibilità (*sensorium*) per il peccato. Azione e contemplazione si fondono in Fichte senza residui: la trascendenza teologica è dichiarata senza senso, e la dottrina del peccato originale è denunziata come l'impedimento più grave per la formazione dell'uomo a dignità e libertà.[9] Fichte

---

[7] Cfr. E. BENZ, *Schelling: Werden und Wirken seines Denkens*, Zurigo-Stoccarda 1955, pp. 23 ss. E prima, cfr. il saggio di R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Getstesahnen*, Würzburg-Anmühle 1938, con ricca indicazione delle fonti.

[8] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, spec. parte I, pp. 473 ss., 648 ss. (*Das Wesen des Willens zur Macht*). Giustamente Heidegger arriva alla conclusione che nella concezione moderna di coscienza come «attività», cioè volontà (*Wille*), si arriva a concepire l'autocoscienza come «volontà di volere» (*Wille zum Wille*), che è la libertà come soggettività pura (*ivi*, parte II, pp. 467 ss.). Per Heidegger la dottrina di Nietzsche, che riduce l'essere alla «volontà di potenza» e lo dissolve perciò nella soggettività del soggetto, è il punto di arrivo della metafisica occidentale che ha obliato l'essere (cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Gott is tot*, in *Holzwege*, Francoforte s. M. 1950, pp. 224 ss.). Ma questo non avviene in una metafisica come quella di S. Tommaso, osserviamo noi, che ha posto a fondamento della verità *l'esse* come *actus essendi* e Dio come *esse ipsuum*.

[9] Per questo, Fichte riduce l'essenza del cristianesimo alla dottrina del Prologo del Vangelo di Giovanni, ossia alla dottrina che il Logos diventa uomo, la quale, nell'interpretazione idealistica, significa che Dio si attua nella coscienza e nello spirito umano e Dio ha perciò esistenza nell'uomo soltanto. Questo è uno dei capisaldi dello spinozismo di Fichte e di Hegel.

su questo punto radicalizza la tesi di Lessing secondo la quale nessun fatto storico (perché intrinsecamente accidentale e contingente) può essere il punto di partenza di una decisione eterna, né perciò può avere un valore assoluto: solo la realtà metafisica ci può salvare (leggi: la nostra appartenenza allo Spirito assoluto come momenti del Tutto), non una realtà storica, qualunque sia e quindi neppure l'incarnazione dell'Uomo-Dio. L'*Atheismus-Streit* che colpì Fichte nel 1798 era la conseguenza della logica evidenza dell'ispirazione più profonda della sua filosofia.

Più cauta e moderata sembra la posizione di Shielling, specialmente dell'ultimo Schelling della *Philosophie der Offenbarung*, il quale da Oetinger ha imparato che l'idealismo puro è un semplice spaventapasseri di fronte al materialismo. Ma anche in Schelling il legame di Dio con la natura è presentato sempre come costitutivo della natura di Dio, e ciò finisce col compromettere sia l'autentica spiritualità dell'uomo sia anche la speranza e certezza della sua immortalità personale.[10]

Più ambiguo e decisamente mondano è l'idealismo hegeliano: la sua formazione religiosa e teologica allo *Stift* di Heidelberg, assieme a Schelling e Hölderlin, resta visibile soltanto nella sua terminologia – la sua intuizione religiosa si è subito fin da principio solidificata nel «concetto» (*Begriff*) senza conservare alcun legame con una vita religiosa vissuta, sostanziata dalla frequenza alla preghiera e al sacramento. Per la dialettica hegeliana – e lo denunzierà con forza Kierkegaard – l'esterno e l'interno («*das Aeussere isi das Innere*») e quindi «il concetto si capovolge»: la verità coincide con l'oggettività impersonale qual è la realtà della storia universale. Il peccato come aspetto della finitezza si riduce alla pura negatività che la dialettica dissolve nell'accadere. Dio, ossia l'Assoluto, è la vita e realtà del mondo e si incarna nel pensiero e nell'azione umana. Gesù Cristo è diventato Dio per assimilazione sviluppando in sé, al vertice estremo possibile, la coscienza di essere Dio, e la prova di questo è la sua morte volontaria. Come Adamo *doveva* peccare, così Cristo *doveva* morire: così «Dio è morto» è stato l'evento decisivo della storia universale. Non a torto e non a caso il pensiero di Hegel è stato caratterizzato come una secolarizzazione e capovolgimento (del cristianesimo) nell'anticristianesimo e nell'irreligiosità.[11] Di qui la coerente dissoluzione, operata dalla sinistra hegeliana, della teologia nell'antropologia, che è la formula tecnica della secolarizzazione radicale di cui si alimenta il laicismo contemporaneo come promozione dell'uomo e dell'umano a *prótonéschaton* sul piano sia del contenuto sia della norma, dell'oggetto e dell'atto.

L'opposizione fra la tradizione e l'epoca moderna, pertanto, non è semplicemente nell'oblio del sacro o nell'indistinzione di fondo delle sfere di coscienza: questi sono segni e conseguenze del significato originario, positivo e costruttivo, del nuovo principio di coscienza come negatività che sostanzia la novità irriducibile del pensiero moderno. La «teologia della secolarizzazione» ha pertanto il suo significato anzitutto nella *frattura* tra natura e grazia, tra ragione e fede, proclamata dal principio protestante: essa considera lo svuotamento dei dogmi del cristianesimo, da parte della ragione, come inevitabile e perfino vantaggioso alla stessa fede; poiché, quanto più catastrofiche sono le posizioni e conclusioni della ragione,

---

[10] Ha fatto recentemente una critica a fondo, con la guida di Kierkegaard, della posizione di Schelling, anche nella sua ultima fase, KL. SCHÄFER, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus Schriften Sören Kierkegaards*, Monaco 1968, pp. 112 ss., con le relative note a pp. 264 ss.

[11] Benz cit., p. 27.

tanto più urgenti e pressanti si presentano le istanze della fede. I tratti fondamentali della secolarizzazione teologica, dal punto di vista speculativo, hanno molteplici aspetti e contenuti nei vari indirizzi della teologia protestante di questa prima metà del secolo. Tale indirizzo ha per vertici, si potrebbe dire con una formula un po' sintetica, l'inoggettivibilità dell'esistenza di Dio in filosofia da una parte, e l'inoggettivibilità dell'autorità religiosa in teologia dall'altra, ovvero nell'inoggettivibilità trascendentale del fondamento su tutta la linea sia della ragione sia della fede. L'inoggettivibilità dell'esistenza di Dio e dell'immortalità porta al riconoscimento dell'inevitabilità dell'ateismo sul piano della ragione, che è riconosciuta soltanto nella sua funzione corrosiva del sacro e della trascendenza. L'inoggettivibilità dell'autorità nella sfera della fede porta all'eliminazione radicale – la demitizzazione – del soprannaturale sia di una Chiesa storica istituzionale e gerarchica, sia di ogni reale efficacia dei sacramenti.

W. Herrmann: un caposcuola.

L'intima coesione che si è venuta attuando fra protestantesimo e filosofia moderna a questo riguardo è indiscutibile. È stata citata la dichiarazione di Hegel nella *Vorrede* alla *Filosofia del diritto* in cui dichiara di voler portare a termine l'opera iniziata da Lutero.[12] E si è già visto come Hegel abbia svuotato completamente la coscienza del rapporto al sacro e ridotto l'attualità di Dio alla storia umana. Ma il processo della secolarizzazione, immanente in ogni logo filosofico che tende a chiudersi e a consolidarsi in se stesso, ha avuto già la sua formula radicale in Kant nell'affermazione della «morale autonoma» che ha svolto il fondamento teoretico della celebre tesi del Bayle sulla possibilità di una società di atei onesti.[13] Ora è importante osservare – anche se finora è stato trascurato dalle esposizioni frettolose di derivazione angloamericana della «teologia della morte di Dio» – che la dottrina di Bonhoeffer della «secolarizzazione radicale», ovvero della cosiddetta «maturità del mondo» (*Mündigkeit der Welt*), si presenta come la radicalizzazione della teologia alla demitizzazione di Bultmann. Ma Bultmann fu alla scuola – lo dichiara lui stesso[14] – di W. Herrmann, che affermò espressamente in campo teologico il principio kantiano dell'indipendenza o autonomia della morale da ogni fondazione teologica.

---

[12] «*Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist*» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit. p. 17). L'essenza del luteranesimo è per Hegel la «dottrina della libertà» (*die Lehre der Freiheit*), che egli identifica senz'altro con il suo principio della identità tra esterno e interno, anche se da una parte riconosce dal punto di vista speculativo la superiorità del cattolicesimo sul fideismo protestante (cfr. *Geschichte der Philosophie*, a cura di L. Michelet, Berlino 1844, parte III, pp. 230 ss.).

[13] La tesi è stata presentata nelle *Pensées diverses sur la Comète* e nelle seguenti *Additions* e ha avuto ampio e profondo influsso sullo sviluppo del laicismo moderno (deismo, illuminismo, razionalismo…) fino a Feuerbach, anzi fino ai nostri giorni (cfr. l'esposizione analitica e critica in *Introduzione all'ateismo moderno* cit., I, pp. 179 ss.).

[14] Sul nucleo della posizione dell'ultimo Bonhoeffer, cfr, il nostro *L'uomo e il rischio di Dio* cit, pp. 426 ss. Quanto a Bultmann, Bonhoeffer scrive: «Il mio parere è che egli [Bultmann] non sia andato "troppo avanti, come i più pensano, ma troppo poco"» (*Widerstand und Ergebung*, Monaco 1966, p. 183). Per uno studio analitico dei rapporti tra i

Ecco la tesi di Herrmann, posta in testa alla sua *Etica*:[15] «Si è soliti distinguere un'etica filosofica e un'etica cristiana o teologica: bisogna respingere questa concezione di una particolare etica teologica come insostenibile. Una simile etica teologica (…) annunzierebbe con il suo titolo che essa applica all'esecuzione del suo compito la conoscenza religiosa. Essa presuppone quindi che sia necessaria in qualche punto una connessione della conoscenza religiosa sempre determinata individualmente. Ma se realmente un'eticità si connette a questo modo con la religione, che essa possa essere esposta soltanto in connessione con questa, non sorgerebbe allora da questo la necessità di una particolare etica teologica… Del resto (secondo Herrmann) neanche la comunità cristiana ha sentito bisogno di quest'etica cristiana. Con questo dovrebbe sorgere l'idea che si deve auspicare infatti una scienza dell'etica la quale deve costituire una coscienza e un concetto del bene indipendenti da ogni autorità religiosa che possa essere mostrata alla volontà di ogni uomo… nella forma di una obbligazione necessaria (*als eine unbedingte Verpflichtung*) come il "tu devi" (*du sollst*) della conoscenza etica. Infatti la fede cristiana in Dio, poiché essa è "puro rispetto" (*reine Ehrfurcht*), può sorgere in un uomo soltanto quando questi conosce qualcosa a cui deve obbedire incondizionatamente. Conoscere la Rivelazione di Dio per noi cristiani è possibile allora soltanto quando vi siamo costretti mediante la nostra coscienza. Da questo, segue che un'etica, la quale voglia chiamarsi cristiana, deve esigere e rappresentare, in nome sia della religione sia della scienza, l'autonomia (*die Selbstständigkeit*) della conoscenza etica». La distinzione di un'etica cristiana da un'etica filosofica non può essere quindi fondata, poiché se si difende la conoscenza etica autonoma, si deve negare quella teologica. Ma c'è un'altra ragione, secondo Herrmann, per negare la distinzione dell'etica cristiana dalla filosofia. Il compito dell'etica, infatti, non è soltanto di formare i concetti etici: essa deve anche mostrare come essi devono ottenere il dominio nella vita naturale dell'uomo: di qui la necessità, esistenziale ovvero situazionale, di un'etica cristiana distinta dall'etica filosofica naturale, come, sempre secondo Herrmann,[16] sembra ammettere lo stesso Schleiermacher. Ma si tratta di residui cattolici che ancora si trovano nella teologia protestante in contrasto

---

due teologi, cfr. G. KRAUSE, *Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann*, nel vol. *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstage, Tubinga 1964, pp. 439 ss.

[15] Cfr. W. HERRMANN, *Ethik* (*in Grundriss der Theologischen Wissenschaften*, parte V, vol. II), ed. 4, Tubinga 1909, pp. 1 ss. Secondo Herrmann, coloro che invece ammettono, come per esempio M. Höffding e Jodl, un'etica filosofica, ritornano alla concezione cattolica (pp. 54 ss.). A suo avviso, la formula dell'esistenza cristiana secondo la teologia cattolica è «fede e amore» (*Glaube und Liebe*), che appartiene al passato, mentre la formula protestante è «fede operante mediante l'amore» (*Durch Liebe wirksamer Glaube*). Cfr. W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott in Anschluss an Luther dargestellt*, ed. 5-6, Stoccarda-Berlino 1908, p. 257. In realtà è stato proprio S. Tommaso a proclamare che la carità è «forma» di tutte le virtù e che essa «*dat formam actus omnium aliarum virtutum*», in quanto «*per charitatem actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad ultimum finem*» (*S. Th*, II-II, 24, 8). Interessante la risposta ad 1: «*Charitas dicitur forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective*». E l'ad 2: «*Charitas comparatur lundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes*». La concezione luterana invece, la quale non distingue tra fede e carità, non ha via di uscita e ha portato, come si è visto, alla secolarizzazione radicale.

[16] Sull'indirizzo generale della teologia di W. Herrmann all'interno della teologia protestante dell'Ottocento, cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, Brescia 1964, I, pp. 418 ss.

con l'esigenza fondamentale della Riforma: questa fa leva completamente sulla fede del credente, mentre il cattolico, secondo Herrmann, riversa tutto sul valore e sull'«efficacia magica» (*Zauberkraft*) dei sacramenti che si amministrano nella Chiesa. I cristiani cattolici, sostiene ancora Herrmann, per poter essere portati dalla piena fiducia nel Dio manifesto in Cristo e per potergli parlare devono rinchiudersi nelle autorità ecclesiastiche. Il progresso della fede protestante è stato nello svincolo da questa schiavitù, nella conquista della vera libertà del cristianesimo: ossia nella separazione totale, nell'atto di fede, dell'atto dal contenuto. L'essenza della fede è nell'atto, l'essenza dell'atto nel puro sentimento, come ha mostrato Schleiermacher a cui finisce per aderire Herrmann, che è il puro «sentimento di dipendenza» (*Abhängigkeitsgefühl*),[17] il desiderio di una comunità con Dio e di un'esperienza della sua attuazione mediante Cristo che in noi si fa presente.

«*Etsi Deus non daretur…*» *di Bonhoeffer.*

È certamente questo principio kantiano dell'etica autonoma il nucleo teoretico più stimolante da cui è portato il metodo della demitizzazione di Bultmann, il quale, all'interno del movimento della teologia dialettica, ha stimolato maggiormente la teologia della «morte di Dio» e il processo attuale, o esplosione che dir si voglia, della *secolarizzazione*. Il discorso a questo punto potrebbe diventare estremamente complesso, se dovesse addentrarsi nell'esposizione dei diversi tentativi di siffatta secolarizzazione, ma può restare anche altrettanto sobrio se si attiene ai princìpi e motivi ora indicati di tale processo. Per Bonhoeffer, infatti, si tratta di portate fino in fondo il principio di Bultmann nel riconoscimento di tutti i diritti che competono al mondo che ha raggiunto la sua «maturità» (*die Mündigkeit der Welt*).[18] La maturità stata raggiunta, si noti bene, col l'espulsione del sacro dalla vita in tutte le sue dimensioni, con l'eliminazione della metafisica dalla speculazione e dell'autorità dalla fede in tutte le sue proposizioni e articolazioni: niente preghiera e adorazione, niente ricerca e dimostrazione dell'esistenza di Dio, niente dogmi e formule di fede, niente mediazione di un clero e di una gerarchia nel rapporto del fedele con Cristo. Non ha mancato perciò l'espositore e amico più autorevole di Bonhoeffer di richiamare la connessione dello stesso Bonhoeffer con la formula di Kant per esaltare il progetto dell'illuminismo che è quello di liberare l'uomo dalla dipendenza dal sacro: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua immaturità autocolpevole. L'immaturità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro».[19] La prospettiva kantiana fu respinta

---

[17] SCHLETERMACHER, *Der christliche Glaube*, Einleitung, 4; ed, 7, a cura di M. Redeker, Berlino 1960, I, pp. 23 ss.

[18] Su questo concetto capitale, che è la sostanza delle varie concezioni attuali sulla secolarizzazione, cfr. BONHOEFFER, *Widerstand…* cit., spec. pp. 215 ss.

[19] E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*, Eine Biographie, Monaco 1967, p. 973: «*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*». La definizione si trova all'inizio del saggio di Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* E Kant continua: «Autocolpevole (*Selbstverschuldel*) è questa immaturità, quando la causa della medesima non sta nella mancanza d'intelligenza, ma di decisione e di coraggio di servirsi della propria guida e non di quella di un altro» (Cassirer IV, 169), Precursore di Bonhoeffer in questa trasformazione della fede cristiana,

dalla Chiesa, ma le idee hanno il loro cammino e poche idee hanno avuto un cammino così coerente come quella dell'autonomia della coscienza morale che è al fondo del movimento della secolarizzazione.

Ma a differenza di Kant e dei teologi kantiani puri come Schleiermacher, Rothe, Herrmann, Bultmann…, i quali sembrano eliminare ogni effettiva distinzione fra l'ordine naturale e soprannaturale e quindi astraggono completamente dalla cristologia, Bonhoeffer proclama la maturità del mondo – la secolarizzazione – in nome del Cristo crocifisso e risorto e vede in essa una corrispondenza necessaria della sua cristologia. Il Crocifisso è stato colui che ha liberato, che ha orientato e rinnovato la «vera mondanità, l'autentica immanenza e maturità» (*wahre Welitickhkeit, echte Diesseitigkeit, Mündigkeit*). Perciò egli qualifica la categoria della maturità, ossia della secolarizzazione, secondo una prospettiva teologica: essa appartiene, secondo il Bethge, alla stessa sfera ovvero è simile al suo principio del «cristianesimo inconscio». Convergenza e paradosso perciò della *theologia crucis* e della maturità del mondo, della realtà del peccato e della possibilità di vivere *etsi Deus non daretur*…: il paradosso che Dio stesso ci dà la possibilità di lasciarlo, di vivere senza Dio, di fare a meno dell'ipotesi-Dio.

A titolo problematico si può osservare che l'esigenza di questo processo, di secolarizzazione è presente oggi nel mondo cattolico soprattutto nell'affermazione di un cosiddetto cristianesimo orizzontale al posto di quello verticale, soprattutto nelle seguenti richieste o istanze, le quali devono esprimere l'essenza del cristianesimo:

1. dell'impegno socio-economico (libertà di azione politica),
2. dell'impegno familiare (libertà del celibato sacerdotale),
3. dell'impegno dottrinale (libertà dalle formule dei dogmi).

La formula allora della secolarizzazione radicale sarebbe: se vogliamo rendere Cristo e il cristianesimo accessibili all'uomo di oggi, dobbiamo vivere e pensare le verità e le esigenze del cristianesimo, dall'interno del pensiero e delle istanze del mondo di oggi. Non comunque però, ma nel senso ben preciso che è impossibile avere e vedere una traccia di Dio nel mondo, che tutta la vita e la cultura si sono allontanate (*e devono di necessità allontanarsi e allontanare*) da Dio, ossia che la coscienza stessa come tale e nel suo attuarsi, in tutte le sue forme e formalità, non solo è vuota di Dio ma essa stessa allontana sempre più l'uomo da Lui. È questa, per Bonhoeffer, la croce del cristiano e l'essenza della *theologia crucis* proposta da Lutero.

Qualche cattolico (per es. in Italia A. Grumelli)[20] ispirandosi alla teologia protestante (H. Lübbe) distingue come F. Gogarten tra secolarizzazione e secolarismo: questo, che elimina ogni riferimento alla trascendenza e alla Rivelazione, va respinto mentre quella, che tiene aperta quella possibilità, va accolta. Per noi la distinzione è inaccettabile perché il riferimento a Dio creatore è essenziale alla *christliche Weltanschauung*: con la creazione ogni realtà, dall'infima alla suprema, richiama la potenza e la bontà di Dio, rispecchia nella sua essenza l'immutabilità costitutiva delle idee divine, esprime una partecipazione più

---

sotto la spinta dell'etica kantiana, in secolarismo è stato R. ROTHE, *Thelogische Ethik*, ed. 2, Wittenbetg 1869, cinque volumi. Sull'indirizzo teologico del Rothe, cfr. lo schizzo di K. BARTH, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurigo 1949, p. 544 ss.

[20] Cfr. l'esposizione sintetica: *La secolarizzazione*, in «Seminarium», XXIII, 1971, pp. 852 ss.

o meno distante alle sue perfezioni. Anche questa distinzione sottintende quindi la tesi scetticoprotestante dell'abbandono della metafisica e della teologia della creazione. Il creazionismo ha fugato la religiosità cosmica del paganesimo, che identificava il divino con le forze della natura,[21] per affermare la realtà della presenza universale dell'unico vero Dio. Chiamare pertanto secolarizzazione questa purificazione radicale dell'intenzionalità religiosa da parte della religione rivelata, la quale presenta i cieli che raccontano la gloria di Dio (Sal. 18, 1) e addita i gigli del campo e gli uccelli dell'aria come oggetto singolare della divina provvidenza (Mt. 6, 25 ss.), è un equivoco: un ritorno per antitesi al paganesimo.

San Tommaso infatti nel commento al salmo indicato richiama subito il testo capitale di san Paolo (Rom. 1, 18) e spiega che Dio «… erudit nos per coelos quomodocumque intellectos». E precisa: «*Duo necesse est cognoscere de Deo. Unum, scilicet gloriam Dei in qua est gloriosus. Secundo opera eius. Si respiciamus corporales coelos, isti nuntiant nobis gloriam Dei: quia in eis est mira et ordinata distinctio, quae est quaedam redundantia illius in firmitate gloriae…*». E dopo la critica a R. Moyses che concepiva i cieli quasi *animalia materialia*, conclude: «*Et firmamentum demonstrat nobis, quantum Deus sit magnificus*».[22] Di qui lo spunto fondamentale per le vie o prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, tradizionali nella filosofia e teologia cristiane. Ovviamente, ammetto, per una teologia che fa capo al trascendentale moderno tutto questo orientamento della coscienza in verticale non ha più senso.

4.

LA DISSOLUZIONE DELLA TEOLOGIA IN ANTROPOLOGIA*

Prologus Galeatus: il concetto tomistico di sacra doctrina.

È giunto anche per la teologia, che i nostri antichi e san Tommaso nella *Summa* chiamano *sacra doctrina*[1] fondata sulla Parola di Dio venuta dall'alto, il cosiddetto «momento della verità» ovvero della sua

[21] Sant'Agostino, *De civitate Dei*.

[22] Ed. Parm. XIV, 207 a.

* A proposito degli Atti del IV Convegno dei Teologi Italiani, Ariccia 2-5 gennaio 1971, Ancora, Milano 1971.

[1] È Il il titolo della q. 1 della *Summa Theologiae* di san Tommaso: *De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*. *Esso* compare in tutti i primi otto articoli (gli ultimi due trattano della sacra Scrittura) e sta evidentemente per *theologia* come si legge in I, 1, ob. 2 e ad 2: «*Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitu*». Il termine «teologia» nel senso di metafisica viene, com'è noto, da Aristotele (filosofi,a ϑeologikh,: *Metaph*. VI, 1, 1026 a 19). È usato al plurale per indicare le concezioni dei Presocratici, in *Meteor*. II, 1, 353 a 35. Platone ha l'espressione: o tu,poi peri, ϑeologi,aj (*Republ*. 379 a). Si può rilevare che nel giovanile Commento alle Sentenze san Tommaso (I, *Prologus*) usa di preferenza il termine *theologia* (trovo il termine *sacra doctrina* solo nella divisione degli articoli della q. I; ed. Mandonnet, I, p. 6).

resa a discrezione di fronte all'indiscrezione del clamore scomposto delle molte e confuse parole umane che vengono dal basso?

Nel plesso semantico di *sacra doctrina* il termine *sacra* ha per san Tommaso un significato differenziale, ossia caratterizzante, in quanto gli oggetti propri, cioè le verità di cui tratta principalmente la teologia, non sono trovati dalla ragione ma vengono da Dio per rivelazione. Inoltre, solo poche intelligenze, ossia le più forti e anche queste non senza fatica e mescolanza di errori, sono in grado di conoscere e investigare le stesse verità su Dio accessibili alla ragione naturale. Di qui la vigorosa formula tomistica: «*Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi*».[2] Netto è quindi il divario tra la teologia e le altre scienze umane, compresa la più alta e ardua, che è la metafisica: queste sono all'origine umane, quella è *sacra*.

La «sacralità» della teologia cristiana[3] non è pertanto una qualifica culturale estrinseca ma va detta costitutiva intrinseca e questo anzitutto nella sua vera origine, perché essa tratta di Dio e delle creature «*…secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*».[4] Anche se non è qui il caso di diffondersi sulle profonde riflessioni che san Tommaso dedica alla trascendenza, cioè all'origine soprannaturale della teologia, essa va tuttavia ricordata con tutto il vigore. Questo suo carattere di trascendenza spicca dovunque l'Angelico ritorna sul problema con le espressioni più forti: per esempio, quando usa l'espressione *sacra Scriptura seu doctrina*. E infatti la ragione principale di questa eccellenza singolare della teologia è appunto nella sua origine, che è la divina Rivelazione: «*Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile* (*quod philosophi cognoverunt*), *ut dicitur*: Quod notum est Dei, manifestum est in illis; *sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum*».[5] Il nodo perciò e la fonte della verità teologica non sono in terra ma in cielo, nella scienza di Dio e dei beati di cui essa è subalterna: «*Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*.[6] Alla sacralità di origine corrisponde e si aggiunge la sacralità del contenuto in quanto è Dio stesso direttamente o indirettamente l'oggetto della teologia, da cui deriva la particolare consistenza e unità della teologia come *scientia salutis*. San Tommaso lo esprime tenendo sempre presente oltre la causa efficiente anche la causa finale: «*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei*; *vel quia sunt ipse Deus*; *vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde*

---

[2] *S. Th*. I, 1, 1.

[3] Questa sacralità è attestata fra l'altro, nel testo tomistico, dall'interscambio tra *sacra doctrina* e *sacra Scriptura* (cfr. per esempio: «*Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem* [*scientiam*], *disputat cum negante sua principia*» (S. Th. 1, 1, 8).

[4] *S. Th*. I, 1, 1 ad 2.

[5] *Ibid*. I, 1, 6.

[6] *Ibid*. 2. La subalternazione è chiarita poco dopo: «*Sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur*» (*ibid*. 6 ad 1). Già nel Commento alle Sentenze: «*Sic theologia articulos fidei quae [qui?] infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit*» (*Prologus*, I, 3, q.la II; Mandonnet, I, p. 13).

sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae».[7] E l'Angelico intende questa unità e coesione dell'oggetto della teologia secondo un movimento che abbraccia l'intera vita soprannaturale al di là di ogni classificazione o determinazione sistematica: «*Omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum*».[8]

Il nocciolo della verità salvifica della teologia, come è intesa da san Tommaso, che certamente è l'eco della più pura e vigorosa tradizione patristica, è che la teologia forma un plesso unitario con la fede soprannaturale e la scienza di Dio e dei beati, così che gli *articuli fidei* fungono per essa da primi princìpi. Di qui le espressioni tanto in sé illuminanti, quanto oggi (come ora diremo) completamente ignorate: «*Sua principia… sunt articuli fidei*»; «*Cum enim fides infallibili veritati innitatur*»; «*Innititur nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt*».[9] Di qui il capovolgimento nella sfera stessa dell'evidenza che può essere espressa, con terminologia moderna, dicendo: «Mentre nelle scienze naturali l'evidenza è analitica e orizzontale, nella teologia essa è sintetica e verticale», oppure (e forse meglio): «Mentre il sapere naturale ha carattere di evidenza formale, la conoscenza della vita soprannaturale ha carattere di evidenza reale cioè personale». Meglio ancora si potrebbe dire che qui non si tratta di appellarsi alla *evidentia auctoritatis personae*. Per san Tommaso infatti il fatto che la teologia poggi sull'autorità e non sull'evidenza dei contenuti non nuoce ma consolida la sua verità, come egli afferma in un testo un po' lungo ma istruttivo anche perché sembra ormai dimenticato dalle nuove generazione dei teologi: «*argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur; et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius docirinae. Nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus*.[10]

Possiamo allora concludere che il carattere incomparabile che compete alla teologia come *sacra doctrina* non le deriva solo in quanto il prologo è in cielo ma anche in quanto, per usare un'espressione cara alle ultime leve della teologia cristiana, l'intero suo «orizzonte» è sotto la continua irradiazione della fede soprannaturale e sotto la guida della divina rivelazione garantita nell'evento storico mediante l'autorità. Quel che importa rilevare con forza è che il «giro logico» ovvero la persuasibilità degli articoli di fede è immanente alla mozione intima della fede stessa, così che ove viene a mancare la fede il discorso teologico perde ogni presa diretta, e il teologo deve limitarsi «…*ad solvendum rationes si quas* [*adversarius*] *inducit contra fidem*».[11] In questo suo compito non vi è dubbio che la teologia faccia ricorso anche alla ragione naturale, cioè ai contributi della storia, della critica ermeneutica, della filosofia stessa, della scienza…. che è il piano su cui si trova l'avversario non credente. Il ricorso alla ragione è comunque del tutto secondario ed è

---

[7] *S. Th.* I, 1, 7.

[8] *Ibid.* 7 ad 2.

[9] *Ibid.* 8 ad 2. Anche nel Commento alle Sentenze: «*Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis*» (*Prologus*, I, 3, q. la III; Mandonnet, I, p. 14).

[10] *S. Th.* I, 1, 8 ad 2.

[11] *Ibid.* 8.

un punto da tenere ben saldo: «*Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana non quidem ad probandum fidem* (*quia per hoc tolleretur meritum fidei*)*, sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati*».[12] La funzione ministeriale della ragione umana verso la teologia, secondo l'intero àmbito delle scienze e della filosofia, si inquadra pertanto nella serenità dell'armonia tra natura e grazia e quindi tra ragione e fede, e, anche se la teologia fa uso di tali scienze ovviamente… *tamquam interioribus et ancillis*,[13] questa loro funzione diventa un titolo d'onore[14] e non ha nulla a che fare con il presunto «ancillaggio» – un brutto termine per una funzione altissima – denunziato invece dai fautori dell'ultima teologia.

Ma questo anche spiega o almeno fa sospettare che questi fautori dell'ultima teologia stiano in realtà per diventare i «fossori» della *sacra doctrina* che è la teologia *tout court*. È fondato questo sospetto che sarebbe catastrofico per l'uomo pellegrino verso l'eternità? Pensiamo sia molto istruttivo a questo riguardo percorrere e considerare l'ispirazione e i punti salienti del tema presentato nel Convegno del 1971 dei Teologi Italiani, anche perché il monumentale volume degli *Atti*[15] è passato quasi inosservato dalla stampa o ha avuto – come spesso accade – presentazioni e recensioni troppo frettolose.

Il tema del Convegno.

Il volume degli Atti del Convegno merita la più seria considerazione sia per l'argomento sia per il suo carattere rappresentativo.[16] Diciamo subito che la stragrande maggioranza dei relatori sembra ignorare del tutto la *sacra doctrina* nel senso tomistico, anzi parte con la lancia in resta contro la concezione classica senza mai tentare – se ho letto bene! – di chiarirne almeno gli elementi fondamentali. Una *fin de non*

---

[12] *Ibid*. ad 2. Si noti anzitutto che san Tommaso parla della ragione nel suo espandersi naturale, delle scienze e delle discipline filosofiche e non dell'assunzione, per via di scelta preferenziale, di una filosofia particolare sia essa aristotelica o platonica (com'era accaduto per esempio per Agostino: cfr. *S. Th*. I, 84, 5). Per chiarire l'originalità della speculazione di, S. Tommaso e il suo profondo distacco dalla Scolastica, si vedano le nostre ricerche sulla partecipazione tomistica (*La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, ed. 3, Torino 1963; *Participation et causalité*, ed. it., Torino 1961; *Esegesi tomistica*, Roma 1969; *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969).

[13] S. Th. I, 1, 5 ad 2.

[14] Lo afferma con stile biblico e pittoresco san Tommaso stesso: «*Potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non repulatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alieratur*. *Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino sed aquam convertunt in vinum*». (*In Boeth*. *De Trin*. II, 3 ad 5). I teologi progressisti stanno facendo l'operazione opposta.

[15] Associazione Teologica Italiana, *Dimensione antropologica della teologia*, Ancora, Milano 1971, 651 pagine, Il volume consta di una Introduzione di A. Marranzini, della Prolusione del card. Garrone, della chilometrica relazione (l'unica) di I. Mancini e di ventidue comunicazioni di diversa ampiezza e consistenza.

[16] Quanto alla rappresentatività dei convegnisti, c'è una spiccata dominanza del Sud polarizzata attorno al rahnerismo di padre Marranzini, con scarsa presenza e larghe assenze dei seminari del Nord e del centro Italia.

recevoir… e basta: e questo è già poco serio. Ma ciò che maggiormente preoccupa è che in un Convegno dedicato al «metodo teologico»[17] nulla si dice, e nulla il lettore riesce a trovare, sulle «fonti» del discorso teologico, sulla *regula fidei*, sulla guida del magistero, sulla problematica dei rapporti espliciti tra natura e grazia e tra fede e ragione…[18] Una scusa può essere la giovane età dei relatori (la maggior parte non raggiunge i quarant'anni e qualcuno neppure i trenta); un'altra scusa potrebbe essere la suggestione innegabile del termine «antropologia» accostato, alla teologia, in quanto l'uomo – come Giobbe – si sente chiamato, a far valere il dono divino della ragione anche davanti a Dio. Una terza e più reale scusa – ma la chiamerei senz'altro la spiegazione effettiva – è il fatto che l'atteggiamento qui dominante è stato allestito in una colluvie di libri e libercoli venuti d'Oltralpe e ammanniti con puntualità da compiacenti editori cattolici che hanno finito col frastornare i nostri giovani teologi, trascinandoli nel gorgo della facile novità. La ragione profonda è l'accettazione lineare e acritica del «principio di immanenza» del pensiero moderno che dà sostanza e struttura alla nuova antropologia.

La stessa presentazione di padre Marranzini, il quale qua e là si mostra però un po' preoccupato, lungi dallo sfuggire all'equivoco ne dà anzi la formula quando dichiara che il tema proposto tende a «restituire l'immagine biblica dell'uomo» in quanto essa include il progetto di «costruire una immagine dell'uomo aderente alla nostra situazione culturale (prospettiva della *linguistica del dato*)».[19] In parole povere: si tratta, lasciando da parte la via regale dei Padri e dei Simboli dei Concili, di immergere il messaggio biblico nel calderone della vita e della cultura moderne. L'immanenza e la storicità trascendentale dell'essere proclamato da Cartesio, Kant, Hegel… fino ad Heidegger con la mediazione di Rahner e Metz (per costui il pensiero moderno è più adatto al messaggio evangelico che non quello tradizionale patristico-scolastico!) nominati dal Marranzini, di Bultmann, Barth, Tillich, Bonhoeffer, i nuovi santi padri del protestantesimo; di Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg, Hulsbosch, Küng… cioè dell'avanguardia cattolica più progressista; dell'idealista Gadamer e perfino di psicanalisti e marxisti, come Marcuse, Adorno, Bloch, Gramsci… L'orientamento è dato da padre Marranzini stesso quando caratterizza con disinvoltura lo storicismo moderno «un guadagno da cui non si può prescindere».[20] Davvero? Allora, se l'uomo moderno non comprende altro che i valori sociologici, e non riesce a esprimersi che con il linguaggio orizzontale, ossia antropologico, la teologia deve fare *Kaputt*, diventare anch'essa antropologia trascendentale degli ideali sociali, politici, economici… e risolversi a dimenticare il riferimento all'Assoluto e al peccato, seppellire per sempre il suo messaggio di salvezza dal peccato di trascendentismo. Ecco la tesi della nuova teologia, un po'

---

[17] *Dimensione antropologica*… cit., p. 13.

[18] Eppure l'A.T.I. aveva affrontato espressamente il problema nel suo II Congresso Nazionale tenuto a Firenze intorno all'Epifania del 1968 (cfr. *I teologi del Dio vivo, La trattazione teologica di Dio oggi*, Milano 1968) che il IV Congresso ignora totalmente. Le espressioni del Santo Padre nella lettera inviata da mons. G. Benelli a padre Marranzini: «Sua Santità ha vivamente apprezzato e gradito tale rinnovata testimonianza di devoto attaccamento alla Chiesa e di fedele adesione al suo indefettibile magistero» (p. 5), suonano come amara ironia per questo IV Convegno dominato dal Rahner il quale richiede per i teologi libertà assoluta di immergere lo «Spirito nel mondo» ed esige dal Papa di ritrattare gli atti del suo magistero (spec. la *Humanae vitae!*) se vuole presentarsi come credibile!

[19] *Dimensione antropologica*… cit., pp. 9 ss.

[20] *Ivi*, p. 10.

contorta ma esplicita e significativa «Se è vero, infatti, che la soggettività umana ha acquisito un impatto coestensivo all'intera gamma della problematizzazione ermeneutica, che cioè è diventata (a livello di "riflessione seconda", s'intende) un polo imprescindibile del circolo ermeneutico, è chiaro che lo stesso metodo teologico non può più eludere il problema ermeneutico. È dunque il guadagno antropologico della nostra cultura e della teologia odierna a imporre una revisione (o almeno un "ripensamento") del metodo della teologia».[21]

Vediamo un po', ma con calma e chiarezza, perché ci muoviamo in un campo minato. E nella tesi ora citata, poco, anzi nulla, è chiaro. Infatti:

1. Che cosa significa: «Se è vero, infatti, che la soggettività umana ha acquisito un impatto coestensivo all'intera gamma della problematizzazione ermeneutica»? «Se è vero…». È questa la tesi della nuova teologia trascendentale, ossia della ripresa del tentativo di introdurre in teologia il principio moderno di immanenza, il progetto che fu nel secolo diciannovesimo degli Hermes, Günther, Frohschammer…, denunziato dal vescovi tedeschi del tempo e condannato da Gregorio XVI, da Pio IX con il *Sillabo* e dal Vaticano I, ripreso dal modernismo e condannato dalla *Pascendi* e dal decreto *Lamentabili*, da Pio XII con l'*Humani generis*… Documenti, come vedremo, che sono stati espressamente richiamati dal Vaticano II. E allora, che gioco fanno i nuovi teologi i quali affermano, come se niente fosse accaduto e stabilito, «…che la soggettività umana ha acquisito un impatto coestensivo all'intera gamma della problematizzazione ermeneutica», che tale soggettività è diventata cioè «un polo imprescindibile del circolo ermeneutico» (della teologia, suppongo). Questo, se ben intendo, significa in parole semplici che il dato rivelato va filtrato, cioè «mediato», adagiato e ridotto alle dimensioni della soggettività umana, messo in linea orizzontale, adeguato, all'orizzonte della finitezza dell'antropologia heideggeriana-rahneriana. Ciò significa dare un colpo di spugna a tutta l'opera della tradizione e del magistero.

2. Che cosa significa perciò: «…che lo stesso metodo teologico non può più eludere il problema ermeneutico»? La sana teologia infatti non ha mai eluso il problema ermeneutico: l'hanno soddisfatto i Padri contro le eresie trinitarie e cristologiche, i teologi del Tridentino contro le eresie sulla grazia di Lutero, Zuinglio e Calvino, gli ultimi Pontefici contro la negazione della trascendenza, del peccato e dell'ordine soprannaturale da parte della filosofia moderna e dei «complici» teologi. Il metodo teologico classico dà il primo luogo ai *loci theologici* che sono la sacra Scrittura, la tradizione della dottrina dei Padri e dei Concili e la sua presentazione da parte del magistero infallibile della Chiesa esercitata *autoritativamente* dal Sommo Pontefice, dai Concili ecumenici e dai vescovi uniti con lui. È questo, ci sembra, l'autentico «circolo ermeneutico» che il metodo teologico non può – anzi, non deve – eludere. Un circolo ermeneutico che deve restare «sacro»: poiché sacro è l'oggetto, sacre sono le fonti, sacro il fine. Perciò la teologia è detta *sacra doctrina*, anche se si è sempre svolta e si svolge nel tempo come opera umana nell'impatto della Parola di Dio – e della missione di salvezza della Chiesa – con il mondo, nell'incontro della verità immutabile con le mutevoli vicissitudini del pensiero e della vita degli uomini.

3. Infine, che cosa significa: «È dunque il guadagno antropologico della nostra cultura e della teologia odierna a imporre una revisione (o almeno un "ripensamento") del metodo della teologia»? Osservo

[21] *Ivi*, p. 11.

subito che la conclusione, rispetto alle premesse, è poco chiara, anzi piuttosto ambigua. Infatti se «la soggettività umana ha acquisito un impatto coestensivo all'intera gamma della problematizzazione ermeneutica» così da diventare «…il polo imprescindibile del circolo ermeneutico», la conclusione ovvia non è che la teologia faccia una «revisione o almeno un "ripensamento" del suo metodo», ma deve fare una rivoluzione qual è quella appunto del metodo di immanenza (*theologia vitae*) rispetto a quello della trascendenza (*theologia auctoritatis*). Ed è ciò che effettivamente hanno fatto e stanno facendo i fautori della «svolta antropologica», della secolarizzazione, dell'ecumenismo e pluralismo indifferenziati (il maestro Rahner e i discepoli Küng, Marranzini, Sartori, Molari, Ruggeri, Molinario, Bonifazi…, lo stato maggiore e minore del famigerato Convegno teologico 1971 dell'Ariccia).

La revisione e il ripensamento devono sempre essere in atto, in teologia e in ogni campo della riflessione, e questo per i nuovi apporti della scienza, per le nuove situazioni in un mondo che avanza con accelerazione progressiva nella scienza e nella tecnica ma che si involve e regredisce rispetto alla profondità del senso della vita e della moralità e soprattutto rispetto al destino soprannaturale della vita terrena che è soltanto tempo di prova e di attesa della vita eterna.

La tesi di padre Marranzini è gravida quindi e responsabile, per la sua parte, dell'equivoco fondamentale della nuova teologia. E con l'equivoco, si ha la lacuna. È una lacuna che attinge la dichiarazione di metodo alla sua radice e ne denunzia pertanto il procedere dogmatico e arbitrario. L'«operazione antropologica» in teologia – tutti lo sanno e quindi lo dovrebbero sapere per primi i suoi fautori – comporta un cambiamento radicale di rotta della riflessione teologica, un capovolgimento nel metodo teologico di 180 gradi… rispetto al metodo tradizionale, ripreso e aggiornato – come vedremo più avanti – dal Vaticano II. Il capovolgimento si rapporta soprattutto a quella che si potrebbe chiamare la «obliterazione» della distinzione metafisica, cioè assoluta e divisiva (che non è «separazione» manichea di due mondi incomunicabili o frattura kantiana tra fenomeno e noumeno) del mondo della natura da quello della grazia, della sfera della ragione da quella della fede. Ebbene, i nuovi teologi hanno scalzato il metodo tradizionale seguito da Atanasio, dai grandi Cappadoci, dal Damasceno, da san Tommaso e su su fino al Gaetano, al Bellarmino, fino al Perrone, Newman, Kleutgen… senza addurre alcuna ragione.

Essi hanno poi adottato *sic et simpliciter* il «metodo dell'immanenza», condannato finora dalla Chiesa fino al Vaticano II *compreso*, come diremo, non solo come niente fosse, come se prima non fosse accaduto nulla, ma senza mai impegnarsi a spiegare *chiaramente* il principio di immanenza nella sua effettiva origine speculativa (l'identità di essere e pensiero) e nella sua esplosiva struttura operativa (l'identità di pensare e volere…) culminante nella volontà di potenza dell'uomo moderno, della politica e della tecnica moderne. La «scienza moderna», come processo meramente esplorativo della realtà dei fenomeni, non cade ovviamente sotto questa riserva che attinge soltanto l'impiego, l'uso e l'abuso, delle sue scoperte, che è opera non tanto degli scienziati ma dei politici (e dei tecnici a servizio dei politici).

Potrà essere che a questo modo si riesca a costruire una «immagine dell'uomo aderente alla nostra situazione culturale», che Marranzini chiama la «*linguistica del dato*», ma è certo che a questo modo non si riesce affatto a «restituire l'immagine biblica dell'uomo», come afferma Marranzini. Nell'antico Testamento l'uomo e creato a immagine di Dio e *deve* lasciarsi guidare da Dio, osservando la *sua* Legge; nel nuovo

Testamento l'uomo è salvato dal peccato e dalla morte dal sangue di Cristo che viene ministrato dalla Chiesa…, come insiste santa Caterina da Siena: altro che «circolo ermeneutico della soggettività» o le fumisterie della «linguistica del dato» che muta secondo le prospettive a getto continuo della logica, della fenomenologia, dei virtuosismi dell'ermenetitica storicistica, della… duttilità della morale permissiva! Questi teologi quindi nascondono ai fedeli «qualcosa» di decisivo, anzi li spingono a un'avventura, senza avvertirli con linguaggio onesto e schietto che procedono *per aliam viam*!

La «svolta antropologica» della nuova teologia.

Osserviamo a questo riguardo che – una volta posta questa base – non si tratta più di rilevare la «dimensione antropologica della teologia»,[22] ciò che la teologia tradizionale ha sempre fatto, ma di capovolgere l'asse portante della teologia, di trasformare cioè la teologia in antropologia. Ciò è chiamato, con voluttuosa compiacenza, dai nuovi teologi la «reinterpretazione del cristianesimo»: ciò che, in semplici parole, significa dare un addio alla Chiesa dei martiri e dei santi per accomodarsi… a questo mondo! E questo è stato fatto con sicurezza e ostinazione sbalorditiva dalla maggioranza di coloro che sono intervenuti al Congresso. Fra queste posizioni a freddo di delirio teologico mi permetto di segnalare qualcuna fra le più risolute.

Baget-Bozzo proclama nientemeno che il ricupero positivo dell'ateismo di Feuerbach per l'allestimento di un'antropologia teologica[23] che deve spazzar via la teologia tomistica fondata sulla trascendenza metafisica.[24]

---

[22] *Ivi*, p. 12.

[23] *Ivi*, p. 272.

[24] Sorprende questo atteggiamento di Gianni Baget-Bozzo perché tutti ricordano la sua linea di stretto conservatorismo nella rivista genovese «Renovatio», almeno fino a pochi anni fa, quando difendeva a spada tratta (e faceva bene, anche se lo faceva a modo suo) che «*…l'opera di san Tommaso rimane il fondamento per una intelligenza cristiana che sappia cogliere il frutto della sua maturità*» (corsivo di B.-B.) («Renovatio», 1967, p. 283). E ancora due anni più tardi denunziava, in una recensione alla traduzione italiana del *Dizionario di teologia* di Rahner e Vorgrimler, l'ambiguità della concezione del «sapere atematico» del Rahner e insieme diffidava la presuntuosa affermazione - contenuta nella prefazione di detto dizionario - che le «concezioni dei collaboratoti sono siate chiaramente confermate dal Concilio». «Quali affermazioni?», ribatte seccato B.-B. «Queste», si domanda, «che abbiamo citato e che sono appunto le concezioni "proprie" al padre Rahner? Non ci sembra. E allora? Così si aggiunge equivoco su equivoco» (*ivi*, 1969, pp. 129 s.). Ancor più dura è la replica, nello stesso anno, dello stesso B.-B. alle superficiali stravaganze filomarxiste del salesiano Girardi (pp. 515-517). Bene. Ma allora sorge la curiosità di sapere come, dopo una così esplicita contestazione del principio di immanenza e dopo quel riconoscimento della validità cristiana perenne di san Tommaso, l'A. sia passato al presente ditirambo cristiano all'ateo e materialista Feuerbach.

Per questo, e per altro ancora, chi farà la storia del pensiero cristiano di questo secondo cinquantennio del secolo non avrà un compito facile.

Ruggeri, partendo dalla svolta antropologica di Rahner, vede il paradigma della nuova antropologia teologica nel plesso di teoria-prassi presentata dal marxista Gramsci[25] e relega la teologia classica a «momento di un processo storico».[26]

Milano invita la teologia a imparare da Marcuse «…il coraggio della dialettica negativa».[27]

Benincasa ci invita, alla scuola dell'heideggeriano Gadamer (da lui ascoltato ad Heidelberg), a dare il primato alla domanda sulla risposta[28] così che «nessuna proposizione può essere ritenuta assolutamente vera»,[29] né esiste un'ermeneutica propriamente teologica.[30]

Pezzetta si mette al seguito di Schoonenberg per accogliere «una cristologia senza dualismo [la quale] è, in termini positivi, della piena presenza di Dio in tutto l'uomo Gesù Cristo… soprattutto in questa persona»:[31] a quest'affermazione di arianesimo e monofisismo radicale il Pezzetta si limita a opporre un punto esclamativo. Noi preferiamo l'interrogativo: è d'accordo Pezzetta con questa negazione aperta del dogma dell'unione ipostatica?

Per il rahneriano Bonifazi «…i concetti più centrali della teologia, quali grazia, salvezza, peccato, redenzione, Dio, creazione, unione ipostatica, anima, corpo, immortalità, escatologia, verità, legge morale naturale, libertà, oggi sono soggetti a un processo di revisione e di ripensamento che sembra presupporre come valida la pluralità e la storicità del pensiero umano. La teologia attuale, intraprendendo questo processo di revisione e ripensamento, forse viene ad avvicinarsi molto a una tendenza fondamentale della filosofia contemporanea, che cerca di concepire l'essere come tempo e il tempo come essere».[32] Addio, quindi, ai dogmi e alle formule dogmatiche!

È vero che padre Marranzini parla di «qualche contestazione» alla relazione Mancini[33] e dichiara che «…il Congresso non si è proposto di approdare a delle conclusioni definitive e a risultati indiscussi».[34] In realtà nel volume non figura alcun testo di siffatte discussioni e tale assenza non può che causare nell'attento lettore un vivo rammarico. L'errore a nostro avviso e nel metodo, ossia nell'assunto dello stesso segretario del Convegno, distribuito *forse* in anticipo ai partecipanti come orientamento generale sul tema del

---

[25] *Dimensione antropologica*… cit., pp. 283 ss.

[26] *Ivi*, p. 292. L'Autore svolge questo suo indirizzo nel vol. *Sapienza e storia. Per una «teologia politica» della comunità cristiana*, Milano 1971. Esso riporta in Appendice anche la presente relazione (pp. 123 ss.).

[27] *Ivi*, p. 317.

[28] *Ivi*, p. 337.

[29] *Ivi*, p. 352.

[30] *Ivi*, p. 364.

[31] *Ivi*, p. 464.

[32] *Ivi*, p. 506. Eppure ricordiamo (non la ricorda invece più il Bonifazi) la tesi lateranense dell'Autore: *Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea*, Roma 1959, che è un'attenta messa a punto della posizione tradizionale d'accordo con P. Garrigou-Lagrange, Ch. Journet, Ch. Boyer, B. Xiberta… Vengono invece indicati fra gli Autori contro i quali era stata diretta la *Humani generis* specialmente i fautori della *théologie nouvelle:* De Lubac, Le Blond, Bouillard, Daniélou, De Solages… come sospetti di relativismo dogmatico (spec. pp, 88 ss.).

[33] *Dimensione antropologica*… cit., p. 14.

[34] *Ivi*, p. 15.

Convegno stesso, di cui ora si è delineato l'orientamento. E l'orientamento consiste nell'assunzione diretta anzitutto della linguistica contemporanea e indirettamente, ma esplicitamente, nell'accettazione dell'orientamento immanentistico del pensiero moderno secondo il quale la risoluzione della verità va fatta nel *cogito, volo*, …ossia nella soggettività umana. E nel Convegno – che è pur dedicato al metodo e alla linguistica teologica! – non solo manca una relazione sulla «Parola di Dio», una mancanza rilevata da qualcuno nel Convegno stesso,[35] ma non si trova una qualsiasi giustificazione del radicale cambiamento di rotta. Il principio moderno è stato assunto sul peso e sul chiasso dei grossi nomi sopraindicati, ossia mettendosi senz'altro al seguito dei redattori dei vari Manifesti e Congressi di contestazione del magistero[36] apparsi in quest'epoca di confusione teologica postconciliare. Un cambiamento di rotta, questo dei nostri giovani teologi, che mette i brividi quando si pensa che ad essi l'Autorità ha affidato la formazione dei futuri sacerdoti, ossia dei primi testimoni della fede dei martiri, dei missionari e dei santi. Ma di quale fede, viene da domandarsi, se la fede è qui ridotta alle dimensioni dell'esperienza mondana e dell'esistenza temporale? Ma di quale testimonianza, se qui la fede è declinata e invitata a declinarsi secondo le categorie feuerbachiane, marxiste, psicanaliste, esistenzialiste, strutturaliste… nell'orizzonte della scienza, della tecnica, della politica e via dicendo?

L'errore di metodo è qui radicale e patente, se confrontiamo l'orientamento di questa avanguardia teologica con il criterio della teologia classica che abbiamo esposto nel prologo: cioè, invece di connettere la teologia al *lumen fidei* che è virtù teologica e invece di fondare nella guida infallibile del magistero la certezza e verità della *sacra doctrina* che è la teologia nella *scientia beatoruum*, si celebra ora allegramente il baccanale dell'antropologia esistenziale (di Feuerbach, Heidegger, Gadamer…) ingolfandosi nelle categorie della temporalità.

Si potrebbe dire infatti che si accusa da più parti la nuova teologia di neo modernismo, ma il problema ha forse anche un significato più vicino e «situato». Si tratta che la «nuova teologia» è passata dal formalismo o *essenzialismo* (suareziano), finora dominante in molte scuole teologiche, all'esistenzialismo attualistico ispirato ad Heidegger: non a caso Heidegger è seguito e sostenuto in campo cattolico da filosofi e teologi della Compagnia di Gesù specialmente (ma non esclusivamente) tedeschi come Lotz e Rahner. È un capovolgimento operato, all'interno dello stesso oggetto e dello stesso metodo speculativo che da Suarez è passato a Wolff e mediante Hegel è giunto ad Heidegger: è la forma di pensiero che ha dominato e tuttora domina in Occidente, la quale riduce la struttura dell'ente all'essenza possibile e reale secondo la distinzione meramente modale di *essentia* ed *existentia*. Prima (nel nominalismo, Suarez) l'esistenza era l'evento meramente estrinseco, causato da Dio o da una causa seconda: ora, dopo Kant e con Heidegger, l'esistenza è

---

[35] Lo afferma padre Marranzini a p. 14 dell'*op. cit*.

[36] È strano che sia padre Marranzini sia i partecipanti oltranzisti, che hanno dominato il Convegno, ignorino questa grave spaccatura verificatasi nella teologia contemporanea: nella relazione di padre Marranzini, c'è solo un rapido e blando cenno alle critiche a Rahner, da parte di Lakebrink, Gaboriau e del sottoscritto (pp 499 s.). A questo riguardo, in riferimento soprattutto alla mistificazione (che era passata finora inosservata) dei testi e dei contesti del realismo tomistico perpetrata da Rahner *Geist in Welt e Hörer des Wortes*, mi permetto di rimandare al mio saggio: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ed. 1, Rusconi, Milano 1974.

l'attuarsi nel tempo della soggettività umana, come dicono ormai anche i nuovi teologi rahneriani, tillichiani, bultmanniani: Rahner e Bultmann dichiarano espressamente di partire dalla prospettiva di Heidegger.[37] È il rifiuto della metafisica, esplicito in Rahner e implicito in Lotz, che ha sostituito la *metaphysica cognitionis* cioè la *metaphysica mentis* alla *metaphysica entis*.

Come questi teologi «neoterici» hanno prima ignorato la profondità innovatrice della distinzione tomistica di *essentia* ed *esse* e l'appartenenza intrinseca della creatura al Creatore e dello spirito finito allo spirito assoluto, così oggi (come fanno Rahner, Lotz, Metz…) essi ignorano la lezione decisiva di Kierkegaard contro l'immanentismo[38] che ha opposto ad Hegel la distinzione invalicabile di finito e infinito, di intelletto e volontà, di necessità e libertà, di libertà e storia, di storia e rivelazione divina… in cui si fonda e si attua per l'uomo la responsabilità infinita di fronte all'evento salvifico dell'Incarnazione mediante l'ascolto del messaggio di salvezza. Perciò costoro possono problematizzare tutto: dal contenuto (non dico le formule, che sono sempre perfettibili) degli stessi dogmi fondamentali del cristianesimo fino a contestare per principio il fondamento dell'autorità e la legittimità del suo esercizio dottrinale. Come fa a tutto spiano il loro ammirato e indiscusso maestro Karl Rahner. Ma su questo, e su altri aspetti della pseudomodernità della «via nova» non mancherà occasione di una disamina più diretta e più opportuna.

Il capovolgimento operato dal Convegno si esercita a un doppio livello: *anzitutto*, al livello della negazione (oscuramento) della trascendenza metafisica[39] mediante l'assunzione esplicita o implicita del principio moderno di immanenza e l'oblio della trascendenza metafisica di Dio, come *l'ipsum esse subsistens*, sulla creatura (materiale e spirituale) che è l'*ens per participationem*; *poi*, e soprattutto, al livello della negazione (oscuramento) della distinzione reale fra l'ordine naturale e soprannaturale della *oeconomia salutis*. Di qui l'assenza pressoché totale di ogni accenno al peccato e alle sue conseguenze, alla rigenerazione della grazia con il corteo delle virtù teologali e dei doni soprannaturali… che formano il nucleo centrale della semantica teologica. Invece per sfuggire all'accerchiamento del pensiero moderno si leggono ovunque le adesioni più sviscerate alle posizioni più spinte della teologia protestante liberale, travasate allegramente in campo cattolico, quali la demitizzazione, la secolarizzazione, il «gioco linguistico»

---

[37] Cfr. l'esplicita dichiarazione di Rahner in *Martin Heidegger im Gespräck*, a cura di R. Wisser, Friburgo-Monaco 1970, pp. 48 s.

[38] Questa lezione di ricupero del realismo cristiano da parte di Kierkegaard - in convergenza con l'opera di Newman e di J. A. Möhler - era stata vigorosamente raccolta e proposta, nella prima metà del secolo, da insigni maestri del pensiero cattolico tedesco come E. Przywara, R. Guardini, P. Wust, Th. Haecker, E. Peterson, K. von Hildebrand… che Soprattutto il prepotente e abile nominalismo di Rahner ha spazzato via.

[39] La negazione della metafisica in generale, e di quella tomistica in particolare, è implicita nell'assunzione del metodo trascendentale e si vede nella formula stessa del Congresso che padre Marranzini ha preso di peso dal Rahner: «L'antropologia [è] il "luogo" che include tutta la teologia» (p. 484); per altre negazioni, cfr. p. 280: Ruggeri; pp. 327 ss.: la riduzione della verità alla «situazione-parola» di Benincasa: pp. 423 ss.: il volontarismo puro di Bonhoeffer secondo Sorrentino; p. 464: mondanità dell'essere e negazione della preesistenza del logo di P. Schoonenberg secondo Pezzetta; pp. 483 ss.: la «svolta antropologica» come negazione della metafisica in K. Rahner, secondo Marranzini e Bonifazi, che deduce dal pluralismo e relativismo filosofico e teologico l'assioma: «*Veritas, sive philosophica, sive theologica, est filia temporis*» (P. 504).

(*Sprachspiel*)[40] di H. Albert… Questa, che è chiamata qui con ditirambi trionfalistici la nuova «piega o svolta antropologica» (è la decantata *anthropologische Wendung* di K. Rahner)[41] deve liberare la Chiesa dal ghetto in cui era finita con l'avanzare del mondo moderno (per colpa del *Sillabo*, del Vaticano I, della *Pascendi*… e ora della *Humanae vitae*!) e proclamare la bengodi teologica del «cristianesimo anonimo», della teologia indipendente, della morale permissiva, del pansessualismo freudiano… Quindi, invece di tenere issata saldamente la Croce di Cristo come segno di contraddizione, si proclama la necessità di conformarsi allo «spirito di questo secolo» cioè alle sue norme di vita (critica alla *Humanae vitae*, al celibato ecclesiastico, alla prassi tradizionale dei punti più scottanti del Decalogo…). E questo è certamente coerente, una volta operato quel capovolgimento di princìpi, ossia quando l'oggetto diventa soggetto e l'autorità è considerata, secondo la terminologia marxistica, «sovrastruttura».[42]

Molte sono le formule vistose di questo cataclisma che dovrebbe portare alla «reinterpretazione della Scrittura»,[43] e quindi dello stesso cristianesimo nei suoi fondamenti sulla base della negazione del significato assoluto dell'autorità, nell'accettazione della dottrina e dell'obbligazione assoluta, della legge dell'osservanza morale. Eccone alcune: «l'essere come tempo», con la conseguente e continua metamorfosi dei concetti;[44] l'uomo come relazione trascendentale a Dio;[45] l'uomo come «soggetto della teologia»;[46] «primato della domanda sulla risposta», così che nessuna proposizione è vera assolutamente, e la «situazione» fondamentale dell'uomo è la «situazioneparola» come fatto che permette una nuova interpretazione dell'esistenza ove lo stesso Gesù di Nazareth è l'evento «linguistico» decisivo per la fede. Un evento da interpretare secondo le categorie della nuova ermeneutica tedesca, quali *Sprache*, *Sprachlichkeit*, *Wortereignis*, *Wortgeschehen*, *Sprachereignis*…[47]

Il nucleo speculativo di siffatte posizioni è la suddetta «svolta antropologica», che è intesa come l'apriori teologico, ossia l'accettazione del trascendentale moderno all'interno della teologia cattolica. Essa è riferita più spesso a Rahner,[48] ma appartiene all'intera costellazione dei grandi contestatori odierni della tradizione e del magistero sopraindicati. La formula rahneriana è riportata, come si è visto, da padre Marranzini: «L'antropologia [è] il luogo che include tutta la teologia»…[49] che è da presentare oggi come fondamento assieme a tutte le altre verità di fede quali «divinizzazione», «figliolanza», «innbitazione divina», ecc. in «categorie antropologico-trascendentali».[50] Di qui si progetta perfino il passaggio a una

---

[40] *Dimensione antropologica…* cit., p. 290.

[41] *Ivi*, p. 487. Anzi, qualcuno propone esplicitamente di andate ancora «al di là di Rahner» (così per esempio Ruggeri, pp. 277 ss.).

[42] *Ivi*, pp. 291 ss.

[43] Benincasa (*ivi*, p. 344).

[44] Bonifazi (*ivi*, pp. 506 ss.).

[45] Ruggeri (*ivi*, p. 278).

[46] Martinetto (*ivi*, pp. 519).

[47] Benincasa (*ivi*, spec. pp. 364 ss.).

[48] *Ivi*, p. 278.

[49] *Ivi*, p. 484.

[50] *Ivi*, p. 491.

«precomprensione della Bibbia sulla linea dell'analitica esistenziale e fenomenologica», della linea del *Dasein heideggeriano* come essere-nel-mondo. La conseguenza è il «pluralismo teologico» secondo i vari strumenti, metodi e modelli linguistici propri di tante filosofie e scienze umane attuali.[51] Brevemente, vale anche per la teologia e in generale per l'ermeneutica della Scrittura e della fede cristiana l'assioma del relativismo storicistico: *veritas filia temporis*, modificato in: *veritas filia hominis in tempore*, ossia *quatenus viventis in tempore*. E il senso della formula ormai è chiaro: l'uomo trae la significanza dei plessi rivelati dalla propria soggettività, dallo sviluppo continuo della civiltà e dai risultati della realtà culturale dell'umanità storica.[52] È, questo infatti il significato del trascendentale moderno o piuttosto è la sua banalizzazione nella sfera della teologia. È quanto dire che la teologia si fonda sull'apriori religioso e non più sul *depositum fidei* conservato nella Chiesa e proposto dal magistero, come dichiara il Mancini in apertura della sua relazione-fiume in due momenti:

a) «La risoluzione della filosofia della religione in quella che sono solito chiamare la coscienza trascendentale o, se si vuole, critica (ma in senso forte) della teologia».

b) «Qui diventa fondamentale non più la questione della possibilità pura del *kerygma* ma la questione del suo positivo riconoscimento autentico come apriori divino pubblicamente dato nella storia».[53]

Ma una presa di coscienza coerente del principio trascendentale all'interno della rivelazione cristiana porta inevitabilmente alla negazione di ogni trascendenza e della stessa esistenza del soprannaturale: il peccato e la redenzione vi perdono ogni senso, una volta che il cristianesimo deve adeguarsi al mondo e adattarsi alle categorie della finitezza dell'essere come temporalità.

Concludiamo. In questo Convegno tutto sembra capovolto: l'oggetto, il metodo, le fonti, il criterio di verità e lo scopo della teologia. Prometeo ha vinto non solo la battaglia della ragione ma anche quella della fede. I filosofi libertini dell'Illuminismo, i deisti, gli atei materialisti del secolo diciottesimo possono ritenersi soddisfatti. La sinistra hegeliana e il positivismo del secolo diciannovesimo… lo stesso Feuerbach, che vedeva nella trascendenza della religione e soprattutto nei misteri del cristianesimo l'alienazione fondamentale dell'uomo, e presentato qui da Baget-Bozzo come il nuovo Giovanni Battista di questa teologia del tradimento. Viene allora da domandarsi: è forse questo il «fumo di Satana penetrato nel tempio di Dio», denunziato ai fedeli nella festa di san Pietro da Paolo VI?[54] Ma se la stessa teologia perde così il suo pudore sacrale per sguazzare nelle vie di Babilonia, a chi potrà l'uomo chiedere il lume e il conforto della speranza? Quando allora tornerà la teologia a essere la *sacra doctrina*, la dottrina sacra del sacro che ci salva come luce essenziale?

---

[51] Bonifazi (*ivi*, pp. 513 ss.).

[52] La degenerazione della teologia in tale direzione si legge nella comunicazione di F, Molinario, *L'acculturazione come via e ragione di fondo per l'antropologizzazione della teologia* (*ivi*, pp. 633 ss.).

[53] *Ivi*, p. 26.

[54] E il Papa precisava, non senza amarezza: «C'è il dubbio, c'è l'incertezza, c'è la problematica, c'è l'inquietudine, c'è l'insoddisfazione, c'è il confronto. Non ci si fida più della Chiesa, ci si fida di più del primo profeta profano che viene a parlarci da qualche giornale o da qualche moto sociale, per chiedere a lui se ha la formula della vera vita… e non pensiamo di esserne già noi padroni e maestri» («Oss. Rom.», 30 giugno-1 luglio 1972, pp. 1 s.).

A queste amare riflessioni fa riscontro la fiera protesta di san Paolo: «Non ha Iddio reso stolta la scienza di questo mondo?» (1 Cor. 1, 20). E leggo oggi[55] per mio conforto il testo evangelico della domenica XIV *post Pent*.: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai semplici. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te» (Mt. 11, 25-27).

Perciò è chiaro che in simili prospettive non esiste più il problema dei rapporti tra fede e ragione, poiché al rapporto in questione ci pensa di volta in volta la dialettica in atto della cultura e della storia. E si arriva o si pretende perfino, nell'ingenuità di qualcuno, a voler intimidire lo stesso magistero della Chiesa soffiando che il tempo degli interventi e delle condanne è finito e che bisogna lasciare via libera al impeto dello spirito; poiché alla Chiesa giuridica e burocratica, legata alle formule dogmatiche di una cultura superata, alla Chiesa oppressiva delle coscienze e avversaria del progresso e dell'evoluzione dei dogmi, deve ora succedere la «Chiesa carismatica» che deve stare al passo con i tempi. Una Chiesa pertanto che non si propone più di trasformare il mondo e di sollevarlo verso la Croce di Cristo e la luce della grazia, ma che dovrebbe assumere il compito di calarsi nel mondo e operare per gli ideali economici e politici del mondo con le forze stesse del mondo muovendo nel suo orizzonte di laicismo esistenziale.

È questa certamente una teologia capovolta in antropologia (l'ultimo Fichte, Hegel, Feuerbach…): ma può essere detta ancora teologia? Una teologia che si vuole concretare nelle istanze temporali e che in morale sdegna in ogni modo la rinunzia e in dogmatica si allinea alla *sapientia huius saeculi* e fugge la trascendenza…, può essere ancora riconosciuta come *sacra doctrina*? Una teologia che ha volatilizzato la realtà del peccato, che arrossisce della stoltezza della Croce e tace sull'imitazione di Cristo e sulla via regia *sanctae crucis*, può ancora fregiarsi della qualifica di «cristiana»? Il termine stesso di «reinterpretazione» del cristianesimo, che questi teologi hanno sostituito a quello giovanneo di «aggiornamento», scopre le carte della mistificazione o almeno dell'equivoco: non è il Vangelo che va declinato secondo gli umori e gli errori dell'uomo moderno, ma è questo che deve cercare la salvezza in quello con un impeto rinnovato di speranza che non vada delusa.

La cultura moderna, anche se spesso fin dall'Umanesimo ha avversato la fede cristiana, ha chiarito e approfondito non pochi aspetti positivi della soggettività e dell'originalità dello spirito umano. Soprattutto la filosofia moderna ha scandagliato e messo in evidenza il valore primario e costitutivo della libertà nella struttura dinamica del soggetto spirituale. È questa la soggettività che va approfondita nella linea dello Pseudo Dionigi, di sant'Agostino, di san Tommaso, di Pascal, di Kierkegaard, di Newman…, per scoprire e alimentare le possibilità dell'io profondo di fronte agli interrogativi del peccato e della morte, cioè per sfuggire al risucchio dell'«essere nel mondo e nel tempo» con una speranza che non deluda. Questo deve essere il compito positivo e costruttivo dell'«aggiornamento»: ma questo avrà un senso e un esito solo se l'io si manterrà in posizione verticale di trascendenza, cioè fondato sull'Assoluto e rivolto all'eternità. Affidarsi al *cogito* moderno, trasferire il fondamento dalla trascendenza al trascendentale, cioè da Dio all'uomo, condizionare la *sacra doctrina* all'affaccendarsi nelle realtà profane delle scienze umane, tuffarsi nell'attivismo di un'antropologia tuttofare… è condannarsi, come mostra la marea crescente della

[55] 9 luglio 1971.

disperazione dell'uomo contemporaneo, a essere trascinati nel mare in tempesta e senza sponde della cattiva infinità: è trasformare l'io in mero spettacolo e spettatore (fenomenologia), in puro luogo dell'evento, ossia è ridurre la coscienza a una scena proiettata sul finito in una infinita interrogazione del mondo.

Eppure nella sua «prolusione inaugurale» il card. Garrone aveva indicato la via giusta, quella della tradizione viva della Chiesa: che significato può avere un lavoro teologico fuori di questo riferimento? In realtà tutto lo sforzo dell'ultimo Concilio, leggiamo, è stato permeato in profondità dalla coscienza di una antropologia teologica da costruire e da perfezionare. E poco è mancato, ci informa il cardinale, toccando il momento chiave del problema, che non si sia sottoposto ai Padri un vero documento su questo preciso argomento, la cui ispirazione essenziale sarebbe stata una riflessione sulla nozione tradizionale, così ricca e complessa, dell'uomo «immagine di Dio».[56] La sostanza del richiamo a questo, tema, urgente oggi più che mai, è stata comunque riversata nei primi capitoli della Gaudium et spes: il vero nucleo dell'antropologia teologica in senso autentico è indicato quindi con opportuno richiamo dal cardinale nella verità biblica che l'uomo è stato fatto «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen. 1, 26), il tema sul quale si era venuta costruendo la grande teologia della Chiesa dai Padri alessandrini e cappadoci (spec. Gregorio di Nissa), a sant'Ilario, S. Agostino e nel Medio Evo S. Tommaso.[57] In questa scia, con saggezza e prudenza – come si conviene – il cardinale ammonisce del pericolo insito nel metodo antropologico quando l'uomo prende il sopravvento su Dio: «Si continuerà a parlare di Dio, ma sottilmente si svuoterà l'espressione del suo contenuto. O, ciò che è lo stesso, si comincerà a considerare i due termini come fossero dello stesso, ordine».[58] Ed è esattamente la linea di questo cosiddetto orizzontalismo che i teologi sopra ricordati hanno imboccato, senza scrupoli o pentimenti e, sembra, anche senza contestazioni: almeno per quanto si può sapere da questo volume. Il cardinale poi giustamente torna a insistere nell'affermazione della trascendenza di Dio e che per questo è necessaria una «*filosofia seria*» (corsivo nel testo), richiamandosi espressamente al Convegno di Firenze, di cui questo dell'Ariccia sembra esattamente l'antitesi.[59] Egli lamenta infatti che il *De Deo uno* «…oggi rischia di aver perduto ogni aggancio con le sue basi razionali, e questo non costituisce un miglioramento. Il teologo ha bisogno di ricordare che non si può parlare di Dio e dell'uomo come di due *realtà poste sullo stesso piano*: se lo si dimentica, l'uno o l'altro è condannato a scomparire».[60] Nessuno oggi nega, ne alcun grande teologo l'ha mai negato in passato, che l'uomo non è per la teologia un oggetto di

---

[56] *Dimensione antropologica*… cit., p. 19.

[57] Cfr. per esempio per Clemente Al.: W. VÖLKER, *Der Wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlino 1952, pp. 112 ss. Quanto alla teologia di Gregorio Nisseno, la eivkw,n: «…è il punto di partenza e di arrivo (*Ausgangs-und Zielpunkt*) dell'intero sviluppo del cristiano» (ID., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, *Wiesbaden* 1955, p. 66). Per san Tommaso, basti rimandare alla mirabile trattazione di *S. Th.* I, 93, nella quale l'Angelico si richiama ampiamente alla tradizione patristica e in particolare a sant' Agostino (su questa questione tomistica serbo ancora un vivo ricordo del profondo commento tenuto dal card. M. Browne, all'università dell'Angelicum, negli anni di formazione).

[58] *Dimensione antropologica*… cit., p. 21.

[59] Sorprende, fra l'altro, l'assenza pressoché completa. al Convegno dell'Ariccia dei relatori del Convegno di Firenze (a cui si è richiamato espressamente il cardinale Garrone).

[60] *Dimensione antropologica*… cit., p. 21.

considerazione qualsiasi, ma è ovvio che egli sta al centro della *oeconomia salutis*, ossia che come prima è stato l'oggetto prediletto della creazione (a «immagine di Dio»), così dopo il peccato è diventato l'oggetto di predilezione per la salvezza nella redenzione in Cristo che è il Verbo fatto carne e diventato fratello dell'uomo. È stato Dio stesso, con la misericordia del suo «piano di salvezza» (*Heilsplan*), a iniziare e fondare l'antropologia teologica. Ma una siffatta antropologia può avere consistenza «teologica» soltanto se è riflessa e fondata nella trascendenza di Dio, della redenzione e della grazia, che sono i termini e i temi assenti (perché «superati…») nelle relazioni indicate. «È l'uomo, a essere per Dio»: è ancora il cardinale a ricordare questa verità sostanziale, presente a ogni umile fedele e dimenticata invece *propter falsas vocum novitates* dai nostri teologi. Solida è perciò la lezione del cardinale e va meditata: «Questo rapporto, che è divenuto un fatto, non implica in Dio alcuna sorta di vicissitudine contraria alla sua natura. Qualunque sia l'importanza presa dall'uomo per comprendere Dio, resta *che non è Dio a esistere* "*per l'uomo*". Capovolgere il rapporto significherebbe togliere a Dio e all'uomo insieme ogni significato. Dio non può assolvere il suo compito in rapporto all'uomo quando lo si subordina all'uomo: qualunque siano le affermazioni di Cristo toccanti la sua volontà di "servizio" e i gesti di umiltà da lui compiuti per la nostra salvezza, la Rivelazione è a questo riguardo di una chiarezza decisiva».[61] Il cardinale conclude: «La vera vocazione dell'antropologia teologica è di scoprire o di riscoprire *la grandezza che si ha nel servizio amoroso di Dio*. Dio non è un *semplice interlocutore* dell'uomo e fatto a sua misura, e neppure *un estraneo,* tanto meno *un suddito*, ma è in definitiva *un amico* che ha in questa amicizia tutta l'iniziativa: "*Apparuit benignitas et bumanitas Salvatoris nostri Dei*" (Tit. 3, 4 ss.)».[62] Al contrario, una «antropologia che mette l'uomo al servizio di Dio senza conservare la coscienza che l'uomo esiste "per opera di Dio e per Dio", secondo la formula ripresa incessantemente da san Paolo, non merita più il suo nome»,[63] cioè «teologia» per l'appunto.

Il cardinale non ha potuto, a causa dei gravi impegni del suo ufficio, seguire i lavori del Congresso, e non ci sono note le sue impressioni o reazioni al volume degli Atti. Quel che è certo ed evidente, e ogni lettore lo può constatare, è che i relatori indicati si sono mossi nella direzione diametralmente opposta a quella indicata dal cardinale in conformità della *Lumen gentium*, della tradizione, del magistero e della teologia classica: cioè un pasticcio di filosofia moderna troppo frettolosamente assimilata e peggio applicata. Un passo falso che è un sintomo grave dell'aberrazione in atto in non pochi professori di teologia e filosofia dei seminari italiani i quali non temono di esporre il cristianesimo come un *regnum huius mundi*, in competizione e più spesso in alleanza con il marxismo, l'esistenzialismo, lo strutturalismo, la psicanalisi… Non meraviglia allora che anche in Italia i seminari diocesani (e anche quelli di non pochi istituti religiosi) si vadano spopolando, che i residui allievi vivano nell'irrequietezza di esperienze sociali ed ecumeniche di dubbia consistenza prima di approfondire il tesoro inestimabile dell'ortodossia e di formarsi all'abnegazione del servizio di rinunzia più alto per il prossimo qual è il sacerdozio cattolico!

Non tocca a me dire se la situazione sia anche in Italia, come in molte nazioni, quasi ormai disperata.

---

[61] *Ivi*, p. 22.

[62] *Ivi*, p.23.

[63] *Ivi*.

Ma come semplice cristiano posso ben ricordare il grido del profeta: «*Custos quid de nocte*?» (Is. 21, 11). Il problema è diventato troppo complesso perché possa essere risolto in poche parole e con provvedimenti semplicistici. Non v'è dubbio tuttavia che l'animo dei fedeli resta percosso e dolorosamente impressionato nel vedere lo svuotamento di seminari e istituti di formazione ecclesiastica fino a pochi anni or sono fiorenti di gioventù serena e impegnata nella conquista della verità e della santità. E oggi?… Il vuoto, l'irrequietezza, la smania del «dialogo con il mondo» a tutti i livelli, ma soprattutto al livello delle idee del mondo! Dire allora che chi ha avuto l'ufficio e ha accettato il «servizio», di intervenire per salvare la barca, quando infuria la tempesta, *deve* anche intervenire, è un truismo: c'è solo da augurarsi che diventi una realtà tempestiva in un'opera di concorde e vigorosa ripresa da parte della gerarchia *sine acceptione personarum*, come voleva l'Apostolo.

Il problema essenziale non è il ripristino nè dell'*Index librorum prohibitorum* né delle carceri del S. Uffizio, ma quello dell'orientaniento sicuro della coscienza cristiana: se nella prima parte del secolo la *regula fidei* è stata guidata nella linea della *Pascendi* di san Pio X e della *Humani generis* di Pio XII, oggi non dev'essere permesso ai teologi di cambiarla e di farsene beffe. Se il mondo continua ad allontanarsi dalla morale di Cristo, i nuovi teologi non possono avere l'autorizzazione, né espressa né tacita, di proclamare – sotto il pretesto di battersi per la giustizia terrena – la conformità al mondo. Vorrei terminare, senz'accusare nessuno, con un testo di Kierkegaatd nell'*Esercizio del cristianesimo*: «Si sente abbastanza spesso e abbastanza chiaramente lo sfacciato discorso che bisogna "andare oltre", ossia che non bisogna star fermi al cristianesimo, alla fede, alla cosa semplice, all'obbedienza, al "tu devi!". Esso è penetrato sempre più profondamente negli strati del popolo sul quale naturalmente influisce, oserei dire, il giudizio dei circoli aristocratici; esso e penetrato in un modo fin troppo facile, poiché purtroppo ogni uomo ha una passione naturale e innata per la disobbedienza. Così si misero avanti le "ragioni" e il credere fu posto per tre ragioni, invece dell'obbedienza, perché ci si vergognava di obbedire. Così la mitezza prese il posto del rigore, poiché non si aveva il coraggio di comandare e ripugnava lasciarsi comandare: coloro che dovevano comandare diventarono vigliacchi, e quelli che dovevano obbedire insolenti. Così, con la mitezza, il cristianesimo è stato abolito nella cristianità. Senz'autorità, con panni rattoppati e quasi sbrindellati, esso circolava nascosto nella cristianità; non si sa se tocca o no levarci il cappello davanti ad esso, o se deve esso inchinarsi davanti a noi ossia se siamo noi ad aver bisogno della stia compassione o lui della nostra. Non c'è per noi che una salvezza: il cristianesimo. Anche per il cristianesimo c'è un'unica salvezza: la severità».[64]

Quasi cinque secoli prima, in una situazione altrettanto drammatica per la società cristiana, una debole e santissima donna come Caterina da Siena, faceva una diagnosi similare e con accenti ancor più crudi e perciò anche più vicini alla misera situazione della Chiesa di oggi. Riportiamo alcune espressioni dal *Dialogo*, nel trattato su *Il corpo mistico della la Santa Chiesa*, dove Caterina denunzia la causa del male alla radice, lamentando con accoramento materno: «Di tutti questi mali e di molti altri sono cagione i prelati, perché non ebbero l'occhio sopra il loro suddito, anco gli davano largo, ed esso medesimo el mandava e faceva vista di non vedere le miserie sue… Tutti questi mali, e molti altri dei quali io non ti voglio più dire per none appuzzare l'orecchie tue, seguitano per li difetti dei gattivi pastori, che non correggono né

[64] S. KIERKEGAARD, *L'esercizio del cristianesimo*, tr. it. di C. Fabro, Roma 1971, pp. 283 s.

puniscono i difetti de' sudditi e non si curano né sono zelanti che l'ordine sia osservato, perché essi non sono osservatori dell'ordine». Per la santa, che i discepoli chiamavano «dolcissima mamma», tutti costoro erano «membri del diavolo» che vanno incontro al giudizio del sommo Giudice: «Male e gattivamente me la possono rendere, e però ricevono da me, giustamente, quello che hanno meritato».[65]

Altri tempi e altre situazioni, d'accordo: ma al fondo non si tratta forse del medesimo ritmo profondo dello spirito, travolto miserabilmente dalla *fascinatio nugacitatis*, che affiora a tratti in tutti i tempi come le vampate di un vulcano, facendo la terra bruciata dello spirito? Che direbbe oggi l'umile e fierissima vergine senese della follia di aggiornamento mondano e della smania di secolarizzazione, della morale permissiva, della demitizzazione e contestazione a tutti i livelli che imperversa oggi nella Chiesa? E infine che direbbe l'umile popolana di Siena e Dottore della Chiesa, che con affetto filiale chiamava il Papa suo «Babbo dolce» e «dolce Cristo in terra», di questi teologi e prelati che sembrano sempre più sordi ai richiami del Vicario di Cristo?

5.

IL NEO UMANESIMO ATEO DI FEUERBACH E LA NEO TEOLOGIA

L'accenno critico alla «svolta antropologica feuerbachiana» di Baget-Bozzo ha provocato una breve replica in forma di lettera sul numero 141 di «Studi cattolici» da parte dell'interessato, alla quale diamo un succinto riscontro, avendo trattato ampiamente altrove la posizione dell'autore di *Das Wesen des Christentums* nei suoi princìpi e nelle sue istanze fondamentali.

Inizio subito dichiarando che a me non può che far piacere la dichiarazione dell'eventuale distacco di G. Baget-Bozzo dall'infezione antropologica che sta guastando la teologia contemporanea con conseguenze gravi a ogni livello, speculativo e morale. E gli sono veramente grato perché la sua replica, che insiste nella tesi di un «uso positivo» dell'ateo Feuerbach, mi offre il destro di precisare le mie perplessità, che la replica, lungi dal dissipare, ha piuttosto aggravate.

Gli argomenti di Baget-Bozzo per l'operazione ricupero di Feuerbach sembrano i seguenti: a) l'autorità di Kierkegaard e dei teologi Barth e von Balthasar; b) la dissociazione tra il (preteso) nucleo positivo della «dimensione comunitaria dell'umano» e la concezione degli «individui come termine di relazione», propria di Feuerbach, dall'ateismo di fondo del suo sistema. Secondo Baget-Bozzo, anche se non nasce originariamente e funzionalmente legato alla fondazione dell'ateismo, tale pensiero è incluso in una sintesi formale atea. Questa intuizione del filosofo tedesco può essere usata teologicamente solo se essa è

[65] *Il Dialogo*, c. CXXV, a cura di G. Cavallini, Roma 1968, pp. 317 ss. Il beato Raimondo, che al dire della santa sua penitente non aveva un cuor di leone, attenua un po' nella sua pregevole versione latina la veemenza dell'originale. Per esempio, nel secondo testo, nella frase «gattivi pastori» tralascia l'aggettivo: «*Haec et alia multa mala… sequuntur ex defectibus pastorum et eorum ignavia*» (*Dialogi D. Catharinae Senensis Virginis, per D. Raymundum a Vineis ex italico sermone in latinum conversi*, Ingolstadii 1583, p. 187 r).

resa autonoma dalla forma dottrinale sistematica in cui è situata e recuperata nella sua specificità. In questo, senso egli pensa legittimo, anzi estremamente utile, un ricorso a Feuerbach da parte della teologia cristiana, in quanto l'umanesimo radicale di Feuerbach non si oppone, anzi può chiarire la concezione cristiana dell'uomo: il suo umanesimo, è dissociabile dalla prospettiva atea della sua filosofia. Nella mia replica preferisco invertire l'ordine e iniziare dal secondo argomento che costituisce il vero nerbo della questione.

a) *L'operazione-ricupero dell'umanesimo di Feuerbach*. Ho l'impressione che Baget-Bozzo parli di Feuerbach e del suo pensiero muovendosi più *ex communiter dictis*, che non da uno studio diretto e comparato della complessa produzione feuerbachiana e con precisi riferimenti alla letteratura che lo riguarda, la quale ha segnato in questo dopoguerra una notevole ripresa anche a causa dell'accresciuta virulenza dell'ateismo marxistico. Perciò all'argomento b) di Baget-Bozzo rispondo all'antica: *nego paritatem e distinguo tempora*. Infatti diversa è la situazione rispetto alla fede cristiana della filosofia e delle filosofie apparse prima del cristianesimo da quelle che sono venute dopo. Infatti se si allude all'uso che la teologia cristiana fin dai suoi albori ha fatto del pensiero greco, il quale presentava certamente alcuni elementi e aspetti contrari e refrattari alla fede cristiana, sta il fatto anzitutto che si trattava di una concezione realistica del mondo aperta alla religione e che tale concezione esprimeva l'attuarsi della ragione naturale. Certamente il materialismo di Democrito (da cui è partito Marx), la sofistica, lo scetticismo…, non sono compatibili con il cristianesimo, e difatti la teologia cristiana fin dall'inizio li ha sempre messi fuori causa: ha invece assunto spunti e concetti fondamentali dal platonismo e neo platonismo, dall'aristotelismo e dallo stesso stoicismo, «liberandoli» dall'eventuale contesto contrario alla *Weltanschauung* del cristianesimo mediante una più approfondita riflessione nell'ambito stesso naturale (*secundum quod* «*sequitur*» *ad principia Aristotelis*…, dice spesso san Tommaso). Una simile operazione di assunzione purificatrice non sembra invece possibile all'interno dell'essenza del pensiero moderno a causa della sua struttura immanentistica e quindi – a mio fermo avviso – esclusiva *per principio* della trascendenza e di qualsiasi rapporto di libertà e dipendenza fra Dio e il mondo come fra l'uomo e Dio. Ora Feuerbach, come è noto, procede direttamente dal principio moderno dell'autonomia dell'uomo collegandosi espressamente al monismo di Spinoza, al deismo e all'illuminismo per professare un ateismo radicale che fa della natura una realtà assoluta e dell'uomo la causa del proprio essere e l'arbitro del proprio destino.

Questo itinerario sotto il profilo teoretico è compiuto da Feuerbach, che è uno scrittore di chiarezza esemplare, nelle opere maggiori: *Das Wesen des Christentums* – l'opera sua più brillante e completa – e Das *Wesen der Religion*, infine nella *Theogonie*, opera più tarda e meno incisiva, e sotto il profilo storico in numerosi saggi monografici e soprattutto in alcune ricerche specifiche di storia del pensiero moderno, quali la *Geschichte der Neueren Philosophie* del 1833 (rielaborata nel 1847), la *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* e l'importante *Merre Bayle* anch'esso del 1833.[1] Va rilevato che il testo

[1] Il crescente interesse per il pensiero di Feuerbach è attestato, oltre che dal rifiorire di studi e monografie, anche dalla recente ristampa della edizione Bolin-Jodl dei *Sämtliche Werke* (Stoccarda 1959-1960), in dieci volumi ai quali è stato aggiunto da Hans-Martin Sass un volume di *Jugendschriften* (Stoccarda 1962) che contiene il testo originale della Dissertazione: *De ratione una universali infinita* (1829) e i *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*

originale del *Das Wesen des Cbristentums* è seguito da una massa ingente di note e aggiunte (finora mai tradotte in italiano, per quanto sappia) nelle quali Feuerbach, unico a mia conoscenza fra i filosofi moderni, attinge ampiamente alle opere dei Padri e degli Scolastici (e specialmente di san Tommaso) per contestarli e respingere di volta in volta i capisaldi della fede e teologia cristiana. Feuerbach quindi ha e persegue un obiettivo ben preciso, che è l'orizzontalità radicale della coscienza umana.

Infatti la sua concezione dell'uomo è fondamentalmente uni- o bidimensionale nella semplice tensione di uomo-natura e uomo-società, la quale resta sostanzialmente nella scia della dialettica di Hegel di cui contesta (e con ragione) le pretese (conclusioni) metafisiche e teologiche. Si potrebbe dire che Feuerbach riprende la fenomenologia hegeliana ma capovolta, in quanto, mentre in Hegel la coscienza o «certezza sensibile» (*sinnliche Gewissheit*) è provvisoria, perché considerata astratta e inautentica, e «passa» nell'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*)[2] come nella propria verità, per salire al fastigio della totalità dell'Idea operata dalla Ragione assoluta (*absolute Vernunft*),[3] in Feuerbach si compie l'operazione inversa, quella di discesa o riduzione delle complesse (suposte) operazioni dello spirito alla matrice unica della conscienza che è la «sensibilità» (*Sinnlichkeit*). L'unico orizzonte dell'essere e della libertà dell'uomo, quello che regola l'àmbito e la qualità dei suoi rapporti alla natura e agli altri uomini, è la sfera della realtà sensibile definita dalle forme kantiane della sensibilità che sono spazio e tempo. Non si vede altra via di uscita. Come si può qui parlare allora di un «uso positivo» del pensiero di Feuerbach, ossia come è possibile dissociare il «rapporto io-tu» dal denominatore sensistico-immanentistico? Feuerbach protesterebbe per primo.

Non è questo il luogo di dare una esposizione analitica dell'antropologia feuerbachiana, alla quale dedicai non poche fatiche qualche decennio fa,[4] poiché penso sia sufficiente insistere nel caratterizzare il *locus theoreticus* del principio feuerbachiano che è strettamente legato, storicamente e criticamente, alla sua contrapposizione a Hegel, ossia quella di sostituire un tipo di immanenza a un altro tipo di immanenza, ovvero di una concezione dell'io (sensibile, individuale, finito…) a un'altra concezione dell'io (assoluto, impersonale, infinito…). Infatti «…mentre il punto di Archimede della considerazione del mondo è per Feuerbach l'io considerato isolato per sé e da comprendere unicamente da se stesso, per Hegel è l'Io onnicomprensivo di Dio il punto di partenza per la soluzione del problema del mondo. Hegel procede dall'Infinito per comprendere da qui l'infinitizzazione del finito. Feuerbach invece pone assolutamente il

---

(1830), seguiti da preziose indicazioni bibliografiche. Insieme sono stati ristampati anche i volumi dell'edizione dei *Briefe*.

[2] Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, A 1, a cura di Jo. Hoffmeister, Lipsia 1952, pp. 79 ss. Questa considerazione è ripresa nella discussione della celebre dialettica fra «servo e padrone» (*ivi*, C 5, pp. 175 ss.).

[3] Cfr. HEGEL, *Enz. der philos, Wiss*., 70 ss, a cura di Nicolin Pöggeler, Amburgo 1959, pp. 94 ss.

[4] Cfr. spec.: MARX, FEUERBACH, ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, ed. 5, Brescia 1973, Introd. pp. XXI-LIII; *Il materialismo dialettico*, in *Storia della filosofia* (in collab., a cura di C. Fabro), Roma 1959, vol. II, pp. 810 ss.; *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, pp. 21 ss.; *Introduzione all'ateismo moderno* cit., vol. II, pp. 690 ss.

finito e procede pertanto di conseguenza alla finitizzazione dell'Infinito».[5] Non c'è via d'uscita, se non si vuol fate violenza ai testi e ai princìpi

Nell'ultima opera sistematica, la *Theogonie* del 1857, Feuerbach sviluppa la sua concezione definitiva dell'uomo come «essenza appetitiva» (*Wünschwesen*) dominata dall'istinto della felicità sensibile (*Glückseligkeitstrieb*) a tutti i livelli: a questo modo la fondazione della verità si risolve nel puro eudemonismo e pragmatismo, e l'idea di Dio, è per sempre dissolta nel nulla. E questo va inteso in senso fondativo cioè metafisico, come giustamente ha rilevato un critico, perché è da una nuova concezione del reale radicalmente opposta alle concezioni trascendenti che egli intende abbattere la religione: «Hegel è certamente soprattutto teorico della conoscenza, la teoria della conoscenza è anche in Feuerbach completamente secondaria rispetto alla sua metafisica. La psicologia della religione di Feuerbach poggia decisamente sulla sua metafisica antropologica e non sulla sua teoria della conoscenza sensualistica».[6]

L'uomo è essenzialmente concepito come una realtà completamente immersa nella natura e nel «genere» (*Gattung*) dentro il quale si dirimono per ricongiungersi l'io e il tu: per Feuerbach infatti il tu non è, come per Hegel, l'altro io, ma io sono io soltanto come io di un tu, così che dove non c'è nessun tu non c'è neanche l'io. La conseguenza allora di questo è che non l'individuo come tale può essere sollevato a universalità, ma soltanto l'io e il tu come unità, dove il singolo io non mostra alcuno stadio intermedio di superamento. Il cerchio si chiude senza via di uscita: «L'io è sempre soltanto come ritorno da un tu presupposto, soltanto così esso diventa sempre identico con sé come un divenire stabile. Il tu è l'altro dell'io e però parte del medesimo. Precisamente nel processo di questa esperienza sensibile sussiste l'io».[7] È in questa esperienza di appartenenza scambievole di io-tu a circolo chiuso che consiste l'amore (*Liebe*). Come è possibile allora l'operazione-ricupero dell'antropologia, del rapporto comunitario, progettata da Baget-Bozzo, senza mistificare insieme Feuerbach e il cristianesimo?

b) *Feuerbach nel giudizio di Kierkegaard*. Secondo Baget-Bozzo, il fondatore dell' esistenzialismo l'avrebbe preceduto nell'operazione del recupero teologico di Feuerbach: egli parla infatti di un uso teologico positivo di Feuerbach da parte di Kierkegaard. Certamente il grande danese non è un fautore della teologia trascendentale o della secolarizzazione; è anche certo che egli ha apprezzato l'opera di Feuerbach.

---

[5] «*Ist das isoliert für sich betrachtete und ganz aus sich selbst zu begreifende menschliche Ich der archimedische Punkt der Weltbetrachtung, oder ist das allumfassende Ich Gottes zum Ausgangspunkt der Lösung des Weltproblems zu machen? Hegel geht vom Unendlichen aus, um von hier aus die Verunendlichung des Endlichen zu begreifen. Feuerbach dagegen setzt das Endliche absolut und schreitet daher folgerichtig zur Verendlichung des Unendlichen fort*». (K. LEESE, *Die theologische Prinzipienlehre im Lichte L. Feuerbachs*, Lipsia 1912, p. 195).

[6] «*Hegel ist gewiss zu allerletzt Erkenntnistheoretiker, die Erkenntnistheorie ist auch bei Feuerbach durchaus sekundär gegenüber seiner Metaphysik. Die Religionspsychologie Feuerbachs beruht entscheidend auf seiner anthropologischen Metaphysik, nicht auf seiner sensualistischen Erkenntnistheorie*» (G. NÜDLING, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*, Paderborn 1961, p. 158 nota).

[7] «*Das Ich ist immer nur als Rückkehr aus dem vorausgesetzten Du, nur so wird es stets mit sich identisch als ein ständiges Werden. Das Du ist das andere des Ich und doch Teil desselben. Gerade im Prozess dieser, sinnlichlen Erfahrung besteht das Ich* (G. DICKE, *Der Ideititätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Colonia e Opladen 1960, p. 76).

Ma in che senso e sotto quale aspetto? L'unica citazione,[8] che è un «frammento» staccato di un testo ampio e complesso che Baget-Bozzo cita dal *Diario*,[9] è interrotta nel momento più decisivo. Diamo la trama del testo, che ci interessa: effettivamente Kierkegaard qui fa un uso positivo di Feuerbach, ma non sembra nel senso dell'operazione progettata. Il testo ha due parti principali:

1) *Feuerbach, il cristianesimo e la cristianità*. Kierkegaard afferma che Feuerbach ha compreso l'esigenza del cristianesimo e che il compito o scopo della sua critica come di quella degli altri liberi pensatori nei loro attacchi è quello di «difendere il cristianesimo contro gli stessi cristiani»: questi nella cristianità moderna non vivono più secondo l'esigenza del cristianesimo e tuttavia pretendono di chiamarsi cristiani: «Ora, dice Feuerbach, questo non va, alto là! Se voi volete, essere autorizzati a vivere nel modo in cui vivete, dovete anche ammettere di non essere cristiani. Feuerbach ha compreso l'esigenza, ma non potendo assoggettarvisi, rinuncia a essere cristiano. E ora egli prende posizione in un modo che non è del tutto ingiustificato, per quanto la sua responsabilità sia grande. Perché è falso, quando la cristianità attuale dice che Feuerbach attacca il cristianesimo. Non è vero! Egli attacca i cristiani, mostrando che la loro vita non corrisponde alla dottrina del cristianesimo [*margine*] (e per questo si può dire a proposito di Feuerbach: *et ab hoste consilium*). È questa una differenza infinita. Che egli sia probabilmente un demonio malizioso, può anche darsi; ma in senso tattico è una figura che può essere utile».

Ciò che il testo dice sui rapporti fra Feuerbach e il cristianesimo è chiaro: Feuerbach smaschera i falsi cristiani, contesta loro il diritto di chiamarsi e di passare per cristiani e in *questo senso* si può dire che egli (come gli altri *Freidenker*) difende il cristianesimo, cioè ricorda la vera esigenza del cristianesimo. Quale? Quella che il cristianesimo, come dice lo stesso, Kierkegaard e come ripeterà poi Nietzsche, destina l'uomo alla sofferenza, ne fa un infelice in questa vita: ogni religione è costruzione di fantasia (Hegel) e il cristianesimo è una religione disumana. Kierkegaard sapeva benissimo che i liberi pensatori del suo tempo, e specialmente Feuerbach, criticano e respingono l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e tutti i dogmi del cristianesimo.[10]

2) *I traditori subdoli e i traditori aperti del cristianesimo*. Feuerbach è un traditore aperto e per questo può essere utile contro i traditori subdoli che sono i cristiani e i teologi moderni, e anche i nostri contemporanei dell'epoca miseranda della confusione post-conciliare: «È proprio di traditori aperti che il cristianesimo ha bisogno. La cristianità ha tradito il cristianesimo in modo subdolo col volere, senza essere veramente cristiana, aver l'aria di esserlo. Ora ci vogliono i traditori aperti».

---

[8] *Dimensione antropologica…* cit., p. 268.

[9] Baget-Bozzo cita dalla traduzione francese del 1953. Il sottoscritto invece cita dalla sua traduzione apparsa da quasi cinque lustri (ed. 1 in tre volumi, Brescia 1948-1951; ora ed. 2 in due volumi, Brescia 1962): si tratta di un testo del 1849-50, contemporaneo perciò del capolavoro cristologico: *L'esercizio del cristianesimo* (trad. it. cit.) e segnato: X^2 A 163 (trad. it. n. 2025, vol. I, pp. 968-970).

[10] Nella biblioteca personale di Kierkegaard figurano, delle opere di Feuerbach, il volume su Leibniz (ed. 1837) e il *Das Wesen des Christenturms* (ed. 2, 1843). Cfr. *S. Kierkegaards Bibliotek*, En Bibliografi ved Niels Thulstrup, Copenaghen 1957, nn, 487-488, p. 47. Cfr. anche *Auktionsprotokol over Sören Kierkegaard Bogsamling*, ved H.P. Rohde, Copenaghen 1967, p. 33.

3) *Feuerbach traditore aperto*. Ma si legga ora la continuazione del testo che fa un confronto esplicito tra l'opera di critica della cristianità fatta da Feuerbach e quella che egli (Kierkegaard) fa con i suoi scritti: a questo proposito egli distingue due classi di traditori, quelli come Feuerbach a servizio del demonio per corrompere ancor più i cristiani, e quelli come lui al servizio di Dio per far rinsavire i cristiani. Ecco: «Ma il concetto di traditore è dialettico. Il demonio ha per così dire i suoi traditori e le sue spie che non attaccano il cristianesimo, ma i cristiani, con l'intenzione che defezionino in numero sempre maggiore. Anche Dio ha i suoi traditori: traditori religiosi, i quali, assolutamente obbedienti a Lui, espongono candidamente il cristianesimo, perché una buona volta si possa riuscire a vedere cos'è il cristianesimo». L'uso dell'opera di Feuerbach, il ricorso alla sua opera, è qui apertamente positivo-negativo: è quello di smascherare il non cristianesimo dei cristiani moderni e dei teologi – e per questo scrive: *et ab hoste consilium* – ma resta fermo che Feuerbach è un traditore del cristianesimo, un *traditore aperto,* a servizio del demonio per spingere siffatti falsi cristiani a romperla definitivamente con il cristianesimo, come infatti è accaduto e sta accadendo a frotte nel nostro tempo. Kierkegaard invece si proclama un traditore religioso, un traditore di Dio, dove il genitivo ha come quello precedente («traditore del diavolo») significato possessivo, cioè «a servizio di Dio, assolutamente ubbidiente a Dio».[11]

Sui rapporti con Feuerbach l'atteggiamento di Kierkegaard non lascia quindi dubbi sia nelle *Opere* sia nel *Diario*: approfitto dell'occasione per ragguagliare i lettori, data la difficoltà per i non specialisti di poter avere i testi.

In una postilla (*Efterskrift*) a un articolo polemico dal titolo: *Confessione aperta* (*Aabenbart Skrftemaal*), comparso sul giornale «Faedrelandet» (La Patria) il 12 giugno 1842, che è una risposta critiche che un certo Frederik Beck aveva fatto alla sua disertazione sul *Concetto di ironia* (*Om Begrebet Ironi*), pubblicata l'anno prima il 16 giugno 1841, Kierkegaard protesta per essere stato accomunato dal recensore ai seguaci di scrittori atei come Strauss, Feuerbach, Vatke, Bruno Bauer…: il Dr. Beck pretende di averlo capito, ma è duro per lui dovergli dire che non l'ha capito per niente e gli riesce incomprensibile oltre ogni dire di essere stato mescolato in quella compagnia.[12] *Negli Stadi sul cammino della vita* del 1845 Feuerbach è menzionato assieme al critico Börne e al poeta Heine come autori assai interessanti «…per coloro che fanno esperimenti nel campo dello spirito. Il più delle volte (*som oftest*) essi hanno una buona conoscenza della realtà religiosa, ossia sono al corrente (*de vide med Besked*) sulla realtà religiosa così da non voler avere a che fare con essa», cioè rifiutano decisamente il cristianesimo.[13]

---

[11] La seconda parte del testo si diffonde a spiegare la tattica dialettica del suo pseudonimo Johannes Climacus (della *Postilla conclusiva non scientifica*) in rapporto anche alla sua vita personale. La *Postilla* è il capolavoro teoretico di Kierkegaard e la reputo, con molti critici, l'unica risposta valida dell'Ottocento alla *Wissenschaft der Logik* di Hegel: Kierkegaard dice di essa, nel testo citato, che «…ha un avvenire straordinario». Invece continua, almeno in Italia, a essere ignorata (malgrado la traduzione integrale, assieme alle affascinanti *Briciole di filosofia* Bologna 1962. Ambedue gli scritti sono ora stati inclusi nel vol. *Opere* della Coll. «Voci del mondo» di Sansoni, Firenze 1972).

[12] Cfr. *S.V.* XIII, p. 441.

[13] *S.V.* VI, p. 475.

Frequenti sono le allusioni a Feuerbach nella grande *Postilla*, che sono state segnalate nella mia traduzione, con l'ausilio del commento di N. Thulstrup alla nova edizione danese.[14] Per esempio, l'accenno all'arbitrio pazzesco e capriccioso, sonnecchiante nel timor di Dio, di «essere stato lui (con l'immaginazione) a produrre Dio»;[15] l'accenno implicito alla dottrina di Feuerbach sull'immortalità;[16] ancora un accenno implicito ma preciso alla corrente atea che «spiega senz'altro il cristianesimo come un mito»;[17] verso la fine dell'opera è citato il principio: «Ogni teologia è antropologia».[18] Il senso di questi riferimenti collima con il testo del *Diario* sopra esaminato: «Un'ortodossia infantile, una pusillanime esegesi biblica, una difesa sciocca e acristiana del cristianesimo, una cattiva coscienza nei difensori per quel che riguarda il loro rapporto con il cristianesimo: ecco ciò che, fra l'altro, contribuisce in questi tempi a provocare attacchi passionali e insensati contro il cristianesimo. Non si deve mercanteggiare, non si deve alterare il cristianesimo, non si deve esasperarlo, col resistere in un posto sbagliato, ma badare soltanto che esso rimanga ciò che era: scandalo per i Giudei, stoltezza per i Greci e non una scemenza qualsiasi di cui né i Giudei né i Greci si scandalizzino, ma di cui essi sorridono e si irritano soltanto per il fatto che lo si difende».[19] Di lì a poco il contrasto tra il «risvegliato» fanatico e fantastico che pretende difendere il cristianesimo da un punto di vista puramente estetico e quindi controproducente, e il «motteggiatore» (*Spotter*), il quale «…attacca il cristianesimo e nello stesso tempo lo espone in un modo così suasivo che è un piacere leggerlo e colui che è in imbarazzo per trovare una buona esposizione è quasi obbligato di ricorrere a lui».[20] Qui certamente Kierkegaard allude all'esposizione che Feuerbach fa dei dogmi cristiani nel *Das Wesen des Christentums*, che è veramente perspicua per chiarezza: ma non è in questo senso polemico che va inteso l'uso positivo di Feuerbach quale vuole Baget-Bozzo.

Possiamo osservare, a questo proposito, che Kierkegaard aveva l'esperienza diretta dell'opera di perversione che Feuerbach esercitava sulle coscienze nel caso dell'amico e valente professore di filosofia Hans Bröchner, il quale gli aveva apertamente manifestato di aver abbandonato il cristianesimo perché il cristianesimo era contrario alla natura e alla vita concreta.[21] Lo stesso Bröchner attesta altrove che l'epiteto di «motteggiatore», nel testo della *Postilla* ora citato, va riferito senz'altro a Feuerbach: poiché si tratta di una testimonianza diretta e particolarmente qualificata per il confronto esplicito tra Feuerbach e Kierkegaard, traduco il testo che, per quanto sappia, è passato inosservato anche nella stessa *Kierkegaard-Renaissance* danese. Bröchner scrive nel 1868, a molta distanza quindi dalla morte del grande amico, quando la sua adesione al materialismo è già compiutamente maturata. Dopo aver ben delineato l'opposizione tra la

---

[14] Copenaghen 1961.

[15] Vol. I, p. 135.

[16] Vol. I, pp. 364 s.

[17] Vol. II, pp. 28 s.

[18] *Postilla*, trad. cit., vol. II, p. 377. Il testo è riportato in tedesco.

[19] Vol. II, p. 402.

[20] Vol. II, pp. 411 s.

[21] Cfr. H. BRÖCHNER, *Erindringer om Sören Kierkegaard*, Copenaghen 1953, pp. 55-57.

«teologia corrente che si approfondisce oggettivamente in ricerche erudite» e la ricerca di Kierkegaard per il quale il compito principale dell'eistenza è la «decisione infinita, l'appropriazione» (*uendelige Afgjörelse*, *Tilegnelse*), non il «ciò» (*Hvad*) ma il «come» (*Hvorledes*), continua: «Per Feuerbach, come per Kierkegaard, le sfere del sapere e della fede restano separate (*bliver sondrede*), ma poiché Feuerbach determina la religione come l'inazione, egli afferma il diritto del pensiero contro la fede (*imod Troen*) e pone la religione come la falsità che deve essere abbandonata. L'opposizione fra Feuerbach e Kierkegaard nella concezione della religione e in particolare del cristianesimo e pertanto la più grande possibile, però non c'è alcun contemporaneo con il quale Kierkegaard abbia maggiori punti di contatto nella determinazione di ciò che è il cristianesimo [di Feuerbach]. Questo del resto a lui non è sfuggito e neppure ha potuto meravigliarsene appunto a causa della sua concezione del cristianesimo».[22] E continua: «Se il rapporto dell'individuo al cristianesimo è un rapporto di soggettività e più precisamente un rapporto nel quale la soggettività è nella sua massima potenziazione, nella sua passione più energica, allora, a eccezione del credente che nella passione lo mantiene come verità, può soltanto concepire la sua essenza colui che nella passione lo respinge. Quest'ultimo, stando, fuori del cristianesimo, potrà dire con decisione e acume che cos'è il cristianesimo, potrà descriverlo in modo che il credente in parte e in tutto potrà sconfessare la sua descrizione».[23] Siamo agli antipodi del progetto di Baget-Bozzo.

Si opera perciò qui un divario radicale fra la concezione cristiana della persona e quella che dell'uomo ha Feuerbach: per il cristianesimo (e per Kierkegaard) l'uomo si attua certamente nella società (domestica, civile, religiosa…), ma egli attinge la prima regola della sua vita dalla legge divina e ottiene il fondamento della sua personalità e libertà dall'«essere un Singolo (*Enkelte*) davanti a Dio»; il rapporto interumano di io-tu è mediato a ogni livello dalla presenza di un Uditore sempre presente e da un Testimone sempre in ascolto: Dio. Per Feuerbach invece è l'opposto, e lo dice il testo a cui Baget-Bozzo si riferisce: «L'uomo singolo considerato *per se stesso* non ha l'essenza dell'uomo *né in sé come essenza morale, né in sé come essenza pensante*. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'*unità dell'uomo con l'uomo*, un'unità la quale si appoggia sulla realtà della differenza di io e tu».[24]Chiaro e coerente per un

---

[22] Cioè Come «religione della sofferenza» che Feuerbach respingeva come contro natura e che Kierkegaard invece affermava come l'unica concezione in accordo con il nuovo Testamento e capace di salvare l'uomo animale dalle spire del peccato. Bröchner ebbe su questo ampie discussioni con Kierkegaard anche in occasione della pubblicazione nel 1850 dell'*Esercizio del cristianesimo* (cfr. Bröchner cit., pp. 54 ss.).

[23] Segue la dichiarazione che il «motteggiatore» di cui parla la *Postilla* è senza dubbio (*upaatvivlelig*) Feuerbach (cfr. H. BRÖCHNER, *Problemet om Tro og Viden*, En historisk-kritisk Afhandling, Copenaghen 1868, pp. 124 s.). Il testo continua mostrando i punti di convergenza tra Feuerbach e Kierkegaard nel senso di mettere in luce il «contrasto» tra la ragione e la verità cristiana o la fede, tra la natura e l'esigenza della fede…

[24] FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 59, a cura di M.G. Lange, Lipsia 1950, p. 168; trad. it. di C. Fabro (quella di N. Bobbio, Torino 1946, p. 139, qui, come quasi sempre, ha forma di parafrasi). Per il contesto culturale di questa dottrina comunitaria di Feuerbach, cfr. KL. E. BOOKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961, pp. 32 ss., spec. pp. 37 ss. - A p. 38 si legge: «*Wie Hegel sieht Feuerbach Individualität als "schlechte" Einzelnheit*».

discepolo di Hegel che cala la teocrazia dello Stato hegeliano nei rapporti della vita quotidiana dell'uomo sensibile.[25]

I *Diari* della maturità confermano quest'atteggiamento di Kierkegaard verso Feuerbach, cioè di apprezzamento sia del preciso diagnostico dell'aberrazione della teologia moderna e della degenerazione dei cristiani moderni, sia dell'acuto espositore del contenuto della verità cristiana e dell'esigenza morale cristiana. Così, per esempio, un testo fortemente polemico ancora del 1849-50 dichiara che l'interpretazione (di Feuerbach, Strauss, Bauer…) del cristianesimo come un «mito» è valida se riferita alla cristianità![26] Un ultimo testo efficace e sintetico del 1854 dedicato ancora al «libero pensatore» (*fri Tanker*) – con evidente allusione a Feuerbach e alla Sinistra hegeliana – fa il punto sulla questione: «Come i liberi pensatori illustrano il cristianesimo. Certamente, come ho osservato altrove, la causa del cristianesimo da molto tempo si trova nella condizione che presso la cosiddetta Chiesa cristiana (specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca!) non si riesce a sapere che cosa sia il cristianesimo, ma si deve cercarlo dal libero pensatore, proprio perché per suo conto vuole abbandonare il cristianesimo, trova spesso una soddisfazione maligna a esagerare il cristianesimo. La cosiddetta Chiesa lo falsifica mitigandolo, perché si vuole a tutti i costi passare per cristiani! Il libero pensatore lo falsifica col renderlo più ostico, per il prurito di seccare maledettamente i cristiani, mentre egli per conto suo se ne sta fuori. Però è certo, quando si tratta di scegliere fra le due, che la concezione del libero pensatore è più vera di quella della cosiddetta Chiesa: soprattutto nel protestantesimo, soprattutto in Danimarca».[27]

Non è allora l'aspetto comunitario del cristianesimo che Kierkegaard vede presentato e che egli apprezza in Feuerbach, ma quello del suo rigore dogmatico e morale, cioè il cristianesimo atanasiano che porta il cristiano alla rinunzia al inondo e all'imitazione di Cristo. Riportiamo un testo che riassume il nocciolo della *destructio religionis et christianismi* di Feuerbach, quale Kierkegaard aveva letto nel *Das Wesen des Christentums*: «I periodi dell'umanità si differenziano soltanto per cambiamenti religiosi. Si danno cambiamenti storici unicamente là dove essi entrano nel "cuore" dell'uomo. Il cuore non è una forma della religione, così che essa si trovi *anche nel cuore*: esso è l'essenza della religione. Abbiamo noi assistito a una rivoluzione religiosa? È vero: noi non abbiamo più cuore, non abbiamo più nessuna religione. Non ci si frena più per politica, non si fa più mistero…: non ci si illude apposta e senz'accorgersi. No: oggi si spaccia la negazione del cristianesimo per cristianesimo, si riduce il cristianesimo a un puro nome. Si va tanto oltre

---

[25] Perciò non sorprende che l'uomo di Feuerbach sia stato avvicinato al *Dasein* di Heidegger (cfr. H. ARVON, *Ludwig Feuerbach et la trasformation du sacré*, Parigi 1957, p. 100).

[26] *Papirer*, 1849-1850, X^2 A 529; trad. it., vol. II, n. 2192, pp. 61 s. - Vedi anche dite testi importanti, in questa linea, circa la «identità del divino e dell'umano» operata dalla teologia moderna (X^4 A 258 e 260; trad. it. vol, II, nn. 2586 e 2587, p. 247). In un progetto di prefazioni al *Bog om Adler* del 1847 Kierkegaard presenta Feuerbach come l'antitesi dell'Apostolo: «E l'ostinazione (*Selvraadighed*) ha due forme: o si vuole abbattere il padrone o si vuol essere per proprio conto il padrone; o si vuol essere Feuerbach e con ostinazione abbattere la religione oppure ostinarsi a essere l'Apostolo», come pretendeva il pastore Adler (*Papirer* VIII^2 B 19, p. 72 e nella redazione completa: VIII^2 B 27, p. 78).

[27] *Papirer*, 1854, XI^1 A 559; trad. it. vol. II, n. 3096, p. 605. Cfr. anche: XI^2 A 119, trad. it. vol. II, n. 3174, p. 665.

nella negazione del cristianesimo, che si rigetta ogni norma (linea) positiva del cristianesimo: non si vogliono più i Libri dogmatici, né i Padri della Chiesa, né la Bibbia, come regola del cristianesimo… Ciò significa che il cristianesimo non esiste più. Il cristianesimo non cortisponde più né all'uomo teoretico né all'uomo pratico; non soddisfa più lo spirito, ma neppure il cuore poiché noi abbiamo altri interessi per il nostro cuore che non l'eterna beatitudine del cielo».[28]

È questa l'aurora dei tempi nuovi, una aurora che ora ha raggiunto lo zenith del meriggio e ha fatto perciò tornare ora in auge Feuerbach, dopo quasi un secolo di oblio…, anche fra i teologi cattolici! Invece la voce di Kierkegaard non riesce a far breccia sulle masse della cultura e sulla cultura di massa oggi dominante. È ovvio.

Feuerbach e Kierkegaard quindi, simili nella situazione esistenziale, ciascuno isolato ed escluso dalla propria società, si incontrano nella denunzia della malattia dominante ma si separano all'infinito nella diagnosi e migrano in continenti opposti per cercare la salvezza: Feuerbach in terra, Kierkegaard nell'eternità.

Ci sembra pertanto che l'operazione tentata da Biget-Bozzo non abbia alcun valido fondamento e che essa presenti perlomeno non poche gravi ambiguità: certamente, come si è visto, Kierkegaard non ha accostato e valorizzato Feuerbach nel senso positivo che si pretende. Che gli ermeneuti moderni, confrontando Feuerbach e Marx, considerino il primo religioso e il secondo irreligioso e pur riconoscendolo ateo affermino: «Il suo ateismo è il compimento della religione: Feuerbach fonda l'ateismo ma non come irreligione» e che in ciò stia la sua differenza da Marx, è un discorso per me senza senso e certamente contraddetto da tutti gli scritti di Feuerbach. Può darsi che Feuerbach, sostituendo l'umanità a Dio, abbia, nel suo umanesimo romantico, attribuito una certa «sacralità» al genere, (*Gattung*) come gli rimproverano Marx e i marxisti: ma passare da questo ad affermare che «…in certo modo i teologi sono legittimati dai marxisti al ricupero del loro bene»,[29] è un'affermazione che non troverà consenziente alcun marxista vecchio o nuovo e neppure, per quel che può contare, il sottoscritto, che ha letto, non certo da ieri, gli scritti di Feuerbach e Marx. Se poi, come si è visto, Feuerbach condanna i cristiani moderni e la loro aberrazione dal cristianesimo primitivo, lo fa non per ricuperare e raccomandare questo ma per mostrarne il carattere mortificante, innaturale e disumano.

Anche il testo del *Diario* di Kiergegaard, portato da Baget-Bozzo, non ha affatto nel contesto – come si è visto – un significato di approvazione della concezione di Feuerbach ma soltanto della sua critica ai cattivi teologi post-hegeliani e ai cattivi cristiani, «…specialmente nel protestantesimo, specialmente in Danimarca!». Un'accusa che oggi – bisogna avere il coraggio di dirlo – attinge anche il mondo cattolico ormai guastato dall'antropologia teologica venuta dal Nord e dalla civiltà del benessere.

Per Barth, riporta Baget-Bozzo, Feuerbach è «il martello dei cattivi teologi»:[30] ma questo l'aveva già detto, e meglio di Barth, Kierkegaard stesso che Barth, dopo un fugace e retorico accostamento al grande

---

[28] L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie*, Notwendigkeit einer Veränderung, 1842-43; in: L. FEUERBACH, *Briefwechsel und Nachlass*, a cura di K. Grün, Lipsia-Heidelberg 1874, I, pp. 407 s.; *SV*. II, pp. 216 s.

[29] *Dimensione antropologica*… cit., p. 267.

[30] *Ivi*, p. 268.

danese, ha poi ripudiato perché giudicato troppo cattolico. Che Barth qualifichi perciò Feuerbach come «teologo neo protestante» è una conseguenza del negativismo calvinista-luterano del Barth ed è una nuova conferma che l'aberrazione della teologia protestante deprecata da Feuerbach e Kierkegaard non si è fermata ai discepoli di Hegel ma continua ancora. Che altro sono le teologie dei protestanti radicali (Bonhoeffer, Bultmann, Tillich… e discepoli) se non altrettante *destructiones theologiae*? La «pensata» poi del Barth di attribuire (e mi sembra che Baget-Bozzo lo prenda sul serio e quasi con venerazione!) al materialista Feuerbach, che ha speso la vita nello spazzare via i fondamenti del cristianesimo e di ogni religione, la patente di una «speciale ispirazione profetica»,[31] è un tale paradosso che avrebbe suscitato la divertita ilarità del bonaccione Feuerbach. *Est modus in rebus*!

Baget-Bozzo conclude: «I teologi hanno dunque accolto Feuerbach come un bene proprio, facendone le più diverse utilizzazioni. Sembra perciò che vi sia, tra marxisti e teologi, un paradossale consenso: il padre dell'ateismo antropologico appartiene alla storia della religione e persino alla storia della teologia».[32]

Rispondo: passi per la seconda affermazione, cioè che Feuerbach interessi la storia della religione e, se si vuole, anche della teologia, in quanto appunto l'ha criticata e distrutta.

Ma la prima asserzione che Feuerbach costituisce un «bene proprio», è un'affermazione insensata. Purtroppo oggi certi teologi sembrano preferire le acque torbide e le cisterne disseccate degli atei alle fonti vive della Rivelazione e degli scritti dei Padri e dei Dottori. Ma non sembra, e spero non si offenda, che Baget-Bozzo abbia sprecato molto tempo a leggere i testi di Feuerbach: si è fidato soprattutto di Barth. Non sono in grado di appurare la testimonianza di von Balthasar: osservo che il rapporto di io-tu, che von Balthasar elogia in Feuerbach, era stato ampiamente esposto da Jacobi che l'aveva opposto al monismo della sostanza di Spinoza e al monismo dell'Io dell'idealismo (Fichte),[33] ma in tutt'altro contesto da quello di Feuerbach.

Possiamo pertanto concludere che il rapporto di Kierkegaard a Feuerbach è dialettico, ossia positivo-negativo o, negativo-positivo. È un fatto che, di fronte alla mistificazione teoretica che Hegel e la teologia ufficiale (Schleiermacher compreso) fanno della verità cristiana e della mistificazione pratica che la cristianità stabilita, specialmente protestante, fa dell'ideale evangelico, Kierkegaard trova la figura e la critica dell'ateo Feuerbach interessante e importante. L'uso positivo perciò di Feuerbach da parte di Kierkegaard è nella sua opera di spregiudicatezza critica contro le confusioni e mistificazioni: ma Kierkegaard conosce benissimo che lo stesso Feuerbach fraintende profondamente la natura della religione e più ancora che respinge il cristianesimo. Però bisogna subito aggiungere che per Kierkegaard anche Feuerbach è un epigono di Hegel, e il suo pensiero è compromesso alla radice dalla errata prospettiva hegeliana nella quale si muove, come si muovono Strauss, Börne, Bruno Bauer… In conclusione: «In Hegel, Kierkegaard non combatte

---

[31] *Ivi*.

[32] *Ivi*, p. 269.

[33] «*Denn ohne Du, ist das Ich unmöglich*» (JACOBI, *Werke*, IV, 1, p. 211). Con questa istanza Jacobi prende posizione rispetto sia allo scetticismo di Hume sia al criticismo di Kant, La migliore monografia critica sull'argomento mi sembra ancora quella di J. CULLBERG, *Das Du und die Wirklichkeit*. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie, Uppsala 1933 (tratta specialmente della teologia protestante).

allora soltanto Hegel e il panteismo di Strauss, ma anche l'antropologismo di Feuerbach; insieme però, come si è visto, Kierkegaard combatte la filosofia della religione di Hegel precisamente a partire dalla fondamentale determinazione del cristianesimo fatta da Feuerbach».[34]

Perciò Feuerbach appartiene, o può appartenere, alla storia della teologia protestante, non certamente a quella della teologia cattolica. La sua opera però può giovare oggi anche alla teologia cattolica, ma sotto l'aspetto negativo, come denunzia di quell'antropologismo teologico che dopo un secolo sta spezzando l'ortodossia cattolica e affondando la fede.

Si può convenire allora che lo studio delle opere di Feuerbach, specialmente di *Das Wesen des Christentums* e *Das Wesen der Religion*, come afferma un esperto di studi kierkegaardiani e insigne storico della teologia protestante, non è una perdita di tempo. Ma bisogna anche riconoscere con lo stesso autore che «il passo decisivo in filosofia» di Feuerbach è il passaggio dal concetto assoluto di verità a quello antropologico, con la conseguente concezione dell'uomo come «uomo terreno, umanità terrena», così che «l'idea di una personalità che non sia determinata sessualmente (*geschlechtlich*) come uomo e donna e di una natura umano-razionale che sia priva di sensibilità e strumenti sensibili, sono per lui fantasticheria (*Hirngespinste*). Non per nulla Feuerbach ha scritto nel 1850: "L'uomo è ciò che mangia" ("*Der Mensch ist was er isst*")».[35]

È con siffatta antropologia allora, respinta dalla stessa teologia protestante, che la teologia cattolica – obliosa ormai della regale via di Ireneo, Atanasio, Basilio, Ilario, Agostino, Vincenzo di Lerines, Tommaso d'Aquino… – vuole compiere il cammino della «economia della salvezza» verso l'eternità?

---

[34] «*In Hegel bekämpft Kierkegaard daher nicht nur Hegel selbst und Strauss' Pantheismus, sondern auch Feuerbachs Anthropologismus*; *zugleich aber bekämpft Kierkegaard, wie man sagen kann, die hugelsche Religionspkilosophie gerade von Feuerbachs grundsätzlicher Bestimmung des Christentums aus*» (T. BÖHLIN, *Kierkegaards dogmatische Anschauung*, Gütersloh 1927, p. 499), Lo stesso critico osserva in nota che alla questione se Feuerbach abbia avuto un significato diretto per la formazione di Kierkegaard, «non si può rispondere in modo categorico» (p. 500). D'accordo con Böhlin è S. Rawidowicz nella sua monografia classica: *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Ursprung und Schicksal, Berlino 1931, pp. 347 s. In questo senso cfr. anche S. GEISMAR, *Sören Kierkegaard*, Seine Lebensentwicklung und seine Persönlickeit, Gütersloh, Gottinga 1929, p. 447.

[35] E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh 1954, vol. V, pp. 576 s. Ai nostri giorni è stato soprattutto K. Löwith il quale, riferendosi al saggio di Feuerbach sulla fede in Lutero (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, 1844*; *S W*. VII pp. 311 ss.), ha accostato l'ateo radicale al grande riformatore (K. LÖWITH: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stoccarda 1950, pp. 364 s.). Ma un nostro valente teologo e esperto di teologia protestante respinge decisamente tale accostamento (cfr. Gherardini cit., I, p. 261). Mentre per i rappresentanti della «teologia dialettica» come Barth, Bultmann, la riduzione della teologia ad antropologia può essere un momento valido nella riflessione teologica, questa tesi è invece apertamente criticata dai teologi ortodossi come per esempio P. Althaus: *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1949, vol. I, p. 165. Perciò la formula di Feuerbach va piuttosto capovolta: «*Das Geheimnis der Anthropologie ist Theologie*» (E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskristik*, Gottinga 1972, p. 55, nota 95).

6.

COERENZA DELL'ANTROPOLOGIA FEUERBACHIANA E INCOERENZA DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

(replica alla controreplica)

Gianni Baget-Bozzo ha risposto alla mia replica nella sua rivista «Renovatio» (*Teologia e ateismo: risposta al padre Cornelio Fabro*) di aprile-giugno 1973. Per quanto posso capire, mi sembra che la sua posizione in sostanza non sia cambiata e lasci intatte le mie riserve di fondo.

Passo sopra ai rinnovati lamenti di Baget-Bozzo per la mia doppia critica, fondata sul fatto che egli aveva sostenuto l'uso di Feuerbach «per l'allestimento di un'antropologia teologica che deve spazzare via la teologia tomista fondata sulla trascendenza metafisica» e che aveva presentato Feuerbach come il «nuovo "Giovanni Battista" di questa teologia del tradimento». Osservo solo che per la seconda affermazione – il Giovanni Battista –, le virgolette possono essere mie ma la rilevanza teologica data a Feuerbach è di Baget-Bozzo ed è ripetuta con energia ancor maggiore in questa replica – come ora vedremo –, la quale conferma in pieno quelle virgolette e il Giovanni Battista. La nuova replica presenta un Baget-Bozzo *nuovo*, impegnato nel ricupero positivo, diretto, costruttivo… non solo del principio del *pensiero* moderno in generale ma in una delle sue forme più anticristiane e atee quale è il materialismo antropologico di Feuerbach. Baget-Bozzo, che finora si era mostrato conservatore a oltranza, si è allineato improvvisamente con il progressismo della teologia antropologica? Baget-Bozzo risponde negando e consentendo a un tempo, e lo sforzo della sua risposta è certamente sincero, anche se si presenta tutt'altro che convincente.

A. *Anzitutto* prendo atto volentieri della dichiarazione che anche Baget-Bozzo considera «…inaccettabile l'antropologia filosofica di Rahner che ha condizionato tutta la sua [di Rahner, ovviamente] trattazione teologica», così che «uno dei problemi maggiori per lo sviluppo della teologia è quello di liberarsi dall'influsso di Rahner, senza però cadere in quello di von Balthasar». Accettabile mi sembra anche l'osservazione metodologica – e Baget-Bozzo sa bene che essa informa tutto il mio primo articolo di «Studi Cattolici» – quando continua: «La via d'uscita sta certo in una adesione più profonda al dato della tradizione, alla ricerca di tutto ciò che la Rivelazione dice sull'uomo. Dubitiamo però che la crisi della teologia possa essere superata senza un profondo rinnovamento spirituale, senza una più ricca e diffusa esperienza del mistero di Dio. I pozzi del sapere umano, anche del sapere teologico, sono cisterne che non servono a dare acqua. Oggi attorno a noi la secolarizzazione pratica sostiene quella intellettuale e quella spirituale, né, umanamente, vediamo una via di soluzione. Il rinnovamento dell'esperienza di Dio è una condizione del pensare su Dio. Altrimenti la politica, di destra, di centro o di sinistra che sia, diverrà sempre più la dimensione prevalente della Chiesa, e una dimensione sempre più incapace di salvarla dall'irrilevanza storica».[1]

[1] «Renovatio», aprile-giugno 1973, p. 323.

Rilevo: 1) Per la metodologia teologica di essermi rifatto ai princìpi classici di san Tommaso e di non avere mai citato Urs von Balthasar: è un autore che mi sembra di tutto rispetto ma al quale non avrei potuto riferirmi senza un inquadramento preciso del suo pensiero nelle sue varie tappe, un compito che esulava ed esula dall'intento preciso della mia messa a punto. 2) Parimenti mi trovo del tutto d'accordo con il riconoscimento della necessità – anzi urgenza – di un «profondo rinnovamento spirituale» per superare la crisi attuale della teologia. Per mio conto, io parlerei più radicalmente di un ritorno alla pratica del Vangelo, al timore di Dio e alla meditazione delle verità eterne (morte, giudizio, inferno, paradiso), che sembrano quasi radiate nell'infuriare della sociologia pastorale di massa a cui si vuol ridurre oggi la teologia, per dare un'efficace testimonianza al mondo di oggi ingolfato negli eccessi opposti dell'ira e della lussuria. Baget-Bozzo conclude con una riserva sul pericolo della «politica» di destra, di centro, o di sinistra che altrimenti prevarrebbe nella Chiesa… Comunque, l'argomento – anche se esula dalla responsabilità di Baget-Bozzo e soprattutto mia – è ovviamente grave. L'accenno non è senza pertinenza, specialmente dopo il dilagare della teologia politica in quest'epoca di manovre per captare il messaggio del post-Vaticano II.

B. *Quibus positis vel praesuppositis*, devo dichiarare che non comprendo, non riesco a comprendere, la sua rinnovata professione di fedeltà e di amore feuerbachiani che egli ribadisce nella sua replica. Baget-Bozzo accenna a molte cose di diversa importanza e le presenta piuttosto in ordine sparso e, soprattutto, mescolando l'aspetto metodologico del problema con quello pratico-pastorale: però il suo pensiero centrale è ora più chiaro anche se è rimasto quello di prima, quale è stato da me criticato; una critica che ora – chiedo scusa al teologo Baget-Bozzo – mi sento ancora in dovere di rinnovare.

1. *L'infezione antropologica*. Baget-Bozzo si lamenta, ma a torto, che io vi insista. È vero che egli respinge l'antropologia rahneriana (e ciò mi fa sinceramente piacere), ma continua ad accettare – ne fa il tema dominante della sua «nuova replica» – l'antropologia feuerbachiana, che è certamente ancor più radicale, perché espressamente sensistica e materialistica: ciò che non oserei dire di Rahner, né l'ho detto nello studio in cui gli ho contestato la mistificazione tomistica.[2] Il «neo umanesimo» di Feuerbach è ateo e materialistico – lo riconosce anche Baget-Bozzo – quindi doppiamente inconciliabile *alla radice* con la trascendenza del messaggio cristiano di salvezza: è la mia tesi, e non mia soltanto, come ho mostrato nella replica a Baget-Bozzo, una tesi chiara e inequivocabile. Sfido chiunque a dimostrare il contrario, con i princìpi e i testi di Feuerbach, ovviamente. Che cosa risponde Baget-Bozzo?

2. *Baget-Bozzo e Feuerbach*. La sua risposta mi sembra sibillina e «forse» anche contraddittoria. Egli prima dichiara: «Io ho affermato che dei teologi hanno citato Feuerbach riconoscendogli una funzione nello sviluppo della teologia. Su questo Fabro non contraddice. Egli si limita a supporre che io abbia voluto sostenere una sorta di inclusione delle tesi feuerbachiane in teologia». Alla mia dimostrazione – suffragata da testi ben precisi e appoggiata con l'autorità degli interpreti più accreditati e recenti, ciò che Baget-Bozzo non dice – che la posizione di Feuerbach è radicalmente sensista e atea, egli si limita a riportare il testo più indicativo della comunicazione da lui fatta ad Ariccia che qui riporto anch'io per i lettori, sia per fare contento Baget-Bozzo, sia perchè esso dà la prova palmare del suo equivoco fondamentale. Eccolo:

[2] Cfr. C. FABRO, *La svolta aniropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

«Feuerbach finisce con il definire l'umanità come una relazione. E giunge a ciò perché in lui è nuovo e originario l'interesse antropologico, la sua tensione a porre l'uomo come oggetto del pensiero. L'antropologia come problema filosofico primario è la dimensione comunitaria dell'umano (l'umanità come relazione, il senso degli individui solo come termini della relazione). È soprattutto questa immagine dell'umanità che potrebbe avviare e sostenere una nuova ricerca teologica sul senso trinitario dell'immagine dell'uomo, cercata non più nell'anima come tale, ma nella interezza della relazione comunitaria. È questo il "legato" di Feuerbach alla teologia».[3] È vero: è questa posizione che io ho inteso soprattutto respingere e che continuerò a respingere, sia perché altro è includere l'antropologia – il punto di vista antropologico, come ha fatto lo stesso san Tommaso e, prima ancora i Padri, soprattutto sant'Agostino e i Cappadoci – nell'oggetto e nella metodologia teologica, e altro è rivolgersi per far questo all'antropologia di Feuerbach. Baget-Bozzo scrive: «Io ho affermato che dei teologi hanno citato Feuerbach riconoscendogli una funzione nello sviluppo della teologia. Su questo Fabro non contraddice».[4] Che ci siano stati teologi specialmente protestanti,[5] i quali abbiano riconosciuto a Feuerbach una «funzione» di stimolo nello sviluppo della teologia non ho nessuna difficoltà a riconoscerlo. Ma di quale funzione si tratta? Di uno stimolo negativo o positivo? È ciò che Baget-Bozzo omette di dire, e così tutto il resto è nell'equivoco. Se si tratta di uno stimolo negativo, nel senso della risoluzione atea e materialistica del principio di immanenza, siamo senz'altro d'accordo.[6]

3. *Il Feuerbach teologicamente positivo di Baget-Bozzo*. Nel testo, che sto commentando, Baget-Bozzo sembra escludere di aver patrocinato «una sorta di inclusione delle tesi feuerbachiane in teolologia». Però egli ha affermato e torna ad affermare, ad *approvare e ad accogliere* in Feuerbach:

a) «l'interesse antropologico come nuovo e originario», un'affermazione per lo meno ingenua, poiché l'originarietà dell'interesse (o del problema) antropologico c'è già tutta nel *cogito* ed è l'essenza del principio moderno di immanenza, solo che Feuerbach gli ha dato la piega più deteriore, cioè materialistica. Per il realismo teistico, cui Baget-Bozzo si protesta fedele, il *primo* oggetto dell'intelletto è la realtà del mondo in generale, cioè l'indeterminatezza dell'*ens* nella tensione di finito e infinito.[7] Non è l'antropologia che fonda la metafisica o la teologia, ma viceversa: il problema antropologico diventa certamente centrale, ma resta fondato e condizionato al livello anzitutto sia speculativo sia teologico, dal primo atteggiamento della mente verso la realtà e verità in generale e poi dal rapporto a Dio con la scelta dell'ultimo fine.

b) «soprattutto questa immagine dell'umanità [feuerbachiana] potrebbe avviare e sostenere una nuova ricerca teologica sul senso trinitario dell'immagine dell'uomo cercata non più nell'anima come tale,

---

[3] «Renovatio», luglio-settembre 1971, p. 380. Nel volume del Convegno di Ariccia, *Dimensione antropologica…* cit., pp. 271 ss.

[4] *Ivi*, p. 323.

[5] Per esempio cfr. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* cit., pp. 484 ss.; *Die Theologie und die Kirche*, Zurigo s.d., pp. 212 ss.; K. LEESE, *Die theologische Prinzipienlebre im Lichte Ludwig Feuerbachs* cit.; ID., *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, Amburgo 1948, pp. 97 ss.

[6] Posso rimandare alla mia *Introduzione all'ateismo moderno* cit., II, 690 ss., ripreso e aggiornato nella replica su «Studi Cattolici», n. 143, pp. 17 ss.

[7] S. Tommaso, *De veritate*, I, 1.

ma nell'interezza della relazione comunitaria. È questo il "legato" [virgolette di Baget-Bozzo] di Feuerbach alla teologia». A rileggere quest'affermazione oggi, e a vederla ripetuta con tanta ingenua baldanza da Baget-Bozzo, mi vengono i capelli ritti. Non potevo nella prima critica scendere nei particolari, ma confesso, di aver peccato di omissione. L'affermazione mi sembrava tanto esplicita e categorica quanto grave e sorprendente: se Baget-Bozzo non riesce a rendersene conto, il nostro dialogo, o controversia che dir si voglia, non ha senso e non avrà un punto di incontro, perché le parole rischiano ormai di aver perso il loro senso abituale. Voglio procedere perciò nel modo più elementare per manifestare, chiaro e tondo, ciò che non riesco più a capire nel discorso di Baget-Bozzo.

– Non riesco a capire perché, dopo aver negato «l'inclusione delle tesi feuerbachiane [quali?] in teologia», poi si assuma l'antropologia feuerbachiana, che tutte le include, come problema filosofico primario, ossia che si accetti il tronco e la fonte senza i rami e i rivoli; in termini più tecnici, non capisco che si disgiungano le conseguenze dal principio o anche (in forma più tecnica) il metodo dall'oggetto.

– Non riesco a capire come la dimensione comunitaria dell'uomo propria di Feuerbach «potrebbe avviare e sostenere una nuova ricerca teologica nel senso trinitario dell'immagine dell'uomo». Per me, qui, *tot verba, tot absurditates*, e mi scusi tanto Baget-Bozzo. Mi spiego. La dimensione comunitaria del pensiero dell'uomo è antica quanto la vita, quanto la filosofia. Lo stesso Parmenide diede a Elea, che ho potuto finalmente visitare in questi giorni (agosto 1973), un esemplare corpo di leggi fondate sulla `di,kh`, che è il supremo rapporto umano comunitario secondo ragione: una legislazione che fu rispettata, come si rileva fra l'altro dalle iscrizioni e dalle monete bilingui, dagli stessi Romani quando tra il III e II secolo a. C. incorporarono Elea alla potenza di Roma, riconoscendole l'indipendenza giuridica. E c'è la notissima definizione aristotelica dell'uomo come `zw|/on politiko,n`, senza dire della concezione dell'uomo degli stoici e degli epicurei. Una concezione comunitaria, vicina alla concezione cristiana, nel pensiero moderno di ispirazione trascendente e ispirata al cristianesimo, era per esempio piuttosto quella della dialettica teistica di io-tu come rapporto spirituale elaborata da Jacobi, che Feuerbach conosce ma capovolge in rapporto sensibile, sostituendovi la «dialettica di io-tu coniugale», cioè chiusa nel mondo finito e materialistico dell'ambito psicologico.

– Non capisco perciò che senso possa avere l'immagine in senso trinitario, ispirata al comunitarismo materialistico di Feuerbach che ha scritto il *Das Wesen des Christentums* per criticare a fondo il dogma, soprattutto della Trinità e dell'Incarnazione cristiana.[8]

– Non capisco (ed è la prima volta che lo leggo in un teologo cristiano) come l'immagine di Dio nell'uomo non vada cercata anzitutto nell'«anima come tale, ma nella interezza della relazione comunitaria». Qui si fanno avanti due tremende perplessità: prima, il declassamento dell'anima come atto sostanziale che è certamente *forma corporis* sostanziale ma emerge come *forma subsistens* grazie alla sua spiritualità; e poi la

[8] Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Gbristentums*, parte I, c. 7: *Das Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes*, parte II. c. 25: *Der Widerspruch in der Trinität*. La tesi centrale è ripresa nel titolo dell'ultima delle importanti note a questa sua opera capitale: «*Der Mensch ist der Gott des Christentums, die Anthropologie das Geheimnis der christlicken Theologie*», a cura di D. Bergner, Reclam, Lipsia 1957, p. 466. È l'antitesi e mistificazione esplicita della trascendenza ed efficacia divina del messaggio cristiano di salvezza.

riduzione radicale (hegeliana-feuerbachiana-marxistica) dell'uomo a principio comunitario cioè a genere (*Gattung*). La sussistenza dello spirito finito nella sua singolarità, che si rapporta direttamente a Dio, è uno dei punti culminanti del realismo cristiano definito da Clemente V nel Concilio di Vienna (1312);[9] e da Leone X nel Concilio Lateranense contro i neo aristotelici.[10] È ovvio che anche il corpo umano ha una sua propria dignità, superiore al corpo degli animali anche superiori, ma questo in virtù dell'anima spirituale che lo informa come principio di essere, di vita e di operazioni.

Il problema dell'immagine è il *locus divergentiae dirimens* tra teismo e ateismo: secondo il primo, infatti, Dio ha creato l'uomo a sua immagine; secondo l'altro (e Feuerbach), è l'uomo che si è figurato Dio a propria immagine: «La coscienza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è l'autoconoscenza dell'uomo».[11] Di qui Feuerbach deduce il carattere fittizio e fantastico dell'idea di Dio, perciò la consistenza metafisica dell'ateismo e l'immoralità del teismo.[12]

– Non capisco quanto Baget-Bozzo, avviandosi alla conclusione, afferma dei suoi rapporti con Feuerbach dopo il ditirambo che gli ha dedicato: cioè che «qui non si tratta di accettare la filosofia di Feuerbach, ma il suo problema di una definizione ontologica dell'umanità, di una definizione che riconosca la relazione tra le persone non solo sul piano delle azioni, ma sul piano stesso dell'essere».[13] Osservo che nella riduzione della filosofia ad antropologia Feuerbach intende superare ogni metafisica od ontologia che poggi su archetipi necessari e universali dell'umanità, e che il piano dell'essere si riduce in Feuerbach – e nella stessa concezione di Baget-Bozzo della «relazione comunitaria» affermata poc'anzi – al piano dell'agire (rapporto io-tu, eccetera…). È vero che il concilio Vaticano II – come già la teologia classica – ci ha posti sulla via del modello della teologia trinitaria per comprendere la relazione fondante che unisce gli uomini oltre il tempo e lo spazio, ma questo modello esige di considerare l'anima come spirito sussistente che riflette l'immagine delle divine Persone in quanto è principio spirituale e dotata di facoltà assolutamente trascendenti (memoria, intelletto e volontà), agli antipodi perciò del materialismo di Feuerbach.

L'uomo è immagine di Dio in se stesso, nella costituzione metafisica e dinamica del suo essere spirituale, nella sua libertà e nella possibilità della scelta assoluta dell'Assoluto, antecedentemente e anzi a fondamento dei suoi eventuali rapporti comunitari. Questo vale sia nell'ordine naturale sia, e soprattutto, dentro la Chiesa come corpo mistico di Cristo – ciò che Baget-Bozzo non distingue, secondo la nuova moda del neo pelagianesimo, perché gli resta assente (nella sua diatriba) il presupposto fondamentale del cristianesimo, cioè il circolo esistenziale del peccato e della grazia. Può Baget-Bozzo provare il contrario?[14]

---

[9] Cost. *Fidei catholicae*, Denz.-Sch. 902.

[10] Denz. 1440.

[11] «*Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*» (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* cit, parte I, c. 2, p. 71).

[12] *Ivi*, parte II, c. 21, pp. 286 ss., spec. p. 292.

[13] *Dimensione antropologica* cit., p. 324.

[14] Per un orientamento sulla teologia patristica della *imago Dei* rimando alla raccolta monumentale di G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, s.v. `eivkw,n`, spec. § III: *Of image if God in man* (pp. 413 ss.). L'immagine è presa tutta da parte dell'anima e della sua vita spirituale.

C. *La libertà del teologo secondo Baget-Bozzo*.

Il nostro teologo feuerbachiano ammette che avrebbe potuto esporre questo problema – quale? quello, dell'immagine di Dio? del rapporto comunitario? – senza fare alcun riferimento a Feuerbach. Baget-Bozzo cita nel capoverso precedente uno splendido testo della *Gaudium et spes*: «*Immo Dominus Jesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint… sicut et nos unum sumus"* (Jo. 17, 21-22), *prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam innuit similitudinem inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate*».[15] L'*unum* di cui parla il testo giovanneo è certamente l'unità nella fede e soprattutto nella grazia come «partecipazione della natura divina» (2 Pt. 1, 4), non certamente quella della *Gattung* materialistica di quanti dopo Epicuro e con Feuerbach e consorti «l'anima col corpo morta fanno».[16] Per Baget-Bozzo invece «questo problema» (domando ancora: quale?) esige il richiamo a Feuerbach: ignorare od omettere tale richiamo «…non sarebbe stato né giusto né teologale».[17] Confesso ancora – e torno a chiedere scusa – di non capire: a meno che il richiamo a Feuerbach non significhi una «giusta e teologale» confutazione, come si deve, dei fondamenti e del contesto dell'antropologia materialistica feuerbachiana!

Ugualmente non comprendo la «finalissima» di Baget-Bozzo, che è tutto un peana di trionfalismo ideologico per la Chiesa, la quale è sempre più il fondamento della storia, la sua condizione di possibilità. «Tutto ciò che matura nel mondo nasce dalla Chiesa e fruttifica per la Chiesa». Riguardo alla prima affermazione, che è la protasi («Tutto ciò che matura nel mondo»), devo confessare che essa mi fa inorridire. Che cosa attualmente matura nel mondo? Non è soprattutto, l'*homo homini lupus* di Hobbes? Non sono le crudeltà efferate di continue guerre e guerriglie? Gli orrori dei sequestri di persona e dei dirottamenti aerei? La volgarità, il pansessualismo spinto ad abiezioni sconosciute allo stesso paganesimo, spinto fino alla dissacrazione, nella decima musa, della persona stessa di Cristo? Il distacco, che si fa sempre più amaro, delle nuove generazioni, vittime del benessere e della droga e degli altri orrori della società consumistica? I fenomenologi più attenti ed accorti parlano perciò espressamente di una «disumanizzazione» (*Entmenschlichung*) della vita: solo Baget-Bozzo non se ne accorge?

Per quanto riguarda la seconda affermazione, che è l'apodosi («fruttifica per la Chiesa»), lo spero ardentemente anch'io, ma i sintomi si fanno ancora troppo attendere, e la realtà fa piuttosto pensare al tremendo monito di Cristo, che attinge direttamente proprio anche questa teologia della «resa al mondo»: «*Verumtamen Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra*?» (Lc. 18, 8), che faceva tremare Kierkegaard e deve far tremare ogni cristiano che in timore e tremore aspira a Dio in un mondo perverso e dominato dal maligno (1 Gv. 5, 19). Non si tratta di compiacersi delle tinte fosche, ma di prendere atto della gravità delle conseguenze del peccato operanti nella storia con impeto crescente in proporzione dell'infedeltà dell'uomo. E oggi questo sprofondamento degli stessi valori umani è avallato perfino da una teologia ed ecelesiasticità permissiva (non oso parlare di una «Chiesa permissiva», perché il supremo magistero ha ripetutamente chiarito i punti fermi del dogma e della morale) le cui aperte concessioni farebbero arrossire

[15] *Gaudium et spes*, 24; ed cit., p. 814.

[16] *Inferno*, X, 15.

[17] «Renovatio» cit., p. 324.

gli epicurei e i libertini di tutti i tempi. Non siamo sotto molti aspetti già ai tempi dell'infedeltà generale e del dominio della Bestia descritti dall'Apocalisse?

Non comprendo perciò, e soprattutto, l'assunto fondamentale di Baget-Bozzo, svolto nella prima parte della replica e ripreso in questa «finalissima».

Eccolo: «Il filosofo può limitarsi a criticare gli errori di Hegel, Feuerbach, Marx, Freud, eccetera. Il teologo deve vedere qualcosa oltre gli errori, appunto perché egli contempla la storia alla luce del mistero di Dio. Egli deve scorgere anche l'invisibile punto di derivazione, di attrazione, di complicità, che lega tutto ciò che è nato dopo Cristo al regno di Cristo. Un teologo, naturalmente, diremo con padre Fabro, che abbia la luce della fede, una fede viva, ascendente, una fede che penetra nel mistero di Dio: e nella luce di Dio vede il regno di Cristo sulla storia, il Signore che regge il mondo e a cui tutti, secondo la loro miseria, servono».[18] Qui occorre intendersi bene: è chiaro che la divina provvidenza può cavare anche dal male il bene, come ha fatto con il primo peccato (*o felix culpa*!): ma questo è opera di Dio e del suo amore per gli uomini, che non elimina, ma presuppone, la nostra malizia e colpa. È questo che ci insegna la fede, specialmente il mistero della Passione e morte di Cristo, anzitutto la sua vita, che, secondo l'*Imitazione di Cristo*, «*tota crux fuit et martyrium*».[19] Ogni uomo, ma soprattutto il cristiano, deve impegnarsi nella scelta radicale della sua vita «davanti a Dio»: «*nostra conversatio est in coelis*» e non in questo mondo.

Nella prima parte della replica Baget-Bozzo enunzia piuttosto rapsodicamente il suo atteggiamento verso il pensiero moderno, che egli esprime distinguendo – come riafferma nella conclusione ora citata – l'atteggiamento del teologo da quello del filosofo. Anche qui le sue affermazioni mi sembrano azzardate e mi lasciano assai perplesso circa i rapporti tra pensiero moderno e fede cristiana. Procedo secondo osservazioni elementari di fondo.

1.*Rapporti della teologia con il pensiero moderno*. Il sottoscritto non solo non li nega, né li ha mai negati, ma vi ha impegnato gran parte del suo studio, con le ricerche nel campo metafisico,[20] ma anche con le traduzioni e gli studi kierkegaardiani. Ma di *quali* rapporti si tratta? Baget-Bozzo parla di «semi di verità» (virgolette sue) che sono nelle «filosofie diverse e contrarie alla religione rivelata».[21] Su questa espressione posso essere d'accordo, più (forse) che sull'altra nota formula di Olgiati che parlava dell'«anima di verita». Ogni uomo tende alla verità, e perciò anche e soprattutto in ogni filosofia si manifesta l'originarietà di tale tensione: questo è pacifico, ma si tratta di esaminare la sua attuazione nel dinamismo profondo. Baget-Bozzo scrive: «Il principio perciò di escludere a priori dal dialogo, non dirò il pensiero moderno, ma i problemi del pensiero moderno, non è conforme al metodo della teologia secondo il magistero».[22] Il sottoscritto non ha escluso mai i «problemi», ma ha rilevato la novità (capovolgimento della verità) e ha criticato il *principio* moderno fondamentale del *cogito* e ha mostrato, come Baget-Bozzo stesso ricorda, la *coerenza* delle

---

[18] *Ivi*, p. 324.

[19] *De imit. Christi*, II, 12, 7.

[20] Cfr. *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1961; *L'uomo e il rischio di Dio* cit., e soprattutto *Introduzione all'ateismo moderno* cit., che Baget-Bozzo ha avuto la benevolenza di citare.

[21] «Renovatio» cit., p. 319.

[22] *Ivi*, p. 321.

conclusioni di ateismo e immoralismo degli epigoni dell'immanentismo moderno. Feuerbach compreso. «*Parvus error in principio* [l'*error* poi del *cogito* è tutt'altro che *parvus*!] *fit maximus in fine*».[23] E qui devo precisare anche altre affermazioni piuttosto veloci di Baget-Bozzo.

2. Il libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo è una compilazione di dottrine e testi in prevalenza agostiniani e perciò costituisce un'affermazione che si inserisce nell'autentica tradizione agostiniana già valorizzata nei secoli precedenti specialmente con l'opera di sant'Anselmo. Le stravaganze della teologia della storia di Gioachino da Fiore furono un fenomeno isolato che sarà ripreso nella speculazione panteistica dell'idealismo tedesco. [24]

3. Non ho mai affermato, né scritto – come Baget-Bozzo asserisce – che Vico e Rosmini «sono degli atei impliciti».[25]

4. Torno a insistere che altro è il rapporto verso il cristianesimo della filosofia antica, che ancora non poteva conoscere la divina Rivelazione di Cristo, e altro quello della filosofia moderna che l'aveva davanti a sé nella storia di un millennio e mezzo. Inoltre non si tratta di considerare la filosofia classica in blocco. Nella filosofia antica non vedo come possano conciliarsi con il cristianesimo le filosofie materialistiche di Democrito ed Epicuro,[26] le filosofie scettiche e atee di Diagora, di Pirrone, di Enesidemo, né certe forme di materialismo stoico e di panteismo neo platonico… Per quanto riguarda il platonismo e l'aristotelismo la situazione è dialettica, ossia lo sviluppo della dottrina cattolica e della riflessione teologica hanno mostrato che di queste due altissime filosofie, le quali hanno purificato più delle altre la coscienza umana dall'insidia materialistica e panteistica, è stato fatto un uso sia negativo, che è sfociato nel pullulare delle eresie, sia ortodosso, che ha contribuito a respingere gli attacchi delle eresie e a consolidare e sviluppare il senso dei dogmi. Quanto Baget-Bozzo afferma nel primo capoverso di p. 321 della replica è confuso e generico. Con il richiamo, da lui riferito, a *Gaudium et spes*, 57 e 62 sono completamente d'accordo. E qui soprattutto mi permetto di segnalare al filofeuerbachiano Bager-Bozzo l'ultimo periodo da lui citato e che io sottolineo: «*Praeterea teologi, servatis propriis scientiae theologicae methodis et exigentiis, invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud ipsum est depositum fidei, seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem sensu, eadem tamen senientia*». È sul fondamento di quest'aurea massima di Vincenzo di Lerines, citata anche dal Vaticano I,[27] che dobbiamo – Baget-Bozzo mi trova completamente solidale – meditare e investigare.

Non comprendo infine, e *soprattutto* (e chiedo ancora scusa), lo strano criterio metodologico di fondo di Baget-Bozzo circa la diversità di comportamento verso l'ateismo e l'immanenza antropologica

---

[23] *De ente et essentia*, prologo.

[24] N. COHN, *Das Ringen um das tausendjäbrige Reich*, Berna-Monaco 1961, pp. 94 ss. Sulle linee fondamentali della concezione di Gioachino da Fiore e del suo sviluppo nei movimenti eterodossi medievali fino all'idealismo moderno, cfr. C. FABRO, *La storiografia nel pensiero cristiano*, in «Grande Antologia Filosofica», Marzorati, vol. V, pp. 42 ss.; testi, pp. 166 ss.

[25] «Renovatio» cit., p. 320.

[26] Il tentativo di Gassendi, in questo senso, non convince.

[27] Denz.-Sch. 3020.

radicale del *cogito* da parte del filosofo e del teologo: il suo criterio si riduce a dire che il filosofo può (e deve) denunziare l'errore, mentre il teologo può e deve «valorizzare» tale errore! Baget-Bozzo giustamente si appella per questo al problema e al dovere del «dialogo» con il pensiero moderno. Io mi domando, a quasi dieci anni dalla chiusura del Vaticano II, se per questo programma del «dialogo» siano stati enunciati princìpi chiari e teologicamente validi o piuttosto non si stia ancora brancicando in esperimenti aleatori che hanno lasciato molto perplessi e disorientati (specialmente per quanto riguarda il Segretariato dei non credenti, alla cui sfera appartiene Feuerbach!). Baget-Bozzo sa che finora tale «dialogo» non ha trovato alcuna piattaforma soddisfacente di lavoro e che sono state commesse e si commettono ancora non poche leggerezze e imprudenze, poiché si è ignorata l'aurea regola ora riportata di Vincenzo di Lerines. Vediamo la posizione di Baget-Bozzo:

a) *Differenza di metodo tra teologia e filosofia*: «Il principio perciò di escludere a priori dal dialogo, non dirò il pensiero moderno, ma i problemi del pensiero moderno, non è conforme al metodo della teologia secondo il magistero. Va inoltre detto che teologia e filosofia hanno diversi oggetti e diversi metodi: la loro differenza, forse meno avvertita in tempi passati, tende ora ad accentuarsi».[28] Rispondo: La differenza di metodo è anzitutto, nell'origine dei princìpi: la ragione naturale fornisce i suoi princìpi alla filosofia, la fede fornisce i princìpi rivelati alla teologia; le altre differenze, che non posso qui toccare ovviamente, come, per esempio, la dipendenza del teologo dal magistero, derivano da questa che è fondamentale per l'originalità della *sacra doctrina.*

b) *Il teologo e il problema della storia* «Il teologo ha, molto più del filosofo, il problema della storia. Fabro, come filosofo, può aver svolto il suo compito quando abbia rintracciato le radici filosofiche dell'ateismo e dimostrato la problematicità o la contraddittorietà dei loro fondamenti. Ma il teologo non ha a che fare in primo luogo con l'ateismo come teoria, ma con l'ateismo come fatto storico. Perché sia finita la cristianità e sorta la società secolarizzata, perché il mondo moderno venga dopo il mondo cristiano, è un grave problema per il cristiano e per il teologo».[29] Rispondo: Il problema della storia non è affatto una prerogativa della teologia ma appartiene anche, e ancora prima, alla stessa filosofia (Vico, Herder, Voltaire, Montesquieu, Hegel, Comte…). Certamente esso non è *il* problema fondamentale della filosofia e neppure della teologia sotto l'aspetto formale costitutivo, ma sotto quello propriamente esistenziale. E la sua soluzione, fin quando si può prospettare una soluzione, dipende dai princìpi fondamentali a cui una sana filosofia e una sana teologia si ispirano. [30]

---

[28] «Renovatio» cit., p. 321.

[29] *Ivi*.

[30] Citando il grande Péguy, di cui quest'anno ricorre il centenario della nascita, Baget-Bozzo sembra attribuire il marasma spirituale del nostro tempo a una *faute mystique*, ossia che «*la règle n'a pas nourri le siècle*», che «gli uomini di Chiesa non hanno nutrito il popolo della ricchezza della fede» (p. 322). Non mi sento di condividere questa condanna di un secolo come il diciannovesimo, fulgente per la predicazione, le iniziative apostoliche ed educative, la fioritura di santità, specialmente in Francia e Italia (anche a Genova!), per l'attività dei Pontefici, per l'opera di difesa della fede da parte dei Pontefici e del concilio Vaticano I contro gli errori moderni. E oggi l'incessante opera di Paolo VI di ammonizione contro gli errori che proliferano da ogni parte con arrogante sicurezza è forse più ascoltata? Dovrà allora l'attuale Pontefice essere considerato responsabile dell'attuale bailamme?

c) *La secolarizzazione e il «tesoro» del pensiero moderno*. Baget-Bozzo pone due problemi assai diversi fra loro: 1) «Il cristiano che vive nel mondo secolarizzato non può non interrogarsi sulle cause della secolarizzazione della cristianità. Proprio perché egli crede nella signoria del Cristo sulla storia, crede nella redenzione avvenuta, nello Spirito Santo effuso, non può non domandarsi perché l'ateismo di massa sia emerso per la prima volta nei Paesi cristiani dopo i secoli cristiani: e, purtroppo, dobbiamo dire oggi, nelle stesse chiese cristiane».[31] Rispondo: Il problema è gravissimo – sono d'accordo – e si deve studiarlo a fondo per potersi orientare su un fenomeno che oggi forse rivela una gravità di errori, nei princìpi e nelle conseguenze, quali mai finora si erano dati nella storia pur tanto travagliata della Chiesa. 2) «Il filosofo può considerare svolto il suo compito quando ci ha indicato i presupposti teorici dell'ateismo: il teologo ha il problema di chiedersi il perché spirituale e storico dell'ateismo, e questo implica per lui ricercare il bene nascosto in questo male, il dono nascosto in questa privazione, la grazia nascosta in questa prova. Il teologo, che deve rendere conto della verità della fede, deve ascoltare i testimoni della non fede e capire non solo che cosa gli portano via, ma anche cosa gli offrono. Ciò non lo conduce a patteggiare con l'errore ma a rispettare il pensiero avverso. E, in un certo modo, a farne tesoro, a usarlo per costruire una casa alla sapienza».[32] Rispondo: Qui invece, come ho già detto, non posso essere d'accordo. Se la *filosofia* (non la «cultura» moderna) ha preso con il *cogito* un indirizzo fondamentalmente erroneo, le sue prospettive non possono essere che frutti di tosco: sono quelli precisamente che abbiamo davanti agli occhi, con i quali i teologi progressisti intendono e pretendono «reinterpretare», cioè distruggere, il cristianesimo come ha ammonito recentemente lo stesso Paolo VI.

D'accordo in tutto, o quasi, sul grande capoverso che segue («Ciò non significa…») a eccezione della frase che mi sembra estremamente ambigua: «…[quanto più il teologo] *sa ricevere la oscurità degli uomini nel suo cuore*, più riesce a esprimere la sapienza di Dio nella sua parola» (corsivo mio). Rispondo: se si tratta di «comprendere», «rendersi conto…» della oscurità, sì, sono d'accordo. Invece «ricevere» nel senso di «accogliere», «fare proprio», «approvare», «ammettere la validità…», no e poi no. Il medico non comincia a curare il malato col prenderne la malattia, ma tenendosi in salute e facendone la precisa diagnosi, e Cristo, nostro salvatore e Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, era e si proclamò senza peccato. Chi accetta i princìpi del *cogito* moderno, ripeto, non può esimersi dalle sue conseguenze negative e distruttive.

Altro è chiedersi il significato profondo della problematica del pensiero moderno, ossia il significato ultimo e il rilievo dominante della *libertà* quale costitutivo della soggettività umana nel senso della sua originalità radicale in sé consistente e quindi di scelta del proprio essere (ultimo fine), anche rispetto alla scelta di Dio stesso: di qui la possibilità radicali dell'ateismo positivo che è proprio del pensiero moderno. Di qui l'errore fondamentale del pensiero moderno, nell'identificazione dogmatica e naturalistica del *cogito* con il *volo* e della precedenza di questo su quello, parallela e conseguenza e causa a un tempo della precedenza del pensiero sull'essere. È questa la discussione di fondo che molti teologi conteniporanei hegelianizzanti e heideggerianizzanti – Rahner, Küng, Kasper, Schoonenberg., Hülsbosch…– danno invece per scontata,

[31] «Renovatio» cit., p. 322.

[32] *Ivi*, p. 322.

mettendosi dalla parte della gnosi del radicalismo liberale protestante e mettendo in crisi la distinzione capitale per la teologia che è e rimane quella tra ragione e fede, tra natura e grazia, secondo il Vaticano I.

La crisi della teologia contemporanea, in cui si vuole calare anche Baget-Bozzo è, da una parte, una crisi scientifica di metodo, cioè di abbandono dei *loci theologici* del metodo classico, e dall'altra una crisi morale di oblio dello *scandalum crucis* per adeguarsi agli errori e alle follie edonistiche del mondo contemporaneo. Bisogna ripetere ancora con J. A. Möhler: «*Veni, creator Spiritus*…».

Parte seconda

TEOLOGIA E MORALE

1.

IL VALORE PERMANENTE DELLA MORALE

Introduzione: il senso del problema.

Lo scritto si svolge in tre momenti, ovvero in tre punti. Nel «primo» punto si cercherà di chiarire la radice prima dell'ispirazione dei moderni orientamenti sulla morale. Il «secondo» punto, più teologico, mentre il primo è piuttosto filosofico, cercherà di esporre il senso di questa rivoluzione, che sta accadendo non solo nella dogmatica ma anche nella morale, che oggi si chiama la morale «secolare»; morale che possiamo indicare come una nuova edizione e presentazione della cosiddetta «etica della situazione», che sotto Pio XII ebbe una condanna ufficiale da parte della Chiesa. L'«ultimo» punto, più arduo e più complesso, riprenderà il filo ideale per orientarci in questo conflitto di opinioni e in questo intersecarsi di orientamenti nell'attuale situazione della morale. Il modesto scopo di questo scritto è soltanto quello di cercare di mettere ordine dove c'è disordine e di portare un po' di chiarezza dove c'è troppa confusione.

Il titolo è: «Il valore permanente della morale». Valore permanente: tutto si incentra e fa capo a questo termine «permanente». C'è valore permanente della morale quando ci sono essenze, strutture, realtà e nature permanenti. «Permanente» richiama la tradizione occidentale, secondo cui al fondo di tutti i problemi, di tutti gli orientamenti sull'essere e sul volere ci sono queste strutture permanenti dette essenze. Allora il fondamento della morale è nella flessibilità dello spirito. Lo spirito è certamente consistenza, è permanenza, ma lo spirito è l'apice del comportamento della nostra libertà, e in questo apice del comportamento c'è la flessibilità; flessibilità di comportamento, ma permanenza di sostanza, di strutture. Flessibilità della libertà, atteggiamento che è frutto di una libertà la quale nella storia si riafferma di fronte all'assoluto e di fronte allo stesso ideale, vedremo anche, della rivelazione cristiana.

E senz'altro entriamo nell'argomento.

La moralità è la proprietà costitutiva dell'azione umana, colta alla sua prima radice che è la libertà, come capacità di scelta, ossia come posizione di quell'essere che è proprio dello spirito nella determinazione originaria dell'ultimo fine e della sua qualità costitutiva del bene e del male.

La libertà pertanto è la prima radice soggettiva della moralità, così come la legge divina e umana è la sua forma oggettiva: radice e norma, la libertà e la legge, le quali si pongono in un rapporto incommensurabile e originale che non si appaia a nessuno di quelli già noti, per esempio quello di atto e oggetto, di materia e forma, di esterno e interno... Infatti il rapporto di libertà e morale, di libertà e norma, è certamente incommensurabile e originale; ma esso è piuttosto da intendere al limite, ossia come plesso ineffabile di mutua fondazione nella tensione di fondo e fondamento. La libertà e la norma, non sono dei momenti dialettici, ma costitutivi l'uno per l'altro, l'uno dell'altro. Non c'è libertà senza norma. Questo sarà il punto centrale della nostra esposizione. Beninteso, non c'è neanche norma senza libertà. Si vuol dire che il mondo morale, come la sfera dell'autenticarsi dello spirito, è e deve essere anch'esso un mondo capovolto, rispetto al mondo dell'immediatezza e delle apparenze. Da una parte il senso ultimo della libertà sembra infatti debba scaturire dal suo riferimento alla libertà come soggettività radicale secondo l'appartenenza costitutiva dell'atto al soggetto; dall'altra parte questo stesso riferimento si risolve in una vuota tautologia se esso non è mediato dalla trascendenza, se non si oggettiva nella *Diremtion* o prospettiva originaria di bene e di male e quindi nella legge divina e umana che lo fonda. Si verifica infatti nella sfera morale qualcosa di assolutamente nuovo e originale, che non si ha in quella conoscitiva: ossia, mentre il conoscere procede dalla soggettività verso l'oggettività, il fare, il fare morale e il fare umano, procede dall'oggettività del mondo e della società verso le profondità dell'Io che libera se stesso e si attua mediante le sue aspirazioni - un'antitesi, tra la sfera conoscitiva e la sfera morale, di movimento centrifugo e centripeto: centrifuga la conoscenza, malgrado le apparenze anche nella tradizione immanentistica moderna, centripeta invece la morale (se così piace!).

Ma c'è di più. Il mondo dell'oggettività, quello delle scienze e della tecnica che oggi avanza con la sicura presunzione di plasmare il mondo dell'uomo per l'uomo, un mondo fatto, come si dice, «a misura d'uomo», ha per legge il rimando all'infinito, poiché l'inquietudine dell'*homo faber* non conosce e non ammette soddisfazione né riposo poiché in questo mondo tecnologico è lanciato all'infinito: ormai la stessa fantasia sembra in ritardo sulle prospettive della tecnica di costruzione e distruzione dell'evo imminente. Il mondo della soggettività invece, quello della libertà e della morale nella tensione del bene e del male, ha l'esigenza del *momento* attuale e non comporta rimandi o dilazioni; non può attendere una visione definitiva, del resto irraggiungibile, del mondo, perché l'uomo non può attendere all'infinito per essere uomo ed è la moralità che qualifica l'uomo in quanto uomo e attua la sua libertà. L'uomo infatti, se si muove da ciò che è e appare, a sua volta è ciò che diventa, ossia è costituito da ciò che sceglie di essere e attua come progetto del suo essere: si può ben dire allora che nella sfera dello spirito la libertà è il fondamento (*Grund*) dell'essere e non semplicemente un modo di essere accanto agli altri con i quali la libertà dovrebbe venire a patti. La libertà a suo modo è pertanto un principio, è il primo principio nella vita dello spirito sia in Dio sia nell'uomo. È perciò nella tensione di essere e libertà che si decide anzitutto la qualità costitutiva dell'uomo stesso e si chiarifica il senso del suo essere e del suo destino.

La dissoluzione della moralità nel pensiero moderno
(come conseguenza della distruzione della metafisica).

La dissoluzione della moralità - nella stia originalità all'interno della sua dialettica di oggettivo e soggettivo, di libero e necessario - è l'eliminazione ovvero il superamento, nel senso della *Aufhebung* hegeliana, della distinzione tra bene e male e coincide sul piano teoretico con l'eliminazione della tensione tra essere e divenire. Siffatta eliminazione può avvenire o in quanto l'essere passa e si dissolve nel divenire - e sono le filosofie di tipo eracliteo-hegeliano, o filosofie dell'atto che media se stesso nel suo farsi infinito all'infinito (storicismo) -, oppure in quanto il divenire è riportato all'unità e identità dell'essere e della sostanza - e sono le filosofie di tipo parmenideo-spinoziano. In ambedue i casi infatti - della risoluzione dell'essere nel divenire o del divenire nell'essere - l'essere che è la presenza del presente, sia esso come sostanza-Tutto o come atto-divenire, coincide con il bene, ossia il bene è essere, mentre il male è il non essere, che è il non darsi e il non essere dato. Si badi bene: è stato il nuovo principio umanistico, ovvero il cosiddetto «principio della coscienza» o «principio di immanenza»,[1] a capovolgere la situazione e a operare l'unità costitutiva di atto e contenuto e quindi la risoluzione ultima di atto e norma nella immanenza senza residui.

A questo modo l'itinerario della immanenza moderna è la conquista progressiva e inarrestabile di tale unità-identità e quella della accennata dissoluzione della moralità come tensione-opposizione costitutiva di bene e di male: in questo la moralità ha seguito, e non poteva non seguire, lo stesso destino che il *cogito* moderno aveva imposto alla verità. Anzi poiché, come subito diremo, l'essenza del *cogito* moderno è il *volo*, è in ultima istanza la stessa libertà che viene a insediarsi nel cuore dell'essere e sprigiona da sé la stessa verità come emanazione di libertà. Vediamone anzitutto la prima origine in Cartesio.

Quando infatti[2] Cartesio pronuncia il suo *cogito ergo sum*, quel *cogito* è anzitutto e soprattutto un volo, in quanto il *cogito* vuole essere un atto ponente originario. Infatti un *cogito* che intende contrapporsi al dubbio radicale e vincerlo, vale a dire il *cogito* che pretende salvarsi grazie proprio alla messa fra parentesi universale del contenuto, il *cogito* che esclude ogni riferimento di oggetto e di oggettività e afferma la priorità dell'atto sul contenuto ovvero il *cogito* attivo non può essere che volontà. Dapprima esso *è volo dubitare de omnibus*, anche della matematica, e poi è riconoscersi come atto ponente nel *velle* che esprime l'essenza del dubitare stesso sia come realtà dell'atto e sia come verità del medesimo. È in questo sganciamento, diciamo subito, della coscienza dal contenuto e dell'atto dall'oggetto, che si compie il primo passo - il «cominciamento», (*Anfang*) dice Hegel - della coscienza. In questo vuoto - operato appunto dalla

---

[1] Cfr. al riguardo: C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno* cit., ed. 2, c. VIII, pp. 1003 ss.

[2] È sintomatica la differenza fra Hegel da una parte e Heidegger e Sartre dall'altra nell'interpretazione del *cogito* di Cartesio. Hegel dà al *cogito* cartesiano un senso e intento fenomenologico che resta legato poi nel suo impiego all'astrattezza del *Verstand*, mentre per Heidegger e Sartre si deve dire che Cartesio ha colto una volta per sempre la nuova essenza della libertà (cfr. HEGEL, *Vorles über die Geschichte der Philosophie* cit., parte III, p. 304; J.- P. SARTRE, *La liberté cartésienne*, Parigi 1956. Di Heidegger si dirà tra poco).

volontà del dubbio - che *è* un perenne svuotarsi di contenuto, si qualifica una volta per sempre la qualità stessa dell'atto della coscienza, la cui qualità è ormai di essere senza qualità che non sia la presenza del presente, ossia l'atto in atto della tautologia dell'immanenza, nel senso di auto-fondazione della verità come certezza. È quello che si chiama essere sempre disponibili, per cui oggi si parla dell'impegno del disimpegno: l'impegno del disimpegno di quelli che scendono, per la strada a fracassare cristalli e a incendiare macchine. L'impegno del disimpegno è il *cogito* cartesiano, la libertà pura di Sartre, che è senza contenuto e fondamento.

Evidentemente Cartesio e gran parte della filosofia che lo seguì fino alla dissoluzione dell'hegelismo erano ben lungi dal volere e dal prevedere una simile dissoluzione, quale ormai si è stabilita nella nostra cultura da più di un secolo e quale ora si presenta, come un fatto acquisito e risolto nella cultura e nella vita contemporanea. Ma non è difficile riconoscere la coerenza, sia pure differita per tre secoli, ma ormai indifferibile e inevitabile, di quel principio che le filosofie di ogni indirizzo del nostro tempo (neo positivismo, marxismo, esistenzialismo, pragmatismo, fenomenologia e altre) riconoscono come comune essenza e comune scopo a un tempo.

Si badi bene. Il *volo* di cui si parla, che è l'atto e l'essenza del *cogito*, è l'atto inteso nella sua trascendentalità ultima, ossia l'atto come emergenza e *posizione dell'Io* nella sua appartenenza essenziale. Il *cogito* è un *volo*, e volo è l'attuarsi dell'Io. Se il volo dipendesse dal *cogito*, come nel realismo classico tradizionale, e il *cogito* fosse fondante e il volo fondato, il *cogito* potrebbe fondare soltanto in quanto è intenzionato, ossia perché è *cogito aliquid* e quindi in quanto pone la dualità di atto e oggetto e in ultima istanza in quanto rivela e presuppone la distinzione tra soggetto e oggetto, coscienza ed essere, intelletto e volontà, finito e infinito, tempo ed eternità, uomo e Dio. Qui, nella tensione reale degli opposti, i quali esigono di essere distinti per la verità dell'atto stesso, il dramma della verità e della libertà è sempre in atto, e l'uomo è chiamato di volta in volta a porsi mediante la sua libertà - come dice Kierkegaard - «in trasparenza davanti a Dio»[3] e a costituire perciò la sua responsabilità in quella che abbiamo appunto chiamato la *Diremtion* originaria di bene e di male e con essa la distinzione della moralità dal fare puro, dal sapere assoluto, dal progettate infinito...

Il *volo* invece, che è fatto precedere e costituire il *cogito* - e in questo, come hanno esattamente individuato l'essenza del pensiero moderno non solo Kant, Fichte e Schelling che antepongono espressamente il *volo* al *cogito*, ma lo stesso Hegel soprattutto nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[4] e dopo Hegel l'intera filosofia europea contemporanea - non e più un *volo aliquid* perché non deve essere un *volo* intenzionato da alcunché, in quanto esso stesso si pone dal centro dell'Io a intenzionante e intenzionato universale, centro dell'Io fatto dal *volo*. L'Io così diventa l'intenzionante trascendentale in quanto è intenzionato universale; è il *Grund* o fondo originario che accresce se stesso all'infinito mediante il circolo della propria appartenenza essenziale. Tutto ciò che accade nella coscienza deve procedere dall'Io e ritornare all'Io, procedere dall'Io e mediante l'Io ritornare all'Io: non è una tautologia, è l'essenza del pensiero

---

[3] Cfr. la definizione esistenziale della «fede» (*Tro*) ch'è data nella *Malattia mortale:* «La fede è: che l'io, essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente in Dio» (trad. it. di C. Fabro, Firenze 1952, p. 301).

[4] Specialmente nella densa e serrata *Einleitung* (§§ 4-15).

moderno e della coscienza contemporanea. In questa risoluzione-dissoluzione se il *volo* dice l'atto incondizionato, l'Io afferma il soggetto condizionante incondizionato dell'atto stesso in un rapporto scambievole di fondazione il quale esula da tutti i tipi di rapporto finora conosciuti. Si vuol dire sia che il *volo* si autentica soltanto come attuazione pura dell'Io puro, sia che l'Io stesso si riconosce nella sua essenza e fondamentalità (*Gründlichkeit*) soltanto nel *volo* come atto ponente. Come è noto, fino a Kant e a Fichte l'Io come *primum transcendentale* era ancora nell'ombra e l'Assoluto era ancora concepito come sostanza, monade, ecc. e il *volo* era confuso e trascinato nel determinismo ferreo del *cogito* (il determinismo razionalistico del fato spinoziano come *amor intellectualis*, l'*harmonia praestabilita* di Leibniz...). Con l'idealismo l'Io perde le sue determinazioni o incrostazioni (se così piace) cosmologiche e teologiche per liberarsi alla sua libertà radicale.

L'Io di cui si parla, che è come la *facies abscondita* della libertà, nella risoluzione ultima del *volo-cogito* - quale si osserva soprattutto nella sinistra hegeliana (marxismo, esistenzialismo, fenomenologia pura...) - non è più Io, non è più né soggetto né oggetto, né contenuto, né atto, ma va concepito piuttosto e precisamente come il fondo-fondamento o, se piace, come il trascendentale *omnia fundans* in quanto è l'unico ponente in ogni uscita della coscienza. Così si comprende che ogni uscita della coscienza nel mondo e nella storia è insieme un ritorno al suo principio ossia all'Io che l'ha posto e che si pone come «possibilità della possibilità» ossia come capacità di ricupero infinito che ha l'Io di se stesso nell'antitesi tra interno ed esterno, tutto e parti, singolo e società, manifestazione o fenomeno e realtà. La deduzione che ha fatto Sartre dell'ateismo radicale dal *cogito* di Cartesio e dall'autocoscienza moderna in generale è stata giustamente nella molteplice opera di Sartre (filosofia, narrativa, saggistica...) riferita alla rivendicazione della libertà radicale, ossia a quella che egli chiama appunto la libertà «senza condizioni». A questo modo la libertà, secondo la nuova concezione, è la conseguenza inevitabile della priorità del *volo* sul *cogito* e quindi del *cogito* sull'essere, ovvero della strutturazione del *cogitare* come *velle*, e insieme - come lo stesso Sartre avverte - la libertà diventa a sua volta, nella sua realtà di fondamento imprescindibile, l'argomento perentorio della non esistenza e comunque dell'inutilità e insgnificanza di Dio e di tutti i problemi ad esso connessi.

Questa solidarietà fra il *volo-cogito* cartesiano e l'ateismo e la conseguente dissoluzione di ogni morale assoluta e di ogni valore permanente della morale è stata chiarita, da un orizzonte non meno radicale, da Heidegger, che per suo conto ha voluto dissociare la sua analisi del pensiero moderno da quella del più tumultuoso filosofo francese.[5] Anche per lui l'imporsi e l'avanzare del *cogito* è quello di un *volo*, così che la risposta adeguata al *cogito ergo sum* è venuta soltanto dopo tre secoli con il *Wille zum Wissen*, che è il *Wille zur Macht* di Nietzsche. Si tratta di questo, per dirla con una formula più semplice: che l'identità tra essere e pensiero affermata dal *cogito* e ripresa a ogni tappa del pensiero moderno coinvolge e si svolge in funzione dell'identità di *cogitare* e *velle* sul fondamento del *volo* (passi la tautologia!) come fondamento. È ciò che è stato indicato come la scoperta moderna della soggettività trascendentale e del capovolgimento della soggettività del soggetto a cui si è accennato, che è stata introdotta con Cartesio.

[5] Cfr. la polemica contro Sartre nel *Brief über Humanismus*, Berna 1947, in particolare pp. 72 ss.

L'analisi di Heidegger a questo riguardo è particolarmente illuminante.[6] Fino a Cartesio, egli osserva, e ancora all'interno della sua metafisica, l'essente in quanto essente è un *Sub-jectum* (u`po-cei,menon), un qualcosa di antistante qui da sé che come tale sta a fondamento alle sue qualità permanenti e ai suoi stati cangianti. Il predominio (*Vorrang*) di un *Sub-jectum* caratterizzato (come fondamento di ciò che sta a fondo[7]) poiché [è] *Sub-jectum* incondizionato dal punto di vista essenziale, deriva dalla pretesa dell'uomo a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (di un fondamento della verità nel senso di certezza, riposante in sé e incrollabile), che è appunto la pretesa della filosofia pura, della metafisica. Ma oggi, come tutti sanno, la metafisica non si ammette più: l'uomo vuole partire da se stesso.

Heidegger, a torto, a mio modesto avviso, vede lo scopo primario dell'innovazione cartesiana non tanto e anzitutto nella fondazione radicale del cominciamento dalle sovrastrutture empiriche della certezza, quanto dalla liberazione dell'uomo in cui egli si svincola dall'obbligatorietà della verità della rivelazione cristiana e della dottrina ecclesiastica in vista di una legislazione che riposa su se stessa (Heidegger cioè interpreta Cartesio come un precursore dello sganciamento totale della verità dalla metafisica e della verità religiosa dalla Chiesa, ossia come un continuatore di Lutero). È ciò che noi sopra abbiamo chiamato l'emergenza dell'Io come fondamento. Mediante questa liberazione l'essenza della libertà, cioè il legame a qualcosa di obbligante, è posto in un modo nuovo. Ma poiché secondo questa libertà è l'uomo in quanto libera se stesso *(der sich befreiende Mensch)* che pone ciò che è obbligatorio (*das Verbindliche*), questo può essere determinato d'ora in poi in modi sempre diversi: quindi negazione di una morale che si fondi su princìpi metafisici. L'obbligatorio può essere la ragione umana e la sua legge oppure l'essente (*das Seiende*) strutturato da siffatta ragione e oggettivamente ordinato, oppure in quel caos non ancora ridotto all'ordine la cui oggettivazione volta a dominarlo costituisce il compito di un'epoca. Quindi storicismo radicale della morale.

In questo processo di liberazione del pensiero moderno, a partire da Cartesio, Heidegger vede pertanto due momenti e due scopi: uno manifesto, ed è il conseguimento come punto di partenza iniziale della certezza incrollabile (*cogito* per avere la certezza), l'altro più nascosto ma non meno costitutivo che è la liberazione da ogni guida, ossia dalla dipendenza dalla verità rivelata e dalla rivelazione, nel senso di rifiuto di ogni riferimento alla trascendenza per fondare e consolidare la certezza e la sicurezza per la salvezza dell'anima. La liberazione che si fondava «sulla» (*aus*) certezza di salvezza fondata sulla Rivelazione cristiana doveva quindi in sé essere una liberazione «per» (*zu*) una certezza in cui l'uomo si assicurava il vero come il «contenuto di coscienza» (*das Gewusste*) del proprio sapere. Ciò era possibile soltanto alla condizione che l'uomo in quanto libera se stesso garantisca a se stesso la certezza dell'«oggetto del proprio scibile» (*das Wissbare*). Quindi, in sostanza, questa interpretazione che fa Heidegger del *cogito* cartesiano è l'inizio della distruzione del cristianesimo da parte prima dell'idealismo, poi soprattutto da parte della sinistra hegeliana. Questo è un punto che mi sembra non sia stato messo in luce specialmente da certi gruppi di heideggeriani cattolici o cristiani, che vanno a braccetto con la demitizzazione ultima.

---

[6] Seguo il saggio *Die Zeit des Weltbildes* (L'epoca dell'immagine del mondo), in *Holzwege* cit., in particolare nota 9, pp. 98 ss.

[7] L'originale ha: *als Grund zu Grundliegenden*

Questa risoluzione radicale del *cogito* nel *volo* è possibile soltanto alla condizione che l'uomo, in quanto libera se stesso, garantisca a se stesso la certezza dell'oggetto del proprio sapere. Questa certezza si sprigiona dalla soggettività, e dalla soggettività come volontà. Un concetto che è l'inevitabile risoluzione del *cogito* nel *volo* come volontà di potenza.

Ora un tale risultato si poteva ottenere solo in quanto l'uomo decidesse da sé e per sé che cosa dovesse significare per lui lo scibile e che cosa il sapere e la sicurezza di ciò che è saputo, cioè la certezza. Il compito metafisico, in questa indagine o verifica retrospettiva dell'originalità teoretica del *cogito* come cambiamento di asse della libertà, divenne allora questo: «creare» (*schaffen*) il fondamento metafisico della liberazione dell'uomo per la libertà come autodeterminazione certa di se stessa. Si vuol dire che solo il *cogito* del *volo* ovvero il *cogito* come *volo*, il *cogito-volo* come *volo-cogito* ha in sé a un tempo l'atto e il contenuto e con ciò la certezza analitica incrollabile della propria appartenenza essenziale. Heidegger infatti precisa osservando che questo fondamento non doveva essere perciò semplicemente certo in se stesso, ma, poiché ogni altra regola derivante da altri campi era preclusa, doveva essere di tal natura che mediante esso (fondamento) l'essenza della libertà richiesta fosse posta come «certezza di sé» (*Selbstgewissheit*): quindi libertà e verità debbono coincidere. Ora tutto ciò che è certo a partire da se stesso deve insieme garantire e assicurare come certo, quell'essente per il quale questo sapere è certo e mediante il quale ogni scibile deve essere assicurato. Il *fundamentum*, il *Grund* di questa libertà, ciò che sta a suo fondamento, il *Subjectum,* deve essere un che di certo (*ein Gewisses*) capace di soddisfare alle esigenze indicate. Un *Subjectum* caratterizzato secondo tutti questi punti di vista diventa necessario. Che cos'è allora questa certezza che forma e conferisce il fondamento? È l'*ego cogito (ergo) sum*. Il certo è dunque una proposizione (*Satzt*) la quale afferma che contemporaneamente (nello stesso tempo e con uguale durata) al pensiero dell'uomo è esso stesso presente in modo indubitabile, cioè ora (*jetzt*): dato a se stesso insieme. Pensare si rivela così come un porre avanti (*Vor-stellen*) che è rappresentare, non è semplicemente, come deve essere secondo Heidegger l'essere nella sua istanza originaria, un «esser-presente» *(Anwesen)* e il conoscere un «afferrare il presente» (*das Vernehmen des Anwesenden*) nel cui «non nascondimento» (*Unverborgenheit*) appartiene il conoscere stesso come una specie particolare di esser-presente rispetto a ciò che dal nascondimento si è fatto presente. L'emergere dell'atto dal suo nascondimento è contemporaneità di presenza, attualità, libertà, verità. Il «rappresentare» (*Vorstellen=pensare* in senso lato) non è più il «disvelarsi» (*Sich-ent-bergen*) per..., ma un afferrare e contenere-trattenere.[8] Non si dispiega più ciò che è presente (*nicht das Anwesende waltet*) ma domina l'attacco, l'aggressione (*sondern der Angriff herrscht*). (Quindi la guerra atomica, l'aggressione, lo spirito di inquietudine della società moderna, secondo Heidegger, nascono appunto da questa tradizione di perdersi nell'essenza, nei contenuti.) Grazie a questa nuova concezione della libertà, il rappresentare è ora un procedimento che avanza verso il plesso o la sfera che deve essere resa sicura (dalla soggettività) per essere poi certa. L'analisi di Heidegger, non diversamente da quella di Sartre, conclude che il *subjectum* di questa libertà come soggettività non è il soggetto empirico egoista, ma è l'uomo come soggetto universale ossia trascendentale al quale appartiene l'incondizionata illimitazione dell'àmbito della oggettivazione possibile e del diritto di decidere su di essa. Quindi non è capriccio, ma è la volontà necessaria universale.

[8] Heidegger ha i due verbi della stessa radice: *Ergreifen* (afferrare) e *Begreifen* (comprendere).

Così ora si è chiarito in qual senso l'uomo, l'uomo moderno in quanto soggetto, voglia e debba essere «misura e centro» (*Mass und Mitte*) dell'essente cioè ora degli oggetti e dati.[9] Qui l'uomo non è più me,tron nel senso della moderazione del percepire-apprendere (ossia nel senso, classico della «misura») nell'àmbito qualsiasi del non nascondimento del presente rispetto al quale l'uomo si fa ogni volta presente. In quanto *subjectum* l'uomo è la *coagitatio* dell'*ego*, secondo Heidegger. Si affaccia quindi il nuovo concetto di libertà come *conscientia* o atto di coscienza ponente, cioè in quanto soggettività del *subjectum* che è la *coagitatio* dell'Io, l'attuarsi, il muoversi, lo svincolarsi dell'Io. A questo egocentrismo costitutivo del nuovo concetto di libertà non si sfugge, osserva giustamente Heidegger, con l'osservare che l'uomo è sempre determinato come io e tu, come noi e voi[10] (sono queste le evasioni dettate da certe forme di spiritualismo cristiano in Francia, in Italia, in Spagna di tipo orteghiano e gentiliano, ecc., che formano la nuova dialettica buberiana - che in realtà risale a Feuerbach - la quale alla tematica della sostanza della metafisica antica vuole sostituire, come diremo in un secondo punto, la dialettica dell'amore, l'etica di io e tu, ossia dell'appartenenza coscienziale), od anche mediante l'inserimento dell'io nel noi, poiché ciò non fa che rafforzare la soggettività di cui parliamo.

E, quasi per un improvviso capovolgimento di fronte, meno strano però di quanto l'immanentista Heidegger non pensi, Heidegger giustamente osserva che a causa del *cogito* moderno (come *volo-cogito-volo*... all'infinito) la soggettività assoluta si è rivoltata come oggettività assoluta, la cosiddetta libertà dell'Io si è rivoltata come schiavitù della tecnica. Nel gergo heideggeriano ciò significa che nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel vertice supremo da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata (ecco il tema marcusiano, che si trova già in Heidegger!) e per assestarsi in essa. Questa uniformità - quale si osserva, notiamo noi, nei regimi totalitari - è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo cioè tecnico della terra. La libertà moderna della soggettività sorge completamente nella oggettività corrispondente (quindi i contrari coincidono!): perciò Nietzsche aveva parlato di «volontà di potenza», anche se non aveva previsto che la potenza non avrebbe più il suo essere e la sua norma nella volontà ma la potenza stessa sarebbe stata il fondamento e l'essenza della libertà, ossia l'assenza di norma della volontà. Pertanto la caduta o eliminazione progressiva della morale nel pensiero moderno fino alla situazione catastrofale sempre incombente dell'epoca contemporanea non è un evento accidentale, o un'ombra passeggera di nubi, come pensa Heidegger. Tanto meno questa situazione di smarrimento totale, ossia l'oscuramento prodotto dalla concezione della verità nel senso di certezza della soggettività è stato un effetto, ovvero - come pensa ancora Heidegger - è stato preparato dalla «certezza di salvezza» (*Heilsgewissheit*) predicata dal cristianesimo. In realtà siffatto oscuramento, come si è visto, è la conseguenza unica e inevitabile - checché Heidegger ne

---

[9] Heidegger scrive: *Objekte, Gegenstände*.

[10] Cfr. le divagazioni al riguardo della *Ich-Du-Philosophie* (Fichte, Feuerbach, G. Marcel...). La riduzione dell'essere alla volontà, attraverso il *cogito*, è il tema centrale dell'ultima opera di HEIDEGCER, *Nietzsche* cit.; cfr. il riassunto del vol. II, pp. 467 s. Nel corso *Was heisst Denken?* (Tubinga 1954) Heidegger richiama l'identità di *Sein* e *Wille* proposta da Schelling con la definizione: «*Wollen ist Ursein*» (p. 77).

pensi - dell'immanenza moderna espressa dal *volo*, posto a fondamento del *cogito*, e del vuoto di coscienza chiamato a precedere e fondare il pensiero.

Questa è la radice prima, radicale, di siffatta dispersione della morale, della storicizzazione della morale, della distruzione della permanenza di un asse morale della vita.

La crisi (dissoluzione?) della morale nella teologia moderna.

Di fronte alla situazione di immanentismo della filosofia moderna e a quella di umanesimo radicale della filosofia contemporanea sono possibili, e sono state almeno parzialmente prospettate, due posizioni: l'una di revisione del principio stesso di immanenza (del dubbio radicale, del cominciamento vuoto, del volontarismo assoluto...) e quindi di contestazione radicale del medesimo, l'altra di accettazione della situazione stessa come irreversibile, che diventa perciò il punto di partenza del nuovo compito che spetta, o spetterebbe, alla «teologia cristiana dei tempi nuovi» (così la chiamano!).

La prima posizione, almeno fino al concilio Vaticano II, era difesa dalla filosofia e teologia cattolica e anche da rappresentanti della stessa teologia protestante tradizionale; la seconda posizione progressista, o disfattista che dir si voglia, aveva la sua più incisiva espressione nella cosiddetta «teologia dialettica» di Barth-Tillich-Bultmann. Questa ha portato alla cosiddetta «teologia della morte di Dio» ed è esplosa nell'immediato dopoguerra, soprattutto per l'influsso dell'ultima attività di Bonhoeffer (dico «ultima» perché il primo Bonhoeffer sembra molto lontano dalle idee delle famose *Lettere dal carcere*). L'intromissione del nuovo principio esistenziale dell'uomo come «essere-nel-mondo» o «essere-in-situazione», soprattutto secondo la mondanità radicale affermata dalla ontologia fenomenologica di Heidegger,[11] aveva portato alla «morale della situazione» secondo la quale non esistono princìpi morali obiettivi e immutabili ma è l'uomo stesso che trae dal suo modo di essere nel mondo il modo del suo comportamento come realtà storica. Egli vive secondo il suo essere del mondo, intendendo «essere del mondo» il divenire della sua coscienza nel mondo: questo significa «essere» nel pensiero moderno.

Non a caso pertanto il pioniere più noto di questa *destructio theologica tbeologiae* e volgarizzatore delle idee - che l'ultimo Bonhoeffer aveva meditato nel carcere prima di affrontare la morte -, il vescovo anglicano J. T. Robinson, aveva riconosciuto che «...è impossibile ristrutturare la propria concezione di Dio e il proprio modo di intendere la trascendenza, senza ristrutturare [lett.: "senza rimettere in pentola"] la propria concezione della moralità».[12] Si tratta anzitutto di questo che, a causa dell'oblio dell'essere in cui si è involuta la filosofia della soggettività, l'uomo si è scoperto come vuoto di essere che si spinge fino alla

---

[11] Introdotta appunto mediante l'analisi del *Dasein* in *Sein und Zeit* (1927). In tutto questo processo di «secolarizzazione» ha avuto un'importanza decisiva, soprattutto nella linea teologica, la negazione della metafisica e del soprannaturalismo da parte di Schleiermacher e della teologia liberale che da lui dipende (cfr. K. HAMILTON, *Revolt against Heaven* cit., in particolare pp. 67 ss., 91 ss.).

[12] *Honest to God* cit., p. 105 (tengo presente anche la trad. it., che ho ritoccata in qualche punto). Sull'indirizzo della teologia dialettica e della conseguente *Death-of-God Theology* cfr. il nostro: *L'uomo e il rischio di Dio cit.*, pp. 379 ss.

negazione di Dio e del fondamento e perciò si trova senza sostegno nel mondo, abbandonato non solo ai cataclismi della natura, ma anche stimolato dalle scoperte della scienza ed esposto al demonismo della tecnica e della politica. Lo riconosce lo stesso Heidegger, che pure è uno dei principali responsabili della situazione: «Le guerre mondiali e la loro totalità sono del resto conseguenza dell'abbandono dell'essere. [È questo un tema ricorrente di questo ultimo Heidegger post-bellico.] Esse impongono l'assicurazione di una forma permanente di sfruttamento. In questo processo è implicato anche l'uomo che non nasconde più a lungo di essere la "materia prima" o grezza (*Rohstoff*). L'uomo è *la più importante materia prima*, poiché egli rimane il soggetto di tutti gli sfruttamenti così precisamente ch'egli lascia sorgere incondizionatamente in questo processo la sua volontà e lascia insieme l'oggetto dell'abbandono dell'essere. Le guerre mondiali sono la forma propedeutica (*Vorform*) della eliminazione della distinzione di guerra e pace la quale è necessaria quando il mondo è diventato non mondo (il mondo attuale non è più mondo: *Unwelt*) come conseguenza dell'abbandono [da parte] dell'essente [che è l'uomo] di una verità dell'essere»,[13] ossia del vuoto *(Leere*) prodotto dall'abbandono ovvero oblio dell'essere.

Le risonanze di Heidegger nella teologia protestante contemporanea sono state notevoli;[14] il suo influsso è stato decisivo nella «teoria della demitizzazione» di Bultmann, per vicendevole confessione, e nella proclamazione dell'ateismo religioso ovvero della religione atea di Bonhoeffer. Bonhoeffer in queste *Lettere* dice: Heidegger ha detto poco dicendo che il mondo è vuoto di Dio; bisogna andare fino in fondo e dire che l'uomo è vuoto di Dio, l'uomo è negazione di Dio. La teologia protestante continua ad approfondire sino all'ultimo l'esigenza luterana della *sola Bibbia, sola fides, sola gratia*... Se la filosofia dimostra che Dio non esiste, meglio così... Se la filosofia dimostra che non c'è una regola morale, meglio così: si deve portare la negazione fino in fondo, perché così sorge più categorica la protesta del cristiano. Secondo Heidegger, la filosofia approda solo all'«uomo nel mondo» (*In-der-Welt-sein*), e certamente nella filosofia di Heidegger non c'è posto per un Dio creatore e personale. La teologia dialettica ha trovato in questo ateismo costitutivo della filosofia, ovvero nel suo umanesimo radicale, la conferma del fideismo radicale della riforma e della condanna senza appello della ragione fatta da Lutero fautore, contro la teologia bidimensionale cattolica (finito e infinito, natura e grazia), della *sola fides, sola gratia.* La teologia dialettica più avanzata nella linea Bonhoeffer-Robinson, che ha trovato non pochi echi - come subito diremo -anche nell'ala estrema della teologia cattolica contemporanea, arriva a proclamare il punto zero, ossia il rifiuto totale di qualsiasi punto di appoggio per l'elevazione a Dio della coscienza ossia della stessa coscienza o sentimento del sacro (*das Heilige*) di Otto, del sentimento di dipendenza (*Abhängigkeits-gefühl*) di Schleiermacher e del sentimento religioso in generale di Jacobi-Fries e di qualsiasi inclinazione dell'uomo verso Dio secondo l'indirizzo di Agostino e Tommaso[15] e della tradizione occidentale. Il sacro, per i robinsoniani e i bonhoefferiani, per certi cattolici estremi, va considerato un'illusione, un falso miraggio, un semplice atteggiamento psicologico

---

[13] M. HEIDEGGER, *Ueberwindung der Metaphysik*, § XXVI, in «Vorträge u. Aufsätze», Pfullingen, 1954, p. 92.

[14] Cfr. le indicazioni nel nostro: *Dall'essere all'esistente* cit., p. 393, nota 79.

[15] «*Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*» (Conf. I, 1). «*Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat*» (*S. Th*. I-II, 94, 2).

spurio. Unico atteggiamento autentico è la «profanità», la profanità radicale: e questo viene chiamato il processo di «secolarizzazione».[16] La fede, che è concepita come affermazione totale della maestà di Dio e dei diritti di Dio, è possibile unicamente a partire dalla negazione totale della capacità della natura e della ragione: quindi l'ateismo che è proprio della ragione è e diventa il fondamento per l'affermazione nella fede del diritto assoluto di Dio. Quindi, costoro dicono, dobbiamo essere grati all'ateismo, grati alla filosofia moderna, grati al principio di immanenza, che hanno spazzato dalla coscienza umana ogni illusione di trascendenza!

Di conseguenza cade, e deve cadere, di fronte alla nuova situazione, quella che Robinson chiama la «coerenza monolitica» del *corpus* della teologia morale cattolica, perché deve cadere ogni *distinzione e opposizione di naturalismo e soprannaturalismo* per la quale si è sempre battuta la teologia cristiana e soprattutto quella cattolica[17] e la stessa teologia protestante tradizionale dell'Ottocento contro gli attacchi dell'illuminismo e della sinistra hegeliana (Feuerbach, Bauer, Strauss, ecc.). Leggiamo infatti che l'etica del soprannaturalismo «...distorce (*distorts*) l'insegnamento di Gesù» e condanna apertamente il principio che «...certe cose sono sempre giuste, altre sempre sbagliate per ogni uomo e in qualsiasi condizione». Quindi nessuna permanenza di valori di fondo. E si denunzia, su questa base, il fraintendimento che il Discorso della montagna possa essere inteso come una nuova legge, anche se Matteo l'ha effettivamente inteso a quel modo (quindi Matteo si è sbagliato!). I princìpi morali di Gesù non vanno concepiti in modo legalistico, come precetti; essi non prescrivono cioè quel che il cristiano deve fare, in qualsiasi circostanza, né definiscono ciò che è universalmente giùsto e ciò che è universalmente errato. Non sono una legge che imponga l'amore in modo uguale per tutti, bensì soltanto esempi di ciò che l'amore può chiedere di volta in volta, da ciascuno di noi... Sono, anche i precetti del Vangelo e i discorsi di Gesù, pure e semplici parabole e vanno perciò interpretati di volta in volta, e mai presi in un modo troppo letterale, come imposizioni valide per ogni situazione e come princìpi universali.

Si prenda, esemplifica il Robinson, il problema del matrimonio. Per coloro che ammettono la distinzione dei due ordini naturale e soprannaturale, la «santità del matrimonio» è fuori discussione, e il matrimonio non è soltanto indissolubile ma indelebile.

A suo avviso pero oggi sono ben pochi coloro che credono che i matrimoni siano fatti in cielo; comunque è certo - ecco la posizione della *Death-of-God Theology* - che le possibilità di far valere una simile concezione in un mondo che procede ormai per tutt'altra strada sia sul piano scientifico sia su quello politico, artistico e religioso sono ben poche. Si tratta -e il Robinson è altrettanto esplicito che coerente- che

---

[16] Cfr. al riguardo la diversa valutazione, estrinseca e politico-sociologica del cattolico K. Rahner e interiore-mistica del tomista e teologo anglicano E. L. Mascall, al Congresso teologico di Toronto del 20-24 agosto 1967 (cfr. il testo negli Atti: *The Renewal of Theolog*, Toronto 1968, vol. I, pp. 167 ss., 193 ss.).

[17] Ai tempi di Kierkegaard aveva energicamente difeso questa distinzione, contro il monismo della teologia hegeliana, il suo vescovo Mynster, il quale aveva ben visto che la distinzione era vitale per il cristianesimo e che la negazione di tale distinzione era solidale nell'hegelismo con il cambiamento del rapporto di essere-pensiero e quindi con la negazione del valore dei primi princìpi a cominciare da quello di contraddizione (cfr. J. P. MYINSTER, *Blandede Skrivter*. Copenaghen 1853, vol. II, pp. 23 ss.).

con la caduta della metafisica - grazie alla *destructio veritatis entis* da parte del pensiero moderno - è caduto anche il soprannaturalismo e con esso l'assolutismo della morale del Sinai. Le stesso concetto di peccato nel senso tradizionale non può avere più alcun senso per l'uomo moderno che non comprende più, a causa del nuovo concetto di libertà, il concetto di legge e rifiuta ogni legalismo. La critica alla morale eteronoma, fondata su un principio esterno alla coscienza umana e su sanzioni di natura trascendente, osserva sempre Robinson, fu portata già a termine da Kant e così dal soprannaturalismo si è passati al naturalismo, dall'eteronomia all'autonomia. Oggi anzi la posizione è diventata ancora più radicale: si deve rifiutare qualsiasi riferimento a Dio anche in senso postulatorio e conclusivo, come faceva ancora Kant: si deve cioè identificare la morale con l'esistenza e la misura dell'uomo con l'uomo stesso, quella che oggi si dice per l'appunto «una morale umana fatta a misura di uomo».

Ispirandosi su questo punto più direttamente a Tillich, Robinson oppone al legalismo la morale cristiana dei tempi nuovi ossia del «cristiano maggiorenne»: essa non è né eteronoma e precettistica nel senso tradizionale, né autonoma e ancora precettistica nel senso kantiano, ma teonoma. Ed egli lo spiega in un modo abbastanza caratteristico. La morale teonoma è definita come quella che riconosce come unico principio del proprio orientamento morale l*'amore*:[18] «Soltanto l'amore può essere aperto a ogni situazione particolare [concreta] o meglio alle persone nelle loro particolari situazioni, in se stesse e per se stesse, senza perdere il proprio orientamento e la propria incondizionalità». Per questa ragione l'amore è la sola etica in grado di offrire un elemento di sicurezza in un mondo continuamente in movimento e che resti di fatto sempre libera e indipendente dal mutare delle situazioni. È il principio guida di quella che da un quarto di secolo si chiama appunto l'«etica della situazione» (*Situationsethik*).[19] In questa concezione l'unico male intrinseco e l'unico peccato è la «mancanza di amore» (*lack of love*). Matrimonio e divorzio allora, per tornare all'esempio di fuoco del mondo contemporaneo, matrimonio e procreazione vanno regolati dalla situazione e non da prescrizioni; questi comportamenti cioè vanno visti non dall'esterno ma dal nocciolo della situazione personale di ogni individuo. Perciò può darsi benissimo che il divorzio sia un bene maggiore anzi l'unica soluzione veramente morale perché l'unica corrispondente alla legge dell'amore, e l'indissolubilità del matrimonio diventare un male poiché è diventato una situazione falsa.[20] Quindi, secondo la situazione, il rapporto matrimonio-divorzio può capovolgersi, e il divorzio diventa l'unica soluzione morale. Facile, su questa base, l'applicazione al problema della regolazione delle nascite, a quello della condotta prematrimoniale e simili.

E bisogna riconoscere che Robinson, come anche coloro che in campo protestante seguono questa sua risoluzione radicale della teologia dialettica, non teme le formule più drastiche, le quali solo qualche decennio fa avrebbero sollevato le riserve più comprensibili e indignate. Si comprende che non vi possa mancare il richiamo all'agostiniano: «*Ama et fac quod vis*», che va tradotto, osserva Robinson (e qui prende

---

[18] Robinson dà il motto: «*Nothing Prescribed - Exept Love*» («Unica legge, l'amore») (*Honest to God* cit., p. 116).

[19] Robinson ricorda (*ivi*, pp. 117 s.) al riguardo la condanna fatta nel 1952 da Pio XII e rinnovata nel 1956 dal S. Uffizio che la bandì da tutti i seminari e le accademie cercando così di opporsi al suo influsso tra i moralisti cattolici.

[20] *Ivi*, pp. 115 ss.

l'espressione dal Fletcher, teologo protestante) non con: «Ama e fa' quel che ti piace», ma alla lettera con: «Ama e fa' quel che tu vuoi» (quindi non quel che ti piace, ma quel che tu vuoi, perché è il volere che è infinitamente aperto, mentre il piacere è una cosa empirica). «Solo l'esigenza e la legge dell'amore è capace di penetrare nelle situazioni concrete e di scoprire ciò che è richiesto dalla realtà concreta a cui si rivolge». E Robinson conclude che «…il cristiano il quale cerca di conservare la propria autonomia nel giudizio morale entrerà inevitabilmente in conflitto con i custodi della morale già codificata, sia ecclesiastici sia laici. E spesso [si badi bene!] gli capiterà di sentirsi più vicino a coloro che hanno princìpi diversi dai suoi, ma sono indotti alla stessa ribellione dall'esigenza di riaffermare la priorità della persona e dei rapporti personali su ogni eteronomia, sia pure quella del soprannaturalismo».[21] Ovvia sembra qui l'allusione agli atteggiamenti socio-politici di non pochi teologi soprattutto dei Paesi a regime marxista, ma non di essi soltanto, di proclamare nel marxismo l'evidenziatore delle colpe dei cristiani e del cristianesimo tradizionale e di vedere nel marxismo il portatore degli autentici valori umani e cristiani e quindi la necessità di allearsi con il medesimo[22] per la formazione dell'uomo nuovo.

Ma non è questo il compito principale di questa nostra presentazione di fondo della situazione della morale nel mondo contemporaneo (non tocca a noi entrare in argomenti particolari, anche scottanti): essa può perciò fermarsi al principio guida che fa capo, come ora si è visto, alla contrapposizione dell'amore alla legge. L'amore è qui inteso come il recupero simultaneo del momento umano e cristiano della libertà alla sua scaturigine originaria: recupero simultaneo, senza distinzione di legge e di libertà, di oggetto e di soggetto. Ci basti osservare, a conclusione di questo secondo punto, che il nuovo corso della teologia protestante, nel solco indicato dalla teologia dialettica, ha cominciato a muovere anche le acque della teologia cattolica nelle sue punte più avanzate, le quali si esprimono e si danno puntuale convegno soprattutto - come sembra - nella rivista «Concilium», diretta dal gesuita padre Rahner.[23] Però nel caso del citato padre Rahner bisogna riconoscere che egli non condivide affatto la negatività costitutiva della ragione (e quindi la tesi dell'ateismo essenziale della filosofia moderna) per il fatto che egli trova anzi lo stesso san Tommaso d'accordo con il principio dell'idealismo moderno! Lo stesso padre Rahner[24] sembra non trovi alcuna difficoltà ad accettare la nota tesi del Bayle della possibilità di un'etica pura, di un'etica naturale atea, che si proclama avulsa non solo dalla metafisica ma anche da qualsiasi aggancio alla religione. Infine, per questa stessa ragione, una ragione che trova oggi molta diffusione nella pubblicistica cattolica di avanguardia, padre Rahner dichiara che l'ateismo e impossibile, ossia non esistono uomini atei nel fondo della loro coscienza perché l'ateo è un teista che si ignora e quindi la professione esterna di ateismo diventa a sua volta un'affermazione implicita dell'esistenza di Dio...

---

[21] *Ivi*, p. 119.

[22] Sul problema del «dialogo» fra i cristiani e i marxisti, cfr. il nostro *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 73 ss.

[23] Cfr, per un'impostazione generale del problema la rassegna di C. VAN OUWERKERK, *Etica cristiana e secolarismo*, in «Concilium», 25, 1967 (ed. fr., pp. 87 ss.). Sulla tesi del Bayle, cfr.: *Introduzione all'ateismo moderno* cit., I, pp. 179 ss.

[24] K. RAHNER, *Atheismus, in Lexikon für Theologie und Kirche*, 1957, I, p. 988. Cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 54 ss.

Lo sfondo ideologico di questo indirizzo sembra pertanto l'antropocentrismo,[25] ovvero l'accordo di fondo con la filosofia moderna della priorità della coscienza per la «prospettazione» dell'essere e quindi l'accettazione, come realtà di fatto ormai irrecusabile, della «secolarizzazione» ossia del carattere essenzialmente mondano che compete alle categorie dell'esistenza. La necessità di rinnovamento della Chiesa, affermata dall'ultimo Concilio, viene così intesa - dal Rahner e dalla sua vasta sequela - come il dovere di uscire dal «ghetto» in cui la Chiesa cattolica si era rinchiusa dal Concilio di Trento in qua, in contrasto con il mondo, ossia con la filosofia moderna e con le altre confessioni cristiane, rimanendo isolata nel concerto del progresso della cultura e della civiltà moderna. Un'etica nuova per un mondo nuovo? Un'etica secolarizzata per un mondo secolarizzato, come vuole la corrente Bonhoeffer-Robinson? Più precisamente questi cattolici si uniscono e convengono nell'etica che Robinson, come si è visto, ha chiamato «teonoma» che vuole sfuggire tanto all'autonomia pura di tipo kantiano quanto all'eteronomia del soprannaturalismo tradizionale, ma che fa consistere e intende il trascendente «nella relazione concreta che unisce gli uomini fra di loro».[26] È questa la legge suprema o morale concreta dell'amore del prossimo ed è la fede in Gesù Cristo che introduce l'amore nel mondo e, con lui, la relazione concreta dell'uomo a Dio.

La cosiddetta «nuova morale».

Sintomatico per questo distacco traumatico e con piglio di sfida alla morale della tradizione di ispirazione ascetica e mistica, è l'orientamento dominante in non pochi collaboratori del nuovo *Dizionario enciclopedico di teologia morale*.[27] Ci limitiamo ad alcune osservazioni fondamentali.

Negazione della legge naturale come principio di normatività universale e assoluta in quanto «partecipazione della legge eterna nella creatura razionale».[28] La nozione tomistica si richiama al principio biblico e patristico (Gregorio di Nissa, Agostino) dell'uomo creato a immagine di Dio (Gen. 1, 27), ovvero situato per la spiritualità dell'anima in una situazione di trascendenza. Si tratta dell'alternativa a un tempo del problema classico degli universali (realismo o nominalismo) e del problema della trascendenza dell'anima come persona spirituale contro l'averroismo e l'immanentismo moderno.

A questo accede espressamente anche la nuova teologia morale che accoglie esplicitamente il principio del trascendentale moderno (Rahner) così che bisogna considerare tramontato per sempre «il

---

[25] Cfr. J. B. METZ,C*hristliche Anthropozentrik*, Monaco 1966. Si veda la critica pertinente di un laico che è un egregio tomista, B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Eine Auseinandersetzung mit existentialen Anthropozentrik, Rombach 1967, spec. pp. 209 ss.

[26] C. van Ouwerkerk, *art*. cit., p. 94. L'A. non manca di rilevare nella posizione di Robinson e nei suoi recenti sviluppi, quali quelli dedicati in particolare al problema morale, alcune concezioni erronee e pregiudizi d'ordine filosofico (l'empirismo della tradizione inglese?) che possono lasciare perplessi.

[27] A cura di L. ROSSI e A. VALSECCHI (Ed. Paoline, ed. 1 e 2, Roma 1973; nella ed. 2 è stato tolto l'art. *Sessualità* di A. Valsecchi, censurato dalla Commissione episcopale lombarda, e sostituito con un art. del redentorista B. Häring). La nostra è soltanto una segnalazione della tendenza dominante, che è ovviamente la più allettante e forse la più seguita.

[28] *S. Th*. I-II, 91, 2.

concetto di natura umana come un contenuto già dato - legato cioè a una concezione metafisica - come un qualcosa di descrivibile nelle categorie aristoteliche che san Tommaso usava». E, in questa risoluzione dell'essere nell'attività di coscienza, si arriva a dire che «*la vera natura umana è di non aver natura*» e a proclamare perciò la coincidenza del momento soggettivo («autocomprendersi») con il momento oggettivo, anzi a porre quello a fondamento costitutivo di questo. E si arriva perfino a dichiarare che una norma oggettiva di tipo fissista non è veramente oggettiva, ma piuttosto astratta, politicamente fissista e religiosamente...atea![29] Così penserebbero sant'Agostino, san Tommaso, Rosmini, nientemeno...

Fermamente il Vaticano II chiamando i laici alla collaborazione dell'apostolato «...*ex corde hortatur laicos, iuxta cuiusque ingenii dotes et doctrinam, ut secundum mentem Ecclesiae, suas diligentius expleant partes in principiis christianis enucleandis, defendendis et rite applicandis ad problemata huius aetatis*».[30] In questo campo della fondazione della morale giustamente si afferma che la libertà fondamentale o trascendentale è la disposizione, ovvero apertura di scelta davanti a Dio, che compete alla persona umana, e quindi essa si esprime o positivamente come amore totale di Dio o negativamente come rifiuto radicale di quest'amore, cioè più esattamente come scelta del finito; quella si compie nella ricerca di Dio e nella accettazione della grazia, questa nella corsa dietro i beni umbratili di questo mondo.

Chiavacci ha riassunto, in una forma più concisa e mi sembra anche più precisa, l'orientamento di questa morale esistenziale decisamente e dichiaratamente antitradizionale e antimetafisica in una conferenza romana all'Oratorio della Chiesa Nuova nel ciclo: «Ambiguità e autenticità delle grandi parole».[31] Non tanto per il piglio di sicurezza e di sfida alla morale tradizionale che mostra l'autore, quanto per la lucidità e gravità dello stile, credo opportuno riferire le sue affermazioni basilari, le quali riassumono i suoi scritti precedenti.

1. *Il «postulato» dell'esperienza morale*: «Esiste una esperienza morale originaria in ogni uomo. Esiste cioè l'esperienza - identica come dovere-libertà - di un vincolo fisicamente non cogente, ma mancando al cui appello io manco a me stesso. Ciò vale per ogni essere umano, prescindendo dal fatto che sia o meno cristiano, che creda o meno in una divinità». Osserviamo: certamente il vincolo, se è morale, non è cogente in modo fisico (come lo è l'istinto per l'animale). Ma se mancando al suo appello si afferma che io manco a me stesso, ciò significa che manco alla verità del mio io e questa realtà deve essere e indicare un contenuto stabile e qualificante nel suo fondo, anche se dinamico e polivalente - appunto la sfera della libertà – nel suo attuarsi. E se «ciò deve valere per ogni essere umano», ciò significa che tutti gli uomini hanno un fondo comune che è la stessa natura. Allora Chiavacci come nega l'esistenza di una metafisica dei contenuti, così deve negare la morale dei doveri o precettistica. Ma altra è la morale naturale il cui principio fondamentale è «*Bonum est faciendum et malum vitandum*», altra la morale positiva regolata da leggi umane positive.

---

[29] E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, Diz. cit., pp. 491 s.

[30] *Decretum de apostolatu laicorum*, 6; ed. cit., n. 936; pp. 530 s.

[31] Le citazioni sono prese dal dattiloscritto distribuito dall'organizzazione del Corso.

2. *La morale come tensione*: «Volendo presentare lo stesso postulato in termini analoghi, si può dire che l'uomo è tale nel suo scegliere e in ciò che sceglie sé - e rinnega sé - anteriormente a qualsivoglia contenuto concreto che costituisce la sua scelta. L'uomo e perciò la sua stessa tensione: esperienza di un vuoto di essere, ed esperienza di un appello interiore di salvezza». Osserviamo. Qui mi sembra che sia il grosso della questione e il suo busillis o equivoco. L'equivoco è nell'espressione: «anteriormente a ogni contenuto concreto che costituisce la sua scelta». L'affermazione potrebbe essere accettata anche dalla morale tradizionale, la quale distingue accuratamente l'ultimo fine dai fini particolari che sono a questo ordinati e dai mezzi per conseguirli. Ma parlare di questo plesso intenzionale che fa capo a un *fine* ultimo che è la felicità in generale e nella sfera esistenziale l'oggetto concreto in cui porre la propria felicità, suppone la fondazione di questa aspirazione (il *bonum* fondato sull*'ens)* e poi la convenienza o di sconvenienza - cioè il criterio di valore - per giudicare ovvero dirimere la situazione della scelta concreta esistenziale. La morale come tensione può esprimere il lato soggettivo, ma ci deve pur essere la morale come «dovere», ciò che a suo modo ha ammesso anche Chiavacci nel numero 1 e sul quale torna subito nel capoverso seguente.

3. *Indeducibilità del postulato*: «Tentare di dedurlo da qualche premessa metafisica, o tentare di dimostrare che esiste l'esperienza del dovere, è vano e alla fine ridicolo. L'unico tentativo serio - quello dell'"*Operari sequitur esse*" - è in fondo un tentativo eudemonistico (prescindendo per ora dal significato valido che l'effato può avere e che vedremo nell'ultima parte), che non fa altro che rinviare il problema a un'altra domanda: perché devo seguire la mia natura, il mio *esse*?». Andiamo con ordine.

a) Non si tratta affatto di «dedurre» la sfera morale da premesse astratte metafisiche: ciò porterebbe all'identificazione della ragione speculativa con la ragione pratica ovvero con la sfera morale. Si deve però ammettere che l'azione, come tensione, mira a uno scopo, altrimenti si cade nell'atto gratuito di Sartre. È questa destinazione a uno scopo fondamentale che genera la tensione: ma questa destinazione-tensione si attua secondo il parallelogramma della graduazione dei fini, dalla aspirazione (ancora indeterminata) alla felicità, alla scelta costitutiva del fine esistenziale (ricchezza, piacere, cultura... o altri beni terreni, oppure la vita eterna) e alla scelta realizzativa dei mezzi.

b) Qui non si sfugge allora alla fondazione metafisica. Ma non si tratta di dedurre - come fa la morale stoica, spinoziana e razionalistica... in genere - ma di «ridurre», ovvero riferire l'attuarsi della libertà al centro o nucleo delle sue possibilità originarie (di vero e di falso, di bene e di male...).

c) Il principio: «*Operari sequitur esse*» - che è la testa di turco dell'attacco di Chiavacci alla morale dei doveri - significa anzitutto e fondamentalmente che ogni essere, e quindi anche l'uomo, opera in quanto esiste e poi che opera in conformità delle *possibilità* insite nella propria natura: queste possibilità nelle nature inferiori sono già determinate, nell'uomo invece queste possibilità hanno un'apertura infinita e ciò spiega la natura estremamente dialettica della libertà, anche (e soprattutto) rispetto alla scelta esistenziale dell'ultimo fine, come si è detto. Allora il principio «*Operari sequitur esse»* è eudemonistico per chi resta nel cerchio dell'immanenza e sceglie come ultimo fine il finito: se egoistico o altruistico, questo non fa differenza. Ma il primo principio morale - almeno fino al «tu devi» formale e vuoto di Kant - è fondato sul bene, al quale

spetta di fondare il dinamismo dello spirito, cioè: «*Bonum faciendum, malum vitandum*». Ma qui urge un'altra osservazione di fondo.

4. Per Chiavacci il principio: «*Operari sequitur esse*» non è fondante perché rinvia a un'altra domanda: «Perché devo seguire la mia natura, il mio *esse*?». Qui Chiavacci svela l'orientamento di fondo di tutto il suo indirizzo nella contestazione alla morale metafisica. Egli mostra infatti anzitutto di unificare (confondere) piani oggettivi intenzionalmente diversi; poi, di confondere gli stessi piani soggettivi della libertà. Infatti per l'uomo seguire la natura è *agire secondo ragione*, non semplicemente secondo tensioni incontrollabili. Ora se ovviamente la libertà *sul piano oggettivo* presuppone la ragione («*Nihil volitum quin praecognitum*»: non mi sembra che Chiavacci respinga questo principio della fondamentale razionalità dell'atto morale) e questo per poter volgersi agli oggetti, classificarli e determinarne la convenienza di scelta..., *sul piano soggettivo* esistenziale è la volontà che muove la ragione in tutta la sfera del conoscere sia speculativo filosofico e teologico, sia scientifico e tecnico specializzato, sia artistico e pratico e anche (perché no?) morale. Qui san Tommaso ha decisamente abbandonato l'intellettualismo greco e lo stesso Aristotele, che aveva lasciato insoluta la questione se l'atto di scelta spettasse all'intelletto o alla volontà. L'Aquinate afferma categoricamente: «*Intelligo quia volo*»;[32] ed è vero che la profondità e virtualità inesauribile, sul piano reale-esistenziale di questo principio è stata lasciata troppo nell'ombra. Altrettanto grave - e l'osservazione precedente ne è la conferma - è la seconda lacuna (o deviazione) dell'attualista Chiavacci in quanto egli non distingue più intelletto e volontà, sia perché rifiuta il momento oggettivo, sia perché (e di conseguenza) pretende di costruire una morale (quale?) passando a lato della dialettica esistenziale della libertà.

5. Chiavacci stesso sembra aver avvertito l'*impasse* quando subito aggiunge: «Più complesso è il problema di dare contenuti stabili, oggettivi e universali a questa esperienza del dovere». Egli si affretta a scartare la risposta metafisica del passato cattolico prossimo (perché non anche del «passato») e quella della mentalità cattolica attuale (non so a chi alluda, mi qui si può certamente nominare Paolo VI) che è di richiamare la fondazione della morale dell'uomo alle esigenze della «natura» umana. Questo richiamo egli lo concepisce sempre - e qui torna a ripetere - attraverso un «deduzionismo rigoroso» che porta alla costruzione di un «sistema morale universale ed eteronomo a ogni essere umano». Abbiamo già visto che la situazione del problema morale è insieme oggettiva (intelletto) e soggettiva (volontà), e abbiamo ampiamente ammesso che sul piano esistenziale il piano soggettivo è dominante. Certamente, se Dio esiste e ha creato l'uomo perché lo ami e tenda a lui, c'è una *lex aeterna* la quale si rispecchia per affinità spirituale nel cielo della coscienza umana con la *lex naturalis*, come ha mirabilmente svolto san Tommaso approfondendo il tema biblico-patristico dello spirito umano come *imago Dei*:[33] l'Angelico svolge qui, come nei momenti più ardui e decisivi del suo cammino speulativo, il tema biblico della *partecipazione*, il quale purtroppo è andato quasi smarrito nella Scolastica, e Chiavacci ha ragione di prendersela con le (eventuali!) deviazioni degli stessi tomisti; a sua volta però anche lui si limita ad accettare da san Tommaso l'affermazione che le questioni

[32] *De malo*, q. VI, art. unico.

[33] *S. Th.* I, 93.

della morale (naturale, suppongo) non possono essere risolte con il «semplice ricorso alla Rivelazione».[34] San Tommaso, come si è visto, distingue tra ordine naturale e soprannaturale a partire da una fondazione metafisica propria della morale stessa, come si è detto.

6. In questo testo e contesto Chiavacci afferma che «a differenza dell'epoca della grande Scolastica, i concetto di natura in genere e di natura umana in particolare sia oggi messo in questione». Tali concetti, e con essi tutti i concetti metafisici, cioè l'intera metafisica che deve servite di base di orientamento per l'attuazione esistenziale della libertà, sono stati quindi per Chiavacci liquidati per sempre. Da chi? Dalla filosofia moderna ovviamente - come lo dice nel prosieguo dell'esposizione - cioè da Spinoza, Hume, Kant, Hegel, Marx (che Chiavacci approva espressamente), Heidegger... e in concreto dall'esistenzialismo di sinistra, dal marxismo, dal neo positivismo, dalla fenomenologia, dallo strutturalismo, ecc. ecc. È vero che queste filosofie hanno diluito l'oggetto nell'atto e identificato la moralità con il farsi stesso dell'azione: ma questo *suppone* la coincidenza del momento oggettivo (primato reale dell'Assoluto) e del momento soggettivo (primato dinamico della volontà: io *posso* rifiutare Dio, organizzare la mia vita senza pensare a Dio, all'esistenza di una vita futura e di sanzioni eterne...). Dal punto di vista oggettivo (dovrebbe ammetterlo anche Chiavacci come professore di teologia morale) io *devo* anzitutto pensare e aspirare a Dio, perciò scegliere Dio è ordinare la mia vita a Dio... : altrimenti Dio diventa per me un oggetto superfluo, un soprammobile di cui posso fare a meno, perché non ha nulla a che fare con il conseguimento della mia felicità. Ma si tratta di un *dovere* reale oggettivo che l'intelligenza trasmette alla volontà: questa però lo può accettare o rifiutare, e quindi soggettivamente io sono libero di pensare e di non pensare a Dio, sono perfettamente libero di prescindere dalla sua esistenza, e perfino di infischiarmene, di negarlo, di combatterlo.

7. È questo, mi sembra, il punto critico di tutta l'imbastituta di questa pretesa «morale biblico-esistenziale» che è poi la «morale permissiva» e la morale della situazione, cioè del proprio comodo. La morale tradizionale che Chiavacci presenta come «un elenco di precetti astratti, dedotti una volta per sempre..., imposti dall'esterno alla coscienza del singolo, che non lascia alla libertà altro spazio che quello di aderire o meno a una serie di deduzioni operate da altri *(sic!)* in un preciso quadro culturale - e per ciò stesso contingente - e per di più inevitabilmente operanti nel senso di mantenere quel quadro culturale, con la relativa strutturazione economico-politica...», non è che la tesi dello storicismo materialistico (da Democrito, Lucrezio, Epicuro... fino a Marx) della morale inventata dai ricchi a difesa dei loro privilegi e per oppressione dei poveri. Come fa Chiavacci ad affermare che la morale classica, la morale delle virtù teologali e cardinali, dell'impegno per i consigli evangelici e dello slancio delle virtù eroiche «non lascia lo spazio alla libertà...»? La morale naturale è il fondamento e la preparazione a questa morale cristiana della abnegazione, della rinuncia al mondo e della conformità con Cristo.[35] È qui soltanto che s'inserisce e può

---

[34] Fol. 2.

[35] «Perciò ci sembra ridicolo affermare che l'odierni insofferenza per la legge naturale e per la fissità stessa della legge di Dio, che si esprime nelle teorie dei teologi progressisti, derivi da un impulso generoso di maturazione spirituale» (T. CENTI, *Mali passati. presenti e futuri sulla scia della società permissiva*, in «Rassegna di ascetica e mistica», XXIV, 1973, p. 202).

fruttificare il principio biblico della «vocazione», vocazione dell'uomo, natura nobilissima perché creata da Dio a sua immagine e somiglianza ma caduta nel peccato - di cui la morale permissiva ama tacere sempre di più - e redenta da Cristo con la morte in croce. Non è questa l'essenza del messaggio di salvezza del nuovo Testamento?

Concludiamo per Chiavacci. I richiami biblici, sui quali si esercita l'esposizione del moralista Chiavacci, rischiano perciò di essere «senza situazione biblica» e diventare un'offesa del buon senso cristiano - al quale per origine e per educazione mi sento profondamente attaccato - quando vengano messi in contrasto con la morale tradizionale dell'abnegazione e della lotta contro il peccato e assoggettati, cioè dissacrati, alla morale permissiva. Chiavacci respinge, è vero, l'etica della situazione[36] e afferma l'etica della vocazione. Bene!, ma chi è il soggetto chiamato? Chi il Principio chiamante? Quale lo scopo e l'oggetto della chiamata? Non sono questi temi collocati in un tessuto di rapporti reali prima di essere còmpiti esistenziali? È in questo contesto che si pone la legge naturale così come la *Prima secundae* prepara e a suo modo è il presupposto della *Secunda secundae,* le virtù morali naturali delle virtù teologali e dei doni soprannaturali. Checché sia della morale manualistica, l'etica di san Tommaso è fondata sull'esercizio della libertà e sulla pratica delle virtù.

A me sembra che tutta la polemica di Chiavacci dovrebbe portarlo su questa linea autenticamente classica e perciò a uscire dagli equivoci in cui si è impegolato, primo fra tutti - dal punto di vista teoretico - quello che «la natura dell'uomo sia di non aver natura».[37] Uno slogan di comodo e di effetto, ma anche di pigrizia.

La conclusione del Chiavacci non è la difesa e proclamazione aperta - come fa Valsecchi - della morale permissiva ma di una «legge morale veramente obiettiva non fissa».[38] Ma come può essere «obiettiva» tale legge se tutto è in divenire?, se almeno il nucleo costitutivo dell'essere e dello spirito non è di natura metafisica per poter reggere e sorreggere l'uomo nel rischio dell'esistenza?

Non stupisce allora che oggi si assista a una radicale «secolarizzazione» anche della morale nel senso duplice: per il cristiano l'azione morale deve essere non tanto attuazione del suo personale rapporto a Dio ma anzitutto impegno sociale e politico, e poi, tale impegno politico avviene «attraverso ogni forma di lotta contro lo sfruttamento e l'alienazione: essa è già opera salvifica, cioè costruzione del Regno».[39] Ma non è questa teologia politica una ricaduta nella tentazione di mescolare il sacro con il profano, l'eterno con il temporale e di eliminare alla fine il rapporto personale dell'uomo con Dio e con Cristo? Lo stesso termine «teologia politica» non indica la dissacrazione o alienazione della *sacra doctrina* e della ricerca del Regno di Dio, che non può essere di questo mondo?

---

[36] Fol. 9.

[37] Lo ripete anche nella conclusione (fol. 11) ove al semantema «natura» aggiunge fra parentesi «aristotelica». È uno scrupolo? Ci sono allora altri sensi di «natura»? Chiavacci tace. Non c'è anche il concetto cristiano-agostiniano-tomistico della natura come «partecipazione» della perfezione divina?

[38] Fol. 11.

[39] A questo tende la cosiddetta «teologia della speranza» atea (Bloch), protestante (Moltmann) e cattolica (Metz).

Giustamente si può parlare, nell'attuazione della libertà e nella costituzione del mondo morale, di «opzione fondamentale» ovvero di scelta radicale di sé purché tale opzione sia fatta davanti a Dio e in Gesù Cristo, ossia che si scelga come spazio della propria libertà la trascendenza e il regno della grazia meritato da Cristo, purché si dia battaglia alla superbia che guasta la mente e alla concupiscenza che corrompe il cuore. Perché allora la nuova teologia tende a identificare l'amore cristiano con l'amore umano, terreno al livello animale, e presenta l'attività sessuale come la «funzione primaria di crescita personale» giungendo ad affermare «la radicale serietà nell'uomo di *ogni* esperienza sessuale»?[40] Pornoteologia, che è l'irrisione e la diffamazione della morale che ha formato i martiri e i santi.

Anche per Valsecchi bisogna svincolarsi da una concezione della morale che faccia appello a una concezione assoluta, cioè a una fondazione metafisica, della natura umana: perciò non teme di criticare lo stesso san Paolo che condanna come contraria alla natura umana l'omosessualità dei pagani e la difesa fatta da Paolo VI nella *Humanae vitae* della «legge naturale» contro la contraccezione. A questo audace primo passo fa riscontro, l'affermazione di un concetto dinamico della *persona* che è la versione nell'àmbito morale del principio antropologico e accetta allegramente la formula della morale della situazione del collega Chiavacci: «La autocomprensione dell'uomo è elemento essenziale della sua natura, di modo che la natura umana varia al variare continuo e inevitabile dell'autocomprensione che l'uomo o il gruppo sociale ha di se stesso».[41] Così il giudizio sulla moralità dell'esercizio della sessualità non deve riflettere su un «ordine naturale» sentito e difeso... come analiticamente operativo e analiticamente immutabile, ma deve partire dall'autocomprensione che gli uomini hanno della sessualità in quel momento e luogo, confrontandola, quanto è possibile, con quella di altri tempi e luoghi.[42] È la morale hippy, la quale è a sua volta la versione radicale della morale della situazione condannata da Pio XII come distruttrice dell'impegno cristiano. Metodologicamente in siffatta prospettiva la morale (non solo sessuale, ma principalmente questa) dipende dalla prospettiva culturale, cioè dai risultati delle varie scienze umane (biologia, psicologia, sociologia, etnologia, ecc.), illuminati da una visione spiritualistica componibile con la concezione della fede cristiana circa l'uomo come persona intelligente e libera. Si può osservare che il cristianesimo non si riduce a concepire l'uomo, intelligente e libero, ma lo suppone, ed è su questa base che innesta la nuova vocazione dell'uomo a vivere come figlio di Dio, redento da Gesù Cristo e chiamato alla vita etera, che è il nuovo orizzonte cristiano dell'esistenza di cui i moralisti progressisti fanno alto silenzio.

Segue un secondo passo, non meno audace, che è quello di diffidare la Parola di Dio come fonte di una precettistica morale per sé valida. Richiamando a sproposito, perché avulso dal contesto, il concetto che il Vaticano II dà dell'atto di fede con il quale «l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente»,[43] si passa all'identità di contenuto dell'atto di fede e dell'atto di carità stravolgendo il senso ovvio del detto paolino che «*fides per caritatem operatur*» (Gal. 5, 6). Ed ecco ora le equazioni dell'orizzontalismo morale valsecchiano: l'amore di Dio si attua come amore del prossimo, l'amore del prossimo si esprime anzitutto e soprattutto nel

---

[40] A. VALSECCHI, *Sessualità e morale sessuale*, Diz. cit, p. 933 a (corsivo mio).

[41] *Ivi*, p. 922 b.

[42] *Ivi*.

[43] *Dei Verbum*, 5.

rapporto sessuale: così Valsecchi esalta il Cantico dei Cantici e trova pessimistica la concezione del Genesi della donna come tramite di male e critica lo stesso *loghion* di Cristo secondo il quale la sessualità è un'esperienza transitoria che non e più presente nei «figli della risurrezione». Di qui si comprende il passaggio alla tesi fondamentale, già accennata, della nuova morale dell'*eros* che pone «la sessualità come funzione primaria (*sic!*) di crescita personale»,[44] come «fattore complesso di socializzazione», ma non (si badi bene!) essenzialmente in ordine a un terzo (il figlio) bensì come rapporto dell'io-tu. La sessualità è perciò affermata come la «funzione umana generale» per esercitare l'attività dialogica che presiede alla socialità: maestri di questo nuovo corso della morale sono indicati espressamente gli atei Freud e Marcuse.

Il terzo e ultimo passo del panedonismo della nuova morale è l'interpretazione della sessualità come «attività intenzionale fondamentale» (formula nostra), ossia come «esistenziale apertura alla trascendenza» (formula di Valsecchi): una nuova prova, e davvero elegante, dell'esistenza di Dio! E va dato atto al reverendo Valsecchi del coraggio di andare fino in fondo a questa morale dell'immoralità e della sconcezza. Infatti la sua conclusione generale di ordine etico (*sic!*) è «l'affermazione della radicale serietà, nell'uomo, di *ogni* esperienza sessuale»:[45] il corsivo è mio, ma è il Valsecchi che nella colonna seguente dichiara di fare «una critica serena all'impostazione etica del passato». Si tratta di sostituire alla rigida morale biologica del passato la «morale fluida», la «morale della sperimentazione»... La conseguenza di siffatti princìpi è il capovolgimento della morale tradizionale circa il *De sexto*, che era fondata - come affermano Valsecchi e i suoi colleghi - sul pessimismo agostiniano: il capovolgimento che dichiara la «comprensione» (liceità...) del peccato solitario, dell'omosessualità, del rapporto completo fra i fidanzati che intendono sposarsi, del superamento dei princìpi della *Humanae vitae* sulla contraccezione...

L'autore riporta nella nota 32 la dichiarazione della *Gaudium et spes* (49) sulla dignità e sul valore di mutua donazione che compete agli atti con i quali i coniugi si uniscono in «casta intimità»: ma di tale castità, come è intesa nella tradizione e insegnata dal magistero, la pornoteologia di Valsecchi è la negazione e l'offesa.

Valore permanente della morale.

I moralisti protestanti e cattolici che seguono la «nuova via» per il rilancio della «morale della situazione» partono da punti di vista molteplici ma che rivelano un fondo comune, quello di rispondere al mondo attuale restando fedeli (per quanto è possibile) alle ispirazioni che hanno portato l'uomo contemporaneo sul nuovo fronte della verità e della fede.

Indichiamo qualche punto di riferimento. Perché questi teologi, protestanti e cattolici, hanno fatto questa alzata di scudi contro la teologia dogmatica e morale tradizionale? In primo luogo:

---

[44] Diz. cit., p. 925 a.

[45] *Ivi*, p. 933 a.

1. *La denunzia dell'ellenismo*,[46] ossia il disancoramento della teologia dalla metafisica, il distacco dalla filosofia greca d'ispirazione cosmologica, denunziata come causa dell'immobilità ed estraneità delle categorie ontiche e morali rispetto all'esistenza che è sempre un fatto singolo e in continuo movimento. È la vecchia accusa avanzata già in modo esplicito dal Labertornnière contro la Scolastica e contro il tomismo in particolare durante l'infuriare della crisi modernista (alcuni di questi teologi, anche cattolici, affermavano già che il Concilio di Trento fu un errore, che il *Sillabo* fu un disastro, che la *Pascendi* fu una catastrofe, ecc.): essa è stata respinta, come è noto, dall'enciclica *Pascendi*, perché il dogma rivelato perde ogni rilievo e ogni senso obiettivo qualora si tolga la distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Senza i concetti netti e stabili di natura, essenza, persona, relazione... e simili, perdono ogni senso e rilievo i dogmi fondamentali della Trinità e dell'Incarnazione... e la stessa creazione dal nulla. Con ciò è tolto il fondamento primo metafisico della legge, che è demandato invece alla soggettività umana e alla libertà radicale.

2. *L'assunzione dell'immanenza moderna* o almeno l'accettazione tacita del capovolgimento del rapporto essere-pensiero, che ha portato, come si è visto nel primo punto, all'ateismo e al capovolgimento del concetto stesso di libertà. Ciò ha portato a lasciare del tutto nell'ombra anche da parte di alcuni nuovi moralisti cattolici, se non a cancellarlo completamente - come fanno i teologi protestanti da cui hanno preso lo stimolo - il concetto e la realtà stessa del *peccato* come rottura del rapporto personale dell'uomo con Dio. Ma non si può procedere a determinazioni così radicali come sono il senso ultimo delle verità di fede e il fondamento proprio della morale passando sopra il problema fondamentale del rapporto essere-pensiero, coscienza-realtà..., accettando a occhi chiusi come posizione dell'uomo maggiorenne o adulto se non l'ateismo o il laicismo radicale - come fa la teologia dialettica - la negazione della metafisica, che è la conseguenza diretta della riduzione della verità all'orizzonte umano e dell'uomo a mero «essere-nel-mondo» (*In der-Welt-sein*). Tale l'origine della perdita del concetto teologico del peccato.

3. La promulgazione perciò del «secolarismo» (*Säkularisierung*[47] = «secolarismo» e non «secolarizzazione», che in italiano ha un altro senso, è un procedimento giuridico per cui un religioso è ridotto allo stato laicale; quindi è meglio tradurre «secolarismo», o si può dire anche «secolarità», ossia la promulgazione del secolarismo) come risultato della «maturità del mondo» (la *Mündigkeit der Welt* di Bonhoeffer e seguaci) non può non portare all'accettazione, ammessa del resto esplicitamente, della «dissacralizzazione» (*Desakralisierung*) del mondo stesso e alla conseguente «smoralizzazione» (*Demoralisierung*), ossia alla concezione e rivendicazione dell'indipendenza dell'uomo nell'essere e

---

[46] È l'accusa principale, lanciata alla teologia tradizionale per esempio dal teologo cattolico L. DEWART, *The Future of Belief* cit., spec. pp. 33 s., 44 s., 133, 144 s., 192 s., 204 ss. e *passim*. A questa derivazione ellenistica è attribuita l'assegnazione della «felicità» (euvdaimoni,a) come scopo della vita umana.

[47] Cfr. F. BÖCKLE, *Temi scottanti di teologia morale per la predicazione di oggi*, in «Concilium», 3, 1968 (ed. it., pp. 81 ss.). La «secolarizzazione» è definita da H. COX «...*le fait de l'homme libéré de la tutelle qu'exerçaient ser lui la religion et la métaphysique, mais aussi bien… libéré de toute idéologie et de tout systéme á prétention absolue*» (cfr. van Ouwerkerk cit., p. 107). Per una esposizione piú analitica del secolarismo attuale e delle sue radici nella cultura filosofica e teologica, cfr. ora: H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube*, Tubinga 1968, pp. 453 ss.

nell'agire da ogni principio e regola extraumani.[48] Si può essere perciò facilmente d'accordo nel rilevare che la moralità non si pone che al livello della libertà e quindi all'interno della struttura della personalità come un «tutto» di rapporti.

Ma non si comprende come l'ontologia di siffatti rapporti o ontologia sociale si esprima come «riferimento alle cose» passando a lato del riferimento a Dio e a Cristo, senza di cui qualsiasi norma e ogni dono di grazia mancano di senso e di fondamento. Poiché l'uomo, lasciato a se stesso, come ha ben visto Nietzsche, è un enigma: perciò l'uomo diventa un creatore di valori per attuare la sua negazione di Dio.

4. L'accettazione dell'evoluzionismo assoluto a sfondo cosmico-antropo-cristocentrico di Teilhard de Chardin (che questi teologi della «morale secolare» con molta simpatia portano in campo), ossia *l'eliminazione dell'ultima forma di dualismo* qual è la distinzione qualitativa di materia e spirito, di vita e intelligenza, di spontaneità e libertà. Non sorprende allora la tendenza pronunciata che a ogni occasione manifesta quest'ala progressista della teologia cattolica al *dialogo* con i non credenti e in particolare con i marxisti, i quali considerano espressamente l'evoluzionismo di Teilhard un effettivo punto di raccordo e di incontro per proporre ai cattolici il proprio materialismo dialettico.[49]

A questo modo il professato antropologismo si avvia verso un indifferentismo ontico-etico, se così si può dire, in quanto l'uomo celebra in se stesso l'attuarsi del Cristo nel mondo a servizio del mondo, dove Cristo diventa simbolo dell'attuarsi dell'uomo e l'uomo simbolo dell'attuarsi progressivo dell'energia primordiale del mondo, il cui punto ideale-reale di arrivo è la religione cosmica.

5. L'accettazione inevitabile – una volta messa sotto sequestro la metafisica e con essa l'immutabilità dei dogmi e della morale - *dello storicismo assoluto* in quanto l'effettiva realtà dell'uomo è il suo attuarsi nella storia da cui la libertà trae unicamente i suoi compiti e i suoi valori. Forse questi nuovi teologi (almeno quelli che si portano a queste posizioni di ultra-punta) non intendono esaurire il senso della

---

[48] È la formula molto espressiva di BONHOEFFER: «*Etsi Deus non daretur*». Un testo esplicito di Bonhoeffer: «Il movimento che s'inizia nel secolo tredicesimo (non voglio decidere la data esatta) verso l'autonomia dell'uomo (intendo con questo la scoperta delle leggi secondo le quali il mondo si comporta nella scienza, nella vita della società e dello Stato, nell'arte, nell'etica e nella religione) è giunto nel nostro tempo a una certa compiutezza. L'uomo ha imparato a fare il punto da se stesso in tutte le principali questioni senza l'ausilio della ipotesi di lavoro: Dio *[Etsi Deus non daretur!]*. Nelle questioni che concernono la scienza, l'arte e anche l'etica, ciò è diventato una cosa pacifica che nessuno oserebbe più mettere in discussione; ma da cent'anni a questa parte questo vale anche in una misura crescente per le questioni religiose, [quindi, religione senza Dio]: si vede che tutto va avanti anche "senza Dio" e proprio altrettanto bene come prima. Come nel campo della scienza anche nel campo della vita umana in generale, Dio è rimosso in una misura sempre più grande, Egli perde sempre più terreno» (*Widerstand und Ergebnis* cit., pp. 215 s.). Ateismo radicale in filosofia come contropartita del fideismo radicale in teologia (cfr. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio* cit., pp. 434 ss.).

[49] Sulla precisa finalità di siffatto «dialogo» che è quella di captare la «buona fede» dei cattolici, i marxisti nei loro testi ufficiali non fanno misteri. Basti la seguente recente dichiarazione: «Accanto alla prova dell'insostenibilità della ricerca di avvicinare il cristianesimo al marxismo o di interpretare il comunismo come l'attuazione dell'ideale del cristianesimo, gli atei marxisti alimentano questo "dialogo" con i credenti per tirarli dalla loro parte» (Autori Vari, *Geschichte der Philosophie*, a cura dell'Accad. delle Scienze dell'URSS, trad. ted., Berlino 1967, vol. VI, p. 425).

verità e realtà cristiana nell'escatologia, come volevano Loisy e il modernismo per affermare il carattere fenomenico e provvisorio di ogni dogma e legge, ma è indubbio comunque che rischiano di svalutare - al contrario per esempio di Kierkegaard - l'eone «momento», ossia la contemporaneità con Cristo e l'istanza della decisione nel presente, a favore esclusivo dell'eternità come futuro, come presente-futuro.

Tutta la teoria kierkegaardiana della «contemporaneità con Cristo», che è una ripresa dopo e contro (!) la *sola fides*, la *sola gratia* della Riforma, fa appello all'esigenza della imitazione del Modello;[50] ma Cristo, per Kierkegaard come per la teologia tomista e per la teologia cristiana in generale che accetta la formula nicena della unione delle due Nature, divina e umana, in Cristo, è veramente Dio e veramente Uomo. Quindi l'esigenza del Modello, l'imprescindibilità da parte dell'uomo della espiazione del peccato, è assoluta non solo perché l'uomo è sempre un peccatore e nasce sempre peccatore - anche se nasce, osserva Kierkegaard come san Tommaso, da genitori cristiani - ma anche perché l'Uomo-Dio è morto in Croce per salvare l'uomo dal peccato e non è solo Redentore ma anche Modello. La cristologia a cui si richiama la nuova morale, che tutto raccoglie o vuole raccogliere nella vaga categoria dell'amore come sostituto universale della legge, in fondo non è o almeno non rischia di essere che mera «antropologia» secondo l'umanesimo di Feuerbach.

Giunti a questo punto bisogna però tentare un bilancio, sia pure provvisorio, della situazione:

1. Bisogna anzitutto riconoscere l'urgenza di accostare la Chiesa al mondo, l'eternità al tempo, il cristiano alle esigenze della cultura e del pensiero moderno; il che è un compito degno, lodevole, urgente anzi. Sulla necessità di questa opera auspicata e proposta dal concilio Vaticano II non vi può essere dubbio. Ma il Concilio non ha fatto, non aveva forse in programma di fare, l'analisi dell'essenza del pensiero moderno iniziata dal concilio Vaticano I, e certamente non ha indicato il *modo* di farlo: ora il modo indicato sia dalla linea Bonhoeffer-Robinson, sia dalla linea Rahner-Küng-Schoonenberg... non può certamente soddisfare un cattolico che non abbia ancora perduto completamente il senso del valore assoluto della verità del dogma e del valore permanente della morale. Perciò c'è qui un problema di fondo sul quale non è più opportuno tacere e per il quale i fautori della nuova teologia non hanno avuto tutti i torti di battersi.

Si tratta anzitutto - ecco l'osservazione di fondo - che la teologia cattolica, come prima la filosofia cristiana, è divisa in scuole e tendenze opposte e rimaste nei secoli sempre in lotta fra loro sul senso non qualunque ma primario da dare sia ai dogmi come ai princìpi stessi della morale su certi termini. È ovvio che con tutto questo fumo di polemiche che spesso uniscono l'avversione tradizionale delle scuole con il prestigio delle famiglie religiose che le difendono, si può rimanere disorientati, quando non anche scandalizzati. Ci si chiede cioè se non sia possibile una presentazione del senso fondamentale dei dogmi portata all'estrema sobrietà semantica, senza doversi impelagare nelle interminabili e inconcludenti dispute di scuola.

2. Inoltre, e questo vale soprattutto per la fondazione della libertà, si deve riconoscere che il pensiero moderno - malgrado il falso passo del suo orientamento profondo - ha approfondito, come mai prima, il concetto di soggettività come costitutivo della libertà e perciò il fondamento della personalità come sintesi

[50] È il tema centrale specialmente degli ultimi Diari e dell'*Esercizio del cristianesimo* del 1850 (trad. it. cit., e anche in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972).

libera spirituale. Possiamo riconoscere che questo può essere di grande vantaggio, anche per la fondazione cristiana della libertà: secondo una certa tradizione, la tensione di libertà e autorità era tre quarti autorità e un quarto libertà; invece deve essere quattro quarti libertà e quattro quarti autorità. Ma questo non è facile. È in virtù di questa dignità infinita della persona umana che la Chiesa post-conciliare sta rivedendo a fondo il rapporto persona-autorità e quindi il complesso delle sue leggi e istituzioni.

Quindi se parlare della storicità ovvero mutabilità assoluta della morale suona troppo forte ed è inammissibile sul piano della filosofia che professa con san Tommaso la legge naturale, universale e immutabile perché fondata e partecipata dalla *lex aeterna*, non ripugna ma è inevitabile e necessario ammettere la mutazione delle leggi positive e particolari. E fin qui nulla di nuovo. Probabilmente, e di conseguenza, si può ammettere che la stessa dimensione esistenziale del peccato e della colpa, una volta che sono mutate le condizioni esterne e interne - ossia la «situazione» - possa cambiare e ciò che un tempo e fino a ora era considerato peccato (mortale o veniale) non lo sia più (per certi casi particolari). Si citano come esempi: i precetti riguardanti il digiuno ecclesiastico, l'obbligo della messa festiva, la proibizione della cremazione, certi comportamenti nell'àmbito dei rapporti coniugali, il problema della regolazione delle nascite…[51] Ma riguardo a questi due ultimi punti, e in particolare per l'ultimo, ogni cristiano coerente deve attendere la decisione dell'autorità suprema che è stata promessa ma che non è ancora venuta.[52]

Ed è ovvio in generale - concludiamo questa osservazione - che qui si parla sempre di «colpa oggettiva», che alla fine non può non fare appello che ai princìpi immutabili obiettivi: poiché il giudizio concreto che guida ogni singolo nelle sue decisioni è sempre di natura esistenziale ossia soggettivo in funzione della sinderesi e della sua particolare situazione. Ma questa è fenomenologia della morale e non più teologia.

Conclusione: il «mistero» della morale cristiana.

Se la cosiddetta «nuova morale» intende abolire la legge, come norma permanente dell'agire, per lasciare campo libero alla soggettività dell'esistenza, essa finisce con l'abolire la morale che è nella sua essenza tensione di legge e libertà: la legge infatti è il polo del rapporto della soggettività all'Assoluto, dell'uomo a Dio, e senza questo rapporto non c'è morale, non c'è alcuna distinzione effettiva di bene e di male, ma dialettica soltanto, come di fatto è la condizione della morale nel pensiero moderno. Una siffatta morale che fosse immersa completamente nella storicità e attingesse il suo slancio dalla soggettività avrebbe la sua norma unicamente dalla situazione.

Nella esplosione della «nuova morale» ossia della «morale secolare» è (o sembra finora) del tutto assente il rapporto di tempo-eternità e quello corrispondente di azione temporale - premio o pena eterna; non

---

[51] Cfr. per esempio J. LOBO, *Vers une morale selon le sens de l'histoire. Condition et rénovation de la morale*, in «Concilium», 25, 1967, pp. 29 ss. Anche G. STRUCK, *Sesso e moralità: rassegnazione o impegno?*, ivi, 5, 1968, pp. 230 ss.

[52] Frattanto è uscita l'enciclica *Humanae vitae* del 25 luglio 1968 nella quale Paolo VI ribadisce con fermezza apostolica i princìpi tradizionali della morale cristiana sul matrimonio.

si parla più di giudizio, paradiso o inferno, sono termini ormai caduti in disuso: si è unicamente, o almeno soprattutto, presi dal mettersi al passo con la vita, con l'esistenza e soprattutto con la nuova figura dell'uomo proposta dal marxismo per competere e contrapporre ai messianismi terrestri la superiore o almeno pari realtà sociologica del cristianesimo, che è invece anzitutto e soprattutto messaggio di salvezza dal peccato e dalla morte eterna che ha nell'inferno e nel paradiso la sua effettiva escatologia. Non a caso Kierkegaard rispondeva alla interpretazione storicistica che Lessing aveva dato del cristianesimo, che come l'incarnazione dell'Uomo-Dio era un fatto storico con rilevanza eterna, così sia la salvezza sia la perdizione eterna dell'uomo si devono decidere nel tempo: come senza l'Assoluto la morale non ha senso, perché le sue sanzioni sono altrettanto ridicole quanto le frustate che si dà Sancio Panza, così senza l'eternità delle pene dell'inferno e senza l'inferno l'esistenza diventa una scampagnata. Kierkegaard osservava alla teologia liberale del suo tempo: «Una volta eliminato l'orrore dell'eternità (o eterna felicità o eterna dannazione), il voler imitare Gesù diventa in fondo una fantasticheria. Perché soltanto la serietà dell'eternità può obbligare, ma anche muovere, un uomo a compiere e a giustificare il suo passo».[53] La crisi esistenziale della nuova morale, almeno nel suo indirizzo protestante (e Dio non voglia anche in quello cattolico), è nell'evidente tendenza ad «alleggerire i pesi», come direbbe Kierkegaard, a sfumare non solo il concetto ma la realtà stessa del peccato.[54]

L'ultima osservazione, la quale poteva essere anche la prima, riguarda il concetto di «mondo»: aggiornarsi, aggiornamento, contatto con il mondo, colloquio con il mondo, dialogo con il mondo... Che cosa è siffatto «mondo»? Tale domanda è indispensabile per poter orientarsi sulla missione della Chiesa nel mondo contemporaneo proposta dal Concilio per il rinnovamento delle sue istituzioni e la salvezza delle anime.

C'è mondo e mondo, e ci sono vari concetti di mondo. Il concetto moderno di mondo è l'espandersi infinito della soggettività umana, diverso dal `ko,smoj` greco oggetto di spettacolo e di contemplazione come `fu,sij` dell'essere sempre antica e sempre nuova, e diverso dal concetto cristiano che indica da una parte il complesso della *rerum universitas* creata da Dio e dall'altra parte l'umanità corrotta e perduta dietro la *nugacitas* dei beni umbratili e dei sette vizi capitali. È il mondo, come ha ben visto Heidegger, che è la forma fondamentale dell'uomo allontanata da Dio,[55] e ha visto giusto affermando che il concetto cristiano di mondo è inconciliabile con quello della filosofia moderna: è l'uomo allontanato da Dio, la cui sapienza tutta terrena (`sofi,a tou/ ko,smou`) contrasta il compimento del piano divino nel mondo secondo san Paolo. È quel mondo che secondo san Giovanni non ha conosciuto il Verbo fatto carne (Gv. 1, 10) e per il

---

[53] *Papirer*, 1849, X^1, A 455; trad. it. n. 1865, vol. II, p 880.

[54] Accettando l'evoluzionismo di Teilhard de Chardin: «…*le poché spécifique consisterait pour l'homme dans le refus de coopérer au processus evolutif du monde: le refus, concrétisé dans le détail de son activité, de la disponibilité foncière à être le capitaine d'un navire à qui est impartie la mission d'amener dans le force de Dieu, ce navire – et soimême par le fait – jusqu'au port de la Parousie, à travers l'océan du monde*» (H. DOLCH, *Le péché dans le monde en évolution*, in «Concilium», 26, 1968, P. 78).

[55] «*Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den Charakter des Menschseins schlechthin*» (M. HEIDEGGER, Vom Wesen des Grundes cit., p. 23).

quale Cristo non ha pregato nell'ultima cena (Gv. 17, 9), il mondo dei *dilectores mundi*, secondo sant'Agostino: «*Sed qui eum non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant... Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelo*».[56] Ma i patroni e i dottori della «nuova morale» trovano che Agostino è soverchiato dalla polemica antipelagiana e compresso dalla sua esperienza personale del peccato... La posizione di sant'Agostino è però solidale con quella del dolore e della morte ed è l'unica, come quella di san Tommaso che l'ha seguito, capace di chiarire l'enigma e il compito della libertà perché il sale non diventi scipito e perché non resti senza risposta l'interrogativo più tremendo della storia: «Forse che quando tornerà il figlio dell'Uomo, troverà ancora fede sulla tetra?» (Lc. 18, 8).

DISCUSSIONE[57]

PRESIDENTE. - Mi è stato chiesto di domandare a padre Fabro, in apertura di discussione: «In che cosa consista la libertà in generale e in che cosa debba consistere la libertà per il cattolico: quale differenza quindi intercorra tra la libertà del cattolico e la libertà del non cattolico».

FABRO. - Dunque: libertà in generale e libertà del cattolico, libertà del credente rispetto a quella del non credente.

La libertà in generale è la proprietà che ha ogni essere spirituale di scegliere, di fare la scelta della sua vita, che è la scelta del suo fine; ammessa la spiritualità dell'anima, ammesso che l'uomo non è semplicemente un organismo ma un centro di iniziativa dell'essere, ossia che egli è spirito, la libertà è questa capacità di scegliere. Oggi dicono: di scegliere se stesso, di scegliere il proprio essere. Quindi libertà è questa capacità dello spirito di procedere in se stesso. Così l'unico principio nuovo, dopo la creazione, è la libertà.

La differenza tra questa libertà che compete a ogni uomo in quanto uomo, in quanto ragionevole, ossia in quanto è soggetto spirituale, e quella che è la libertà del cattolico, è la stessa differenza tra natura e grazia, tra ragione e fede. L'uomo in quanto uomo si muove nel mondo, organizza la sua vita nel mondo, rispetto al mondo; l'uomo in quanto uomo, anche nella filosofia greca, perseguiva il fine della felicità, e allora, come Socrate, come i grandi stoici, pensava all'Essere supremo: questo ordinare la propria esistenza all'Essere supremo è ancora sfera di natura. Quando invece si accoglie la Rivelazione biblica del vecchio e del nuovo Testamento, la quale presenta la situazione umana dal punto di vista storico che è l'uomo caduto e l'uomo chiamato alla redenzione; quando si accetta la fede, si accettano i dogmi della Trinità, del Verbo che si è incarnato per salvare l'uomo: questa è la libertà del cristiano, la quale è un altro modo, un modo nuovo, di atteggiarsi della libertà. Nelle decisioni prese nella libertà naturale l'uomo basta a se stesso, l'uomo può scegliere o rifiutare l'Assoluto, con la sola nozione naturale di Dio; invece, per entrare nella vita della fede, per prendere la decisione della fede, per accogliere l'ordine soprannaturale e sottomettersi a quest'ordine,

---

[56] Sant'Agostino, *Tract. in Joannem*, II, 1, n. 11 (è riportata anche da Heidegger).

[57] Lo scritto precedente è il testo di una relazione tenuta durante il Convegno dei Giuristi cattolici nel 1969. Alla relazione seguì una discussione, presieduta da Gabrio Lombardi, che qui si riproduce integralmente.

occorre la grazia. La fede è un dono soprannaturale di grazia. Quindi distinzione dei due livelli, distinzione dei due oggetti, distinzione delle due prospettive, distinzione delle capacità rispettive di queste prospettive.

ENRICO BIAMONTI. - Avendo domandato al Presidente: «Posso parlare pur non essendo preparato?», egli mi ha risposto: «A suo rischio e pericolo». (PRESIDENTE: In tono scherzoso!) Così ho inteso la risposta e con questo animo mi accingo a dire poche parole.

Ho ammirato - come lo scolaro che ama la materia ammira il maestro- la eccezionale lezione di padre Fabro. Ho ammirato la profondità e specialmente - penso in questo di esprimere il pensiero di tutti- la passione con cui egli ha esposto il suo pensiero e ha fatto sentire anche quello che non ha detto.

Traggo spunto dalla relazione di padre Fabro per esternare un sentimento, che per me è sempre più preoccupante sotto un duplice punto di vista.

Da un lato, come ho già detto ieri, è veramente - per non usare altri aggettivi – il decadimento grave della morale pubblica, intesa come morale comune a un popolo in un determinato momento storico.

Ma quel che è da segnalare con maggiore preoccupazione - in relazione a quanto abbiamo ascoltato oggi, sentiamo, leggiamo e vediamo anche nel campo cattolico e nell'ambiente che dovrebbe essere più provveduto in questa materia - è la *confusione delle idee* sui princìpi che hanno presieduto e devono sempre presiedere alla morale; confusione di idee sul piano concreto come su quello ideologico.

È possibile che non ci si debba attendere una parola chiara, precisa, sicura sui princìpi cristiani di ieri, di oggi, di sempre?

Il grave timore di molti, me compreso, è che la confusione delle idee - resa anche maggiore da dialoghi o dissertazioni indubbiamente tendenziose - porti a un sempre progressivo abbassamento, sul piano teologico e pratico, dei valori etici che sono alla base della nostra fede.

Auspico vivamente che da questo convegno venga una parola di viva sollecitazione a un ritorno a quella chiarezza sui valori morali che da secoli sono il nostro vero patrimonio.

ALBERTO ZAVAGLI. - Io volevo soffermarmi un momento sull'argomento tanto dibattuto oggi, che la morale cattolica sia soggetta a una evoluzione, per cui ciò che un tempo era ritenuto un dato assoluto di morale adesso non è più considerato tale, e via discorrendo. Ma non mi pare che in sostanza ci sia questa evoluzione di fondo che tanti, specialmente oggi, vanno rilevando. Ritengo che invece una certa evoluzione ci possa essere talora in date situazioni, *in base alle conseguenze* che con il cambiare della società portano certe azioni in confronto a quelle che portavano prima. Per esempio – entro nel campo, diciamo così, economico-sociale - uno dei punti su cui si basava l'insegnamento della Chiesa nel primo Medio Evo era la proibizione di prestare denaro a interesse. Ora questa è stata annullata, ma è rimasta sempre, non solo nella Chiesa ma anche nelle leggi che ci governano, la proibizione dell'usura, cioè di dare denaro a interesse esagerato. Effettivamente, questa proibizione di dare denaro a interesse a me pare che fosse perfettamente giustificata nelle condizioni del Primo Medio Evo a economia, diciamo così, curtense, perché sarebbe probabilmente avvenuto questo: che, assai più rapidamente di quello che stava avvenendo, si sarebbero raccolti in pochissime mani tutta l'economia, tutti i possedimenti terrieri, i possedimenti immobiliari, data la

corrente impossibilità di ricavare risorse per pagare gli interessi; ossia l'onere degli interessi avrebbe potuto portare a risultati moralmente e socialmente *iniqui*.

Quando invece, con la fine del secolo undicesimo e soprattutto con il dodicesimo, in tutta l'Europa occidentale civile si svilupparono i commerci, le industrie, le organizzazioni bancarie, ecc., le organizzazioni marittime, ecc., perse moltissimi dei suoi inconvenienti il fatto di dare denaro a interesse. Comunque il divieto rimase a lungo. Io ricorderò qui che la Repubblica fiorentina, anche in epoca abbastanza tarda, cioè nel'400, emetteva prestiti, come ne emettono tutti i governi specialmente oggi, e non potendo promettere un interesse a chi prestava il denaro, la questione era girata in questo modo: a chi prestava 100, veniva segnato che aveva prestato 110. Adesso magari si fa l'uno e l'altro: si emettono per esempio titoli di Stato a un valore inferiore al nominale, più si dà l'interesse, il che, per chi presta il denaro, va ancora meglio (finché non venga magari la svalutazione...).

PRESIDENTE. - Mi sembra che lei stia prospettando il problema di una possibile differenza di valutazione che può avvenire nel giudizio morale secondo le circostanze. Allora, se crede, sarà meglio formulare la domanda a padre Fabro senza darci una esemplificazione. Il problema sarebbe: nel passare della storia può talora avvenire una modificazione. Questo mi sembra il problema...

ZAVAGLI. - Ciò che è giustificato dalla situazione in un certo momento può portare altre conseguenze in un momento diverso. Per la questione del controllo delle nascite, per esempio, c'è stato un mutamento nel sistema della nutrizione della primissima infanzia, che porta poi conseguenze nella prolificità, nel senso che fino alla fine del secolo scorso l'allattamento era sempre diretto, da parte della madre (ed eccezionalmente di altra donna), il che portava una conseguenza nella procreazione, perché durante l'allattamento normalmente non c'era possibilità...

PRESIDENTE. - Sì, padre Fabro ha capito al volo il problema e le risponderà su questo: che le circostanze ambientali possono mutare determinate valutazioni.

FABRO. - Il problema, come avete sentito, è molto chiaro nella formulazione che è stata fatta. Per il primo punto: che gli atteggiamenti della condotta umana nei rapporti sociali, nel campo economico, sociologico, ecc., possono variare, è stato detto esplicitamente. Cioè, variando le condizioni, variando la situazione, anche la valutazione morale di questa stessa situazione è diversa. Come dicevamo, può essere benissimo... (ZAVAGLI. - Cioè, variando le conseguenze...) La situazione non è solo fondante ma anche fondata e quindi le conseguenze appartengono alla situazione. Questo riguarda la situazione, ma non i princìpi primi del bene e del male di cui è espressione la *lex naturalis:* variano appunto le applicazioni contingenti, che vanno fatte sempre in un modo contingente, e quindi nei vari periodi storici abbiamo atteggiamenti diversi rispetto a certi fenomeni socio-economici, etico-economici, ecc., ma sempre «secondo coscienza», che è la regola prossima della moralità.

Quanto al secondo punto, devo dichiarare la mia completa incompetenza, perché non sono sposato. Sulla limitazione delle nascite il giudizio spetta al Santo Padre, il quale ha ormai detto la parola decisiva, come ho accennato nella relazione.

IGNOTO.[58] - Io mi presento qui come l'uomo della strada, un po' anche confuso dalla grande esposizione scientifica che è stata fatta. Per prima cosa vorrei fare una precisazione a quello che è stato detto poco fa, riguardo alla proibizione dei prestiti: ai cristiani era proibito, ma gli ebrei li potevano fare...

PRESIDENTE. - Abbiamo detto di lasciare il fatto...

IGNOTO. - Da quello che io ho potuto afferrare mi sembra che il concetto di morale è un concetto essenzialmente relativo; non vorrei dire un paradosso, ma io ho compreso che la morale è stata definita come adeguamento dell'azione umana alle norme di un certo ordine, di un certo ordinamento. La morale nella accezione più ampia è di adeguarci all'ordine della natura; poi abbiamo per esempio una morale religiosa, ossia adeguarci alle norme delle varie religioni, norme che variano con la religione; abbiamo quella che si chiama morale corrente, e la morale corrente è l'adeguarci alle norme che variano nel tempo e nello spazio per dati insediamenti umani, per date collettività.

Quindi mi sembra necessario dare una definizione più soddisfacente, ossia una giustificazione della morale. Perché si dà una definizione, ma poi bisogna giustificare perché si devono seguire delle norme morali; dare una spiegazione. Se no ritorneremmo al concetto basilare dei romani: «*Suum cuique tribuere, neminem laedere*», ecc. A me sembra che, rispetto a questa morale naturale, diciamo, il cristianesimo ha portato una rivoluzione completa: primo, perché ha inserito il concetto dell'amore come fine essenziale; poi, perché con i fatti concreti del miracolo ha sovvertito le leggi naturali... Per quanto riguarda la morale non avrei altro da dire. Ma siccome ho letto «Discussione generale», vorrei dire due parole sulla questione di ieri delle prospettive operative, se mi è permesso.

PRESIDENTE. - Se è una semplice...

IGNOTO. - Una semplice osservazione alla proposta del prof. Conso, che ha fatto ieri, della istituzione di quella specie di magistratura collegiale preventiva che ha propugnato per stabilire - ecco, questo è quello che non riesco a capire – se esiste il reato: il reato deve essere consumato, quindi in qualcosa che non è ancora reso pubblico non capisco come ci possa essere reato: in una data pubblicazione, in una data pellicola cinematografica. Ora a me sembra: primo, che questo sarebbe uno snaturare i compiti della magistratura, perché il potere giudiziario ha il compito di stabilire se sono state violate le norme, e applicare di conseguenza le sanzioni. Non può perciò andare a vedere preventivamente se si creerà una situazione in cui verranno violate le norme. Secondo: se si dovesse estendere questo concetto, si dovrebbe estendere a tutti

[58] Per un disguido di trascrizione la Segreteria del Convegno non ha potuto rintracciare il nome dell'autore del seguente intervento.

i casi: un industriale deve fare una operazione finanziaria, e va a domandare: «Se faccio questa azione finanziaria, commetterò un reato?». Mi pare un assurdo. In terzo luogo c'è un aspetto che mi sembra il più grave: una serie di film, una serie di pubblicazioni, per esempio, hanno avuto questa specie di sanzione preventiva di liceità, poi viene una norma che considera reato quello che prima non era, e quei film, quelle pubblicazioni che hanno quella dichiarazione di liceità diventano illeciti, quindi dovrebbe farsi il processo a tutti quei produttori.

FABRO. - Mi sembra che il problema è stato posto anche in termini molto chiari. È giusto il principio che ogni morale deve avere la sua prospettiva: altra è la morale corrente, altra la morale religiosa in generale, altra la morale cristiana. E giustamente, perché ogni morale dipende dai princìpi dai quali sorge, dipende dalla figura dell'uomo che sta a fondamento e dai rapporti che l'uomo istituisce con la natura, con la società, con Dio. Noi dicevamo che la morale naturale, così come è stata espressa appunto anche nell'antichità e poi codificata dal diritto romano, comporta un certo rapporto con l'Assoluto, cioè la legge deve avere un proprio fondamento. Questa è la morale, diremo, della religione naturale, la morale naturale che ha Dio come fondamento, e l'uomo compie i suoi doveri verso il prossimo, verso la società, in funzione di questo rapporto con l'Assoluto come soggetto. Ma qui non c'è ancora una relazione con il soprannaturale. Quella che il mio illustre interlocutore ha detto «morale corrente» è forse la morale «della situazione», la morale in senso moderno: se l'uomo ha dato a se stesso la base delle proprie azioni, se la libertà coincide con l'attuarsi del proprio atto, allora abbiamo la morale corrente. Ma un greco non l'avrebbe accettata: per Antigone oltre le leggi scritte ci sono anche alcune leggi non scritte le quali sono presenti nel cuore dell'uomo; quindi c'è qualche cosa di assoluto, antecedentemente alla situazione, mediante il quale bisogna interpretare la situazione.

La morale cristiana: si è detto «sovversione», termine pesante. Sovversione si può dire nel senso che la trascendenza non è solo superiorità di grado ma novità di qualità; la novità che nel cristianesimo l'uomo diventa vero figlio di Dio, che partecipa appunto mediante la grazia alla stessa vita divina. Quindi il cristiano ha e segue una morale che non è un semplice amore umano. Come Dio è entrato nel tempo, così l'uomo dal tempo può arrivare all'eternità mediante una trasformazione che lo rende figlio di Dio in Cristo.

PRESIDENTE. - Due parole relative alla proposta di Conso. Io comprendo che persone che vivono l'esperienza del diritto rimangono perplesse dinanzi a una proposta che porta a ripensare certi schemi. Ma siamo tutti persuasi che viviamo in un mondo così profondamente accelerato nei suoi cambiamenti che proprio il voler rimanere fissi in certi schemi è contro il divenire della storia e l'adeguarsi degli schemi alla storia. Per cui il trovarsi dinanzi a una situazione come l'attuale, in cui la legislazione vigente in ordine alla «moralità» dei film non risponde in alcun modo allo scopo che noi tutti desideriamo, fa sì che dobbiamo «inventare» qualche soluzione che permetta di realizzare lo scopo che vogliamo, che cioè sia possibile un controllo per i film in modo che non vada in giro tutto quello che va in giro. Allora, in questo orientamento, Conso prospettava una eventualità sulla quale ha detto che bisognerebbe lavorare per vederne la possibile costruzione giuridica, una eventualità che permettesse alla magistratura con largo apporto diretto del popolo,

di «esponenti del popolo», di esaminate preventivamente i film in modo definitivo, senza dar luogo a quella situazione attuale paradossale, che è il giudizio amministrativo preventivo, che non è risolutivo per la magistratura e che lascia aperta la possibilità di configurare come reato quello che tiri giudizio amministrativo ha preventivamente considerato legittimo.

Allora, in questo sforzo di inventiva, tutto è aperto. Naturalmente non si deve parlare di reato quando si tratta di sottoporre una eventualità che si vuole realizzare; evidentemente, bocciare questa eventualità non sarebbe riconoscere che c'è un reato, ma sarebbe evitare che si compia il reato. Dice: Ma allora tutto, operazioni finanziarie, ecc., dovrebbero poter essere sottoposte... Ma si tratta di vedere l'incidenza che una determinata attività produce sulla collettività. Un'operazione finanziaria sbagliata, che rasenti o superi i limiti del reato, non incide sulla società come un film pornografico: quindi si lascerà che si svolga questa realtà, e poi la si considererà sotto il profilo dell'eventuale reato.

Quanto alla possibilità che l'eventuale legislazione successiva configuri come reato quello che prima reato non era, occorre tener presente il principio generale per cui il diritto penale non può essere retroattivo: ogni norma penale non può applicarsi che a eventualità successive alla sua entrata in vigore. Se quindi accadesse quanto prospettato in ipotesi, il film evidentemente non potrebbe più circolare, ma sarebbe escluso il dolo – e quindi la punibilità - in chi aveva ottenuto quella tale autorizzazione preventiva.

Concludendo: dobbiamo difenderci da considerare l'ordinamento giuridico come qualcosa che sia definitivamente attuato negli schemi attuali. L'ordinamento giuridico, proprio come impegno di adeguamento continuo, deve cercare di seguire le realtà e di dar luogo a qualcosa che sia *meglio*; pur essendo noi sempre consapevoli della inevitabile *approssimazione* insita nella stessa *esistenza storica* di un qualsiasi ordinamento giuridico.

FRANCO BOLGIANI. - Per prima cosa desidero ringraziare calorosamente padre Fabro per questa sua relazione. Fra le cose che egli ha detto ve ne sono di molto impopolari, oggi: credo che tuttavia occorre avere il franco coraggio di dirle. Lo ringrazio anche per aver messo il dito su una singolare piaga, quella costituita da una sorta di irrefrenabile stupidità postconciliare. Penso che sarà capitato più o meno a parecchi dei presenti di sentirsi dire: Questa affermazione, questa mentalità è «pre-conciliare»! Difficile in verità dire che cosa sia «pre-» o «post-conciliare», soprattutto là dove per «post-conciliare» si cerca di contrabbandare il gratuito o l'arbitrario. Ma tant'è: c'è chi pretende di saperlo a colpo sicuro e si dispone a inondarvi di una colluvie di spiegazioni e giustificazioni, che sarebbero divertenti se non avessero il torto di scadere immediatamente nel luogo comune più facile e, tutto sommato, già abbastanza logoro. Occorrerà, penso, aver pazienza e continuare a ribadire le verità anche sgradite, quale che sia la massa delle accuse che si rovesceranno sulle nostre teste: magra consolazione, se si vuole, pensare che, in una civiltà che si dice dei consumi, anche gli slogan hanno breve vita e fra non molto si comincerà a risentire potente il bisogno di riflettere e pensare in modo serio. Che è poi, questo sì, il vero modo per rendere omaggio al concilio Vaticano II e renderne possibili e realizzabili le intuizioni più profonde e autentiche.

Veniamo a un punto più preciso. Padre Fabro ci ha richiamato l'idea cara a Kierkegaard della «contemporaneità a Cristo» e ricordato l'eminente valore religioso di una idea di questo genere. È questo un

tema che oggi - ho potuto io stesso farne la prova trattando di questo argomento in corsi universitari - ha una presa fortissima sui giovani: vi vedo infatti una possibilità di quell'avvicinamento immediato e diretto a Cristo a cui molta gioventù è straordinariamente sensibile al giorno d'oggi. Anche il problema della morale diventa alla luce di questo principio notevolmente più facile e immediato per i giovani. Ora, se noi riflettiamo su questo problema, si pone tuttavia una questione, le cui implicanze non sono di poco rilievo. Il Cristo che ci è testimoniato tanto dalla Scrittura quanto dalla Chiesa non è il Cristo degli eretici - di certi eretici - che appare «senza preparazione» (*sine patre, sine matre*), improvvisa apparizione divina apparsa sulla terra, come il Cristo di Marcione, apparso sulla terra uomo perfetto di trenta anni per annunciare il Dio dell'amore contro il Dio della giustizia, della legge e dell'antico Testamento. Il Gesù delle Scritture è il Messia di Israele, annunciato dai profeti, prefigurato da vari tratti dell'antica alleanza, atteso dal suo popolo, anche se dal suo popolo poi non riconosciuto e non accetto. La domanda di Gesù ai discepoli è infatti: «Chi dicono che io sia?»; e alle risposte varie della gente la seconda domanda più precisa: «E voi chi dite che io sia?»; ed è Pietro a riconoscere in lui il Messia, il Cristo, il «Figlio del Dio vivente». Cristo dunque è stato «preparato», e da queste «preparazioni» noi non possiamo prescindere: è, insieme, il problema della storicità e quello connesso della «storia della salvezza». Sappiamo che il «rifiuto di Israele» ha posto un problema fondamentale: e qui mi permetterei di ricordare una intuizione storico-teologica di Erik Peterson, che mi sembra profondamente vera e feconda. Avendo Israele rifiutato il suo Messia, è stato perfettamente legittimo, senza rinnegare affatto l'eredità di Israele, volgersi alle genti e inserire il messaggio di salvezza entro categorie mentali proprie della gentilità. Per questo anche tutto il contatto profondo con le categorie del pensiero greco, entro il quale ha preso a esprimersi sempre più profondamente e sempre più insistentemente il messaggio di salvezza, appare teologicamente legittimo e autentico. Di qui anche il problema dell'assunzione da parte del cristianesimo della metafisica classica e la fedeltà della tradizione cristiana alla linea platonico-aristotelica. Resta tuttavia il fatto che, innanzi tutto, il rapporto dell'annuncio evangelico con la metafisica non è stato originario. Abbiamo certamente il famoso testo paolino di Rom. 1, 19-20 in cui è detto che i pagani sono senza scusa giacché ciò che è conoscibile di Dio era loro manifesto, giacché le realtà invisibili sono, sin dalla creazione del mondo, intelligibili concettualmente a partire dalle cose create: questa *doxa* di filosofia ellenistica corrente è stata, come si sa, incorporata nella famosa dichiarazione del Vaticano I sulla conoscibilità naturale di Dio (e, tra parentesi, aggiungo che per me non risulta sempre chiaro se la dichiarazione in questione, per cui è detto «anatema» a chi non accetti questo principio della conoscibilità naturale di Dio, si fondi essenzialmente su una evidenza naturale o, non piuttosto, proprio sul testo paolino, quindi sulla Scrittura e sulla Rivelazione). Resta comunque che nel primo pensiero cristiano, che oggi si tende a riconoscere come di struttura piuttosto «giudaica», questo contatto con la metafisica non si può dire sostanziale. Del resto è ben noto che i primi secoli cristiani l'Aristotele metafisico non lo hanno conosciuto e che una compiuta metafisica cristiana, intesa quale «preparazione» concettuale alla teologia cristiana, non si è avuta se non assai più tardi. Il problema, quindi, è per molti aspetti ancora aperto: ecco in che senso. Se la missione essenziale del cristianesimo di fronte a molte culture e civiltà che sono sorte e si sono sviluppate al di fuori dell'influsso della metafisica classica resta quella dell'«evangelizzazione», quale sarà il nostro compito specifico, dopo tutto quanto siamo andati vedendo a proposito del rapporto, peraltro fondamentale,

fra Rivelazione cristiana e metafisica? Il nostro compito sarà quello di predicare il Cristo e questo crocifisso, come diceva Paolo, o dovremo antecedentemente preoccuparci di stabilire una sorta di «preparazione evangelica» che apra le menti alle istanze metafisiche? Si badi che quanto detto per la metafisica vale anche, naturalmente, per la morale, per quella che si suol dire «morale naturale» (problema in verità dei più oscuri e difficili e che, cosa singolare, non ha mai ricevuto nei documenti del magistero della Chiesa cattolica una chiara definizione, mentre ci si appella a essa, così come ai concetti di «legge naturale», «natura», ecc., come a evidenze). Il problema, come si vede, non è piccolo, per cui si spiega in parte anche l'atteggiamento di una certa teologia storico-positiva di oggi, pur nei suoi eccessi, che tende a disancorarsi dagli schemi della teologia speculativo-metafisica tradizionale. Io ricordo l'impressione quasi di malessere che provai una volta conversando con un santo missionario salesiano vissuto per trenta e più anni in India e tornato in patria a curarsi (e a morire). Con le mie competenze puramente libresco-giornalistiche io parlavo con entusiasmo e ammirazione dell'India, della profonda religiosità indù, della non violenza e del rispetto alla vita. Mi sentii gelare quando vidi il mio interlocutore scuotere la testa e dirmi con diffuso scetticismo: «Sì, sì, ma cosa vuole, *non hanno il sillogismo,* è tutto lì...». Ahimè, trent'anni di vita comune con quelle popolazioni per arrivare a una simile constatazione scettica e disarmante... Eppure è stato detto tante volte e autorevolmente: noi abbiamo avuto un cristianesimo nelle forme del pensiero classico; non abbiamo ancora avuto un cristianesimo nelle forme del pensiero indù, mentre sono falliti i tentativi a suo tempo fatti di presentarne uno nelle forme di pensiero dell'universalismo cinese o altro. Queste forme di cristianesimo nelle categorie di pensiero di altre civiltà, anzi, al limite, di altre religioni sono o non sono un problema aperto e grave, oggi? Senza pensar di rinnegare niente delle cose giustissime dette prima da Del Noce e ora da padre Fabro, a proposito dei rapporti teologia-metafisica (alla cui importanza, come ho esplicitamente dichiarato prendendo la parola dopo l'intervento di Del Noce, anch'io fermamente credo), quale deve essere il nostro atteggiamento di pensiero (e di azione) a confronto di quelle civiltà, rispetto a cui la metafisica tradizionale non è stata operante e di cui difficilmente si può pensare che abbia a esserlo in futuro? Dobbiamo essere i promotori di questa sia pur minimale coscienza metafisica? Dobbiamo, d'altra parte, aspettare che lo siano invece certi movimenti estremisti, prodotti estremamente semplificati e radicalmente impoveriti, ma, per la loro stessa radicalità, efficaci almeno in prima istanza, della civiltà e del pensiero occidentali, i quali, pur dichiaratamente antimetafisici e antireligiosi, hanno avuto però dietro di loro elaborazioni che della metafisica sono tributarie? Quale via battere, insomma?

Ancora, brevemente, un'impressione, maturatasi dopo aver sentito e riflettuto tanto sulla relazione di Del Noce quanto su quella di padre Fabro. Secondo le due relazioni, il processo storico (lo accennavo già a proposito della relazione di Del Noce) sembra, a partire da una certa data, che verifichi un progressivo depotenziarsi di cariche autenticamente positive, fino agli esiti moderni e modernissimi giudicati, secondo le due relazioni, con maggiore o minore ottimismo a seconda che si pensi di veder da essi riaffiorare, per antitesi, i motivi precedentemente negati (Del Noce), o solo i segni di un ulteriore più drammatico aggravamento (padre Fabro): segni inquietanti comunque di quella negatività di cui prima si diceva. Questo processo di segno negativo comincia, nel campo delle idee, per Del Noce con Bayle; per altri con il secolo sedicesimo; padre Fabro - o sbaglio? - ne vedrebbe già accenni in certe forme del pensiero del secolo

tredicesimo. Lo storico rimane sconcertato di fronte a uno schema interpretativo come quello che, in certo senso, si desume da una simile visione generale. Lo storico di ispirazione cristiana rimane scettico di fronte allo schema illuministico (o neo illuministico) che presenta la storia sotto l'insegna del progresso irreversibile e trionfale. Ma rimane non meno perplesso di fronte a uno schema che gli presenti il processo storico sotto un segno sostanzialmente negativo o sotto le forme di un potenziale ideale che si va via impoverendo, quasi si trattasse di un enorme accumulatore, fermatosi praticamente a un certo momento per il disinnesto di certi circuiti alimentanti e che, da allora, va sempre più perdendo di efficacia, fino a vederlo depauperato e impotente di fronte alle scomposte passioni, ai tumulti e alle contestazioni della piazza di oggi. Penso che gli storici di ispirazione cristiana abbiano il dovere di chiedere ai filosofi qualche sostanziale spiegazione in proposito e in ogni caso, schemi storiografici maggiormente in grado di soddisfarli.

FABRO. - A me sembra che l'intento della mia relazione doveva avere un andamento più sostanziale; infatti si può e si deve attingere il fondamento della morale per un semplice ritorno al Principio, senza dover per questo affrontare questi problemi così complessi di storia del dogma, di passaggi di grandi culture nell'àmbito stesso della storia della Chiesa.

Quindi, il rapporto, tra filosofia classica e cristianesimo è un rapporto, a me sembra, dialettico: si tratta che, avendo l'ebraismo rigettato il Vangelo, l'unica via aperta era di accettare i valori positivi della gentilità, di quella gentilità che a modo suo aspettava Cristo.

C'è qualche cosa di grande e solido in questa ispirazione dei teologi, dei Padri della Chiesa, cioè quella che l'umanità non è stata mai completamente corrotta, c'è stata sempre una luce, un barlume della luce di Dio; su questo punto siamo perfettamente d'accordo.

UBALDO PIZZANI. - Volevo chiedere un semplice chiarimento. Lei, prof. Fabro, ha citato una frase di Kierkegaard nella quale si sottolinea l'essenzialità della eternità della pena e del premio in rapporto con la nostra condotta morale. Orbene, nella teologia morale tradizionale si suol fare distinzione fra dolore imperfetto, fondato solo sul timore del castigo, e dolore perfetto fondato sull'amore di Dio. Il primo è sufficiente alla salvezza solo se accompagnato dalla confessione, il secondo è valido in sé e per sé. La mia domanda è questa: il fatto che alcuni rappresentanti della nuova teologia insistano esclusivamente sul concetto dell'amore non potrebbe risolversi in una accentuazione della medesima esigenza espressa dal dolore perfetto? O lo spirito è diverso e obbedisce a motivazioni diverse?

FABRO. - Pizzani, io sono completamente d'accordo con lei che l'amore, nel senso del Vangelo, l'amore che rimette i peccati, è la forza del cristianesimo e la forza della grazia. Ma se per «amore» noi intendiamo lo svincolamento completo dalla autorità, dalla legge, dalle pratiche, dalle pratiche anche di espiazione e di penitenza, allora diventa una categoria universale, diventa appunto l'esigenza della coscienza progressista, la professione dell'appartenenza radicale dell'atto all'oggetto e dell'oggetto all'atto. Se per «amore» intendiamo appunto quello che opera Dio in noi per portarci a espiazione dei nostri peccati, allora solo l'amore ci può salvare, e non c'è assoluzione o indulgenza che possa salvarci se non c'è questo amore, l'amore sostanziale per cui siamo noi stessi i primi a riprovare il peccato, e riprovarlo è il fondo dell'amore,

l'amore sostanziale di Dio per noi, di Cristo per noi, in questo siamo perfettamente d'accordo. Ma questi teologi, cui accennava il prof. Bolgiani, intendono altra cosa.

ANDREA DALLEDONNE. - Una domanda brevissima. Professore, durante la sua conferenza - mi consenta di dire, magistrale, e credo che tutti saranno d'accordo - ha detto che il principio d'immanenza è intrinsecamente erroneo. Ne siamo convinti; però faccio appello alla sua cortesia affinché ci chiarifichi ulteriormente, con la sua ben nota profondità e competenza, questa erroneità sostanziale del principio moderno d'immanenza.

FABRO. - È vero che l'analisi del principio di immanenza è un po' il principio chiave di questa contestazione che è stata fatta nella relazione a queste morali secolari, morali «della situazione».

Data l'ora ormai tarda, mi limiterò a ricordare l'ambientazione generale data alla relazione stessa. Potrà essere una semplificazione, ma questa prospettiva è stata data proprio dai grandi filosofi dell'Ottocento, da Fichte, da Schelling, da Hegel, che hanno detto che il pensiero umano si divide in due grandi versanti. Il primo versante dice: l'essere fonda il pensiero, le strutture dell'essere condizionano il farsi del pensiero, il fondamento dell'essere rende possibile il fondarsi del pensiero. Ora, che cosa significa «l'essere fonda il pensiero»? Significa che la mia posizione nel mondo, il mio indirizzarmi e muovermi nel mondo deve essere sempre e continuamente cautelato dal presentarsi del mondo, dalle strutture del mondo, dalle gradazioni dei valori degli oggetti del mondo. Quando io invece parlo dell'essere fondato dalla coscienza, allora l'essere del mio disporre, del mio fare, del mio progettare è reso possibile dalle strutture della mia coscienza, per cui sarà sempre essere di coscienza, essere-coscienza. Ecco quindi che allora diventa perfettamente logico il principio moderno della soggettività come principio della verità. Ma è anche chiaro che il principio cristiano sia presente (come qualcuno di voi, d'accordo con i Padri, ha trovato) anche nel mondo greco. Quindi non è che il mondo greco abbia solo categorie cosmologiche; il mondo greco ha anche categorie umane, il mondo patristico ha categorie umane, il mondo medievale ha categorie umane, anche noi abbiamo categorie umane; categorie umane, cioè il modo particolare in ogni epoca di apparire del mondo all'uomo affinché l'uomo si orienti nel mondo per l'ultimo fine, per concretare appunto quello che è il destino suo supremo. Perché questo è il nostro secondo essere. Il primo essere è quello che troviamo già fatto nel mondo e in noi; il secondo essere è quello che vogliamo operare con la libertà mediante il mondo, mediante la storia, mediante la società, che vogliamo operare per noi. È il portarsi appunto a quella sfera cui ci destina la nostra spiritualità, se vogliamo accettarla a fondamento della nostra libertà.

SALVATORE NICOLOSI. - Prego di darmi soltanto una delucidazione. Mi pare che nella relazione di padre Fabro sia stata messa in luce la crisi di quel fondamento della moralità, che, normalmente, si trova elaborato e approfondito nei trattati di teologia morale. Se non ricostruisco male, questo fondamento sarebbe triplice, e consisterebbe innanzi tutto nell'*ordo rerum*, poi nella *recta ratio* e, infine, nella *voluntas Dei*. Nei trattati di teologia morale, in uso nelle scuole, i tre criteri sono messi l'uno accanto all'altro, quasi come equivalenti.

In realtà vengono da origini diverse. L'*ordo rerum* è, in fondo, la proiezione della mentalità ellenica; la *recta ratio* è la codificazione della mentalità che direi, in senso generico, illuministica; la *voluntas Dei*, invece, esprime il sentimento ebraico e cristiano, biblico e religioso in genere. I nostri trattatisti di morale considerano questi tre criteri, più che complementari, come identici. Ma, e qui mi pare che la relazione metta a fuoco il problema, tutti e tre sono in crisi. Io non dico che la crisi sia giustificata, ma, in realtà, la situazione in cui viviamo li ha posti in crisi.

È in crisi il concetto dell'*ordo rerum*, la certezza di un ordine precostituito rispetto alla ragione; crisi che è stata, paradossalmente, esasperata dalla casistica, la quale non è se non l'esasperazione del principio che la morale è fondata sull'ordine delle cose, e vuol vedere realizzato quest'ordine sin nelle minuzie, cercando di eliminare tutto ciò che è accidentale, con una fiducia cieca nell'*ordo rerum*, mettendo tra parentesi, senza però giungere a negarla, l'intenzione. La *recta ratio* di tipo illuministico, a sua volta, la ragione che ha la certezza di scoprire l'ordine delle cose, è posta in discussione, è messa in crisi, mi pare, da tutta la nostra mentalità che definirei, facendo un salto, esistenzialista, come diceva padre Fabro. La *voluntas Dei*, infine, dopo Kant, dalla *Ragion pratica* in poi, nell'ambiente culturale europeo è messa piuttosto male.

Ecco, allora, il problema che si pone al cristiano di oggi: il valore permanente della morale, che è il titolo della conferenza, su che cosa è fondato? Si è detto giustamente: sulla metafisica. D'accordo; in mancanza di una metafisica, manca anche il resto. Ma quale metafisica? Qui mi riferisco alla constatazione del prof. Bolgiani: la nostra metafisica è occidentale, platonica, se vogliamo. E le altre mentalità? Vorrei che padre Fabro mi chiarisse questo: il tipo di metafisica che deve stare a base di una morale permanente è legato necessariamente alla dottrina delle essenze, o no?

E, a proposito della crisi della morale, io distinguerei due aspetti: uno che si ferma alla cronaca, e uno che riguarda la storia. La paura dell'uomo della strada, che piange sulla rovina della moralità, perché per esempio le ragazze portano la minigonna, perché è in voga la musica beat, fa parte della cronaca, non ha alcuna importanza dal punto di vista culturale, perché si rivolge a espressioni contingenti di una situazione. Ma il problema è un altro, quello della crisi del fondamento: è messo in crisi il senso dell'essere, e dell'essere come bene, e del bene come valore. Questo è l'aspetto importante, non quello dell'intervento della censura, che colpisce questo o quel film.

E qui mi pare che si inserisca la polemica tra pre-conciliari e post-conciliari. Io mi sento post-conciliare, ma non faccio l'ecumenista, perché mi accorgo che noi cattolici viviamo spesso della moda del momento. Tra il primo e il secondo concilio Vaticano ci fu la moda di un certo tipo di integralismo, che ci diede alcuni aspetti deteriori dell'antimodernismo, che lo stesso cardinale Pellegrino, in pieno concilio Vaticano II, denunziò, dicendo che alcuni pensatori erano stati messi da parte per aver difeso idee che lo stesso Concilio aveva poi accettate. Oggi c'è l'altra moda, quella post-conciliare, di un ecumenismo che crea confusione. Non si può essere ecumenici se non si hanno princìpi solidi. Io posso discutere con tutti, ascoltare tutti, quando so che cosa penso e su quale base poggio i piedi. Mi pare che l'ecumenismo in voga vada incontro purtroppo al rischio dell'ambiguità, ambiguità denunciata a proposito della rivista «Concilium», che pure è una rivista da certi punti di vista attendibile. La nostra cultura cattolica risente di quella frattura e di quell'incomprensione che per un certo tempo ci furono tra il pensiero laico che, bene o

male, camminava, e il pensiero teologico, che rimaneva chiuso in certe università, dove non penetrava niente di vivo. In questa prospettiva si può capire anche Teilhard de Chardin, quando dice che il vero peccato è arrestare l'evoluzione. Ma allora si pone un altro problema: che cosa è l'evoluzione? che cosa significa migliorare l'uomo? In un certo senso è profondamente cristiana questa definizione di Teilhard, perché coglie l'essenza della carità del prossimo, ma si può insistere: come facciamo a stabilire in quale direzione debba procedere il miglioramento dell'uomo?

Allora la difficoltà iniziale riappare, e torno a domandare: come chiarire ciò che è permanente e ciò che è variabile nel rispetto dei princìpi? Non dimentichiamo che la stessa formulazione del Decalogo è stata rivista e adattata. Il primo comandamento nella formulazione del Sinai comportava la proibizione delle immagini, proibizione che la Chiesa ha abolito. I protestanti ci accusano, a torto, di avere cambiato, storicizzato e svuotato il decalogo; tuttavia è vero che la formulazione della morale, anche nella parola di Dio, si è adattata alle circostanze storiche.

Seconda domanda: come uscire da questo frammentarismo della tradizione della casistica, frammentarismo che, mi pare, l'etica «della situazione» non riscatta ma aggrava, perché l'etica della situazione, in realtà, si fonda sul senso della libertà senza contenuto. È il concetto sartriano della libertà come pura disponibilità, come condanna a essere liberi. Ma questa libertà (e lo stesso Hegel l'ha capito, quando ha affermato che la libertà non è libertà senza un contenuto) è un girare a vuoto. Ora noi abbiamo questi due frammentarismi, e io vorrei domandare a padre Fabro come superarli e trovare un valore permanente in una concezione unitaria.

FABRO. - Per parte mia convengo con lei nel prospettare questa situazione come un *impasse*, non proprio come un vicolo cieco. C'è un poco il fumo della battaglia. Non vorrei tanto insistere in questo termine così solenne e impegnativo di metafisica, se per metafisica si intende un sistema alla Wolff con tanto di gualdrappa, ossia un sistema strutturato, organizzato. Proprio rifacendomi a Fichte, Schelling ed Hegel, ho parlato di due opposti e divergenti orientamenti del pensiero umano: quello che a fondamento del conoscere e del volere mette l'essere, e quello che mette il volere e il conoscere a fondamento dell'essere, ossia quello che considera la coscienza come un accogliere la verità, come adeguarsi alla verità, per poi produrre la verità morale (il concetto che è combattuto da Heidegger, il quale però ha visto bene che la coscienza deve fare i conti con il reale). E allora, se la coscienza deve fare i conti con il reale, essa riconoscerà che il reale che ha davanti non l'ha fatto lei, non l'ha creato lei; che quelle leggi non sono leggi sue, e allora deve risalire di fenomeno in fenomeno, di struttura in struttura, di legge in legge e di fondamento in fondamento, fino all'assoluto ch'è il Creatore del inondo, il padre degli uomini, in quanto ha dato all'uomo una legge scritta nel suo cuore. Dunque, tutte queste accuse di sterilità alla morale teistica sono accuse non fondate, il teismo infatti è quel conoscimento della originarietà dello spirito a cui ho accennato. Se vogliamo approfondire il concetto di immanenza proprio secondo il pensiero moderno, come appartenenza essenziale al soggetto dell'atto e di ciò che l'atto produce, questo si attua, si realizza solo in una posizione teistica e, in un certo senso, soltanto in una posizione cristiana mediante l'incorporazione in Cristo. C'è qui un problema tecnico che il professore ha toccato: quello dell'essenzialismo criticato da Heidegger, della filosofia formalistica che

riduce l'essere al contenuto delle cose, così che le leggi dell'essere sono le regole generalissime vuote e svuotanti di questo contenuto.

Possiamo senz'altro parlare di una filosofia autentica teistica del futuro, possiamo approfondire questa esigenza di san Tommaso, il quale fonda sui primi princìpi speculativi e morali l'apparire della natura all'uomo e fonda la stessa coscienza morale dell'uomo sui primi princìpi morali. Questo zampillare interiore dell'esigenza morale si rischiara mediante la legge naturale. Questa spinta, questo *appetitus naturalis* di Dio spiegano il germogliare del senso morale. Come si fa a chiamare questa concezione «essenzialismo»? Questo confonde la mente, ed è ciò che volevano questi moderni dicendo che lo spirito parte da se stesso. Sì, lo spirito parte da se stesso come causa seconda; ma al di sopra c'è la causa prima, che è spirito e amore puro, il quale ha voluto creare nel mondo un altro principio libero al di fuori di sé, e questo principio è l'uomo.

GIORGIO RIONDINO. - Una domanda formulata molto modestamente e a un livello molto più basso delle altre. In tutte le sedute si è logicamente messo in evidenza l'attuale decadenza morale, o decadenza della morale. Alcuni degli oratori hanno indicato, almeno superficialmente, come una delle cause di questa decadenza morale la noia, derivata, almeno nei giovani, dall'alleggerimento dei pesi e dei doveri. Ciò è stato detto dal prof. Busnelli, da mons. De Menasce nel suo intervento, dal prof. Conso ieri, e oggi anche da lei, in un certo senso.

Ora lei, padre Fabro, pensa che questo alleggerimento dei pesi, dei doveri, sia una causa importante della decadenza morale in generale?

FABRO. - Penso che anche questo alleggerimento di pesi sia un concetto molto dialettico. Anzitutto direi che questo alleggerimento dei pesi, più che una causa, è una conseguenza dello sviluppo della cultura moderna e del nuovo concetto di libertà e di coscienza. Però a me sembra che al fondo di questa noia, che è difficile analizzare (e non dobbiamo sottovalutare questi fenomeni, che sono fenomeni di una importanza proprio metafisica, non soltanto moralistica), al fondo di questa noia, la quale non è la noia di una conferenza o della mia risposta, non è la noia di uno spettacolo che non piace, ma è la noia di essere se stessi, è la noia che sta facendo il vuoto nel vuoto del proprio spirito, che investe tutte le forme del contestare... Quindi è una forma di dissoluzione radicale, perché lo spirito ormai non significa niente; è una attività continuamente rinnovantesi della negatività, la quale non e neanche un cerchio, è lo spappolarsi continuo della trama dello spirito. Il senso delle cose è allora solo quello di non aver senso; è questa la caratteristica di certa letteratura e di certa pubblicistica contemporanea; è la noia di carattere negativo, non è la noia di una sazietà di beni ma quella che deriva dal fatto che nessun bene ha più valore.

ITALO BERTONI. - Solo Chi ha l'illusione di avere una piccola competenza tecnica può misurare la difficoltà di intervenire in una relazione così disumanamente rigorosa come quella del prof. Fabro. Non posso, perciò, che chiedere dei chiarimenti in maniera forse un po' provocatoria, che è pure un modo per testimoniargli la mia riconoscenza per la sua lucida lezione.

Il prof. Fabro ha presentato una interpretazione della filosofia moderna e contemporanea in una chiave che potremmo definire volontaristica. Tutta la filosofia moderna altro non sarebbe che un processo di approfondimento, di esasperazione e quasi di consumazione volontaristica: un volontarismo che ha la sua genesi nel *cogito* cartesiano. Egli sembra dire: State attenti, non lasciatevi ingannare dalla parola! *Cogito* è un termine enormemente ambiguo: se non costretto, da un severo e rigoroso esame delle conseguenze, a far emergere le sue connotazioni più profonde, sembrerebbe l'affermazione del primato del conoscere. Invece è la matrice di tutta una interpretazione metafisica contemporanea, che si viene man mano affermando, la quale proclama la primalità del fare. Se infatti oggi si discute di una metafisica del fare, ciò è possibile solo in stretta connessione al *cogito* cartesiano. Il quale, in realtà, non è un *cogito* bensì. un *volo cogitare*.

Ora qui viene la mia prima domanda provocatoria: non le pare, professore, che questo suo modo di guardare la storia della tradizione filosofica moderna, da Cartesio in avanti, sia una prospettiva che ha preso Heidegger come punto di partenza anziché come punto di arrivo? Vorrei dire cioè che ella è arrivata a Cartesio spintavi dall'urgenza di interpretare certi esiti individuandone la matrice; ha cercato dagli effetti di risalire alle cause. È, questo, un metodo enormemente fecondo, ma può presentare seri pericoli di interpretazione storica. In altre parole, l'effetto è sempre, in qualsiasi condizione, il risultato della sua genesi, oppure certi effetti possono anche costituire, nel processo storico, qualcosa di radicalmente nuovo? Allora, se così fosse, Cartesio potrebbe essere ripensato in maniera assai diversa. Mi pare infatti che egli ci inviti a prendere consapevolezza, per esempio, di una moralità propria della ragione, cioè di una moralità della razionalità. L'impegno etico della chiarezza nella razionalità è un motivo che forse varrebbe la pena di non abbandonare. La «saggezza» cartesiana non ha nulla di astratto, anzi è tutta carica di una sua precisa e consapevole responsabilità etica e storica: sotto questo profilo mi sembra particolarmente moderna, e tale da dire ancora a noi qualche cosa di autenticamente fecondo.

La seconda domanda di chiarimento: ella ha dimostrato l'attenuarsi o addirittura l'obliterarsi del senso del peccato, del senso della colpa. Certamente. Vorrei però domandarle se, di converso, non sia opportuno mettere in rilievo che abbiamo acquistato un senso più vivo e più pregnante, più sottile perfino, della responsabilità. È cioè assolutamente vero che oggi si è perduto il senso del peccato o non è piuttosto vero che si è affievolito in noi un suo aspetto, essendosi acuita la nostra sensibilità per altri? Indubbiamente il peccato è avvertito molto meno come mancanza nei confronti di una adeguazione, ma mi pare fondamentale riconoscere, per le radicali implicazioni metafisiche ed esistenziali che esso comporta, l'emergere, per non equivoci segni, di un diverso concetto di colpa: non più inteso come rifiuto a una adeguazione, bensì come rifiuto a una responsabilità di essere, a un impegno di testimonianza. In questo senso, allora, ci muoveremmo soltanto in una diversa prospettiva del concetto di peccato, e non in una vera e totale eliminazione od obliterazione del senso della colpa. In altre parole, vorrei sottoporre all'acutezza del suo avvertimento critico la carica etica e religiosa che si esprime nel *facere veritatem* giovanneo: si viene cioè alla luce «facendo», vale a dite «testimoniando» la verità. Il senso profondo del *facere* come condizione del venire alla luce si traduce in un radicale impegno di testimonianza. Ora il rifiuto, o anche semplicemente la carenza di questo impegno di testimonianza della verità, costituisce un gravissimo peccato. Mi pare perciò che il senso della colpa non sia affatto diminuito; ha solo assunto una dimensione

dove il tema della responsabilità della testimonianza è diventato primario rispetto a quello della adeguazione. Grazie.

FABRO. - Grazie a lei, per il suo intervento veramente stimolante. Le sue due richieste sono più che più che legittime e fondate. Per la prima, sul senso preciso del *cogito*, io ho distinto, come distinguo sempre, l'atteggiamento personale dell'uomo Kant, dell'uomo Hegel, da quella che è la coerenza teoretica del principio di Kant, del principio di Hegel, del principio di Cartesio. Come ho già accennato, i grandi idealisti tedeschi sono e si dichiarano tutti volontaristi assoluti, ma Cartesio stesso (andiamo a trovare il leone nella sua tana), anche lui dice: della matematica non si può dubitare: che 2+2 faccia 4, che il quadrato costruito sull'ipotenusa sia uguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti, nessuno può dubitare; però io *voglio* dubitare di tutto. Questo dubbio assoluto è però un assurdo. Si può dubitare di una cosa perché un'altra cosa è certa, o mettere in dubbio una parte della cosa perché un'altra parte della cosa è certa... Dubitare di tutto, matematica e logica comprese, non è dubitare ma solo voler dubitare, e poiché non è alcun conoscere, è soltanto un volere, un volere che pretende autenticarsi prima dell'essere e che è perciò soltanto «volontà di conoscere» (Heidegger).

Secondo punto: il richiamo al concetto di responsabilità e al concetto connesso di colpa. È molto importante; anzi, guardi, io vado più in là di lei. Il pensiero moderno ha avuto dei sussulti, delle crisi complesse, si è gonfiato sino a fare tutta la realtà assoluta, e ha capito che tutta questa realtà non era altro che la realizzazione finita di esseri finiti; e adesso la filosofia contemporanea è filosofia della «finitezza». Filosofia della finitezza è filosofia della incommensurabilità fra la coscienza e l'ideale; questa incommensurabilità è ciò che oggi l'esistenzialismo chiama «colpa», e la filosofia contemporanea si sente in colpa di tutto. Qualsiasi colpa esige di essere superata; questo continuo superare che cade di volta in volta nel nulla è la colpa radicale, è il peccato originale. È l'interpretazione immanentistica del peccato originale: questa è la colpa, in senso strutturale; è la colpa che nessuna grazia può sanare, che nessuna redenzione può riscattate, è la colpa costitutiva della coscienza come orizzonte della finitezza ed essere nel tempo.

Quindi in questo senso si può anche capire questo concetto della responsabilità, perché non c'è più l'assoluto. Non è come chi ha scelto l'infinito, che di fronte a una scelta finita può dire: Io ho diciassette motivi per prendere questa cosa e diciassette per lasciarla! No, il solo obbligo di fronte al finito è il «*Carpe diem*», devi esistere nella situazione. Questo è il senso della responsabilità laicizzata, della morale secolare, mentre l'altra responsabilità è una responsabilità infinita anche nel finito, perché se io ho scelto l'infinito, se ho scelto Dio e Dio mediante Gesù Cristo, questa decisione in questo momento ha un valore infinito. Quindi sempre infinita responsabilità. Ma quella del finito è tragica, quella dell'infinito è liberante, ed è tutta tesa e protesa verso la speranza.

2.

SPIRITUALITA E CELIBATO

SECONDO JOHANN ADAM MÖHLER

Nella raccolta di *Scritti e saggi*, pubblicati appena a un anno dalla morte (1838) del pioniere della moderna ecclesiologia J.A. Möhler, si trova un ampio studio dal titolo: «Dilucidazione del memoriale *(Denkschrift)* per l'abolizione del celibato prescritto ai sacerdoti cattolici».[1] L'occasione dello scritto è stata il memoriale presentato da Duttlinger, Rottek e altri laici professori dell'Università di Friburgo al Granduca di Baden, al parlamento badense e all'arcivescovo di Friburgo in Brisgovia per ottenere appunto l'abolizione del celibato sacerdotale.

Möhler inizia la sua replica con la sorprendente e tagliente dichiarazione: «Il presente scritto il relatore l'ha portato a termine con infinita tristezza».[2] Una simile testimonianza su un argomento che è sempre di bruciante attualità, ma che di tempo in tempo - quasi scandendo le crisi di fondo della cristianità - accende la febbre negli spiriti, potrà dare opportuni e salutari spunti di orientamento anche all'inquietudine del nostro tempo. Ci limitiamo a tradurre e a collegare i tratti più salienti del grande prologo che espone i motivi più urgenti e profondi del celibato nell'orizzonte di una teologia pastorale - o esistenziale che dir si voglia -, la quale subito penetra nel vivo e va diritta al nocciolo del problema. Mi auguro che qualcuno, più libero e preparato di me, possa tradurre l'intera monografia, la quale, con la celebre monografia su sant'Atanasio (ammirata anche da Kierkegaard!), è fra le perle della sua incomparabile penna ed ebbe a suo tempo ampie e positive ripercussioni sul clero tedesco.[3]

È un fatto altamente confortante, osserva in apertura Möhler, che i laici facciano sentire la loro voce nelle faccende religioso-ecclesiastiche; esso è tanto più confortante se essi, mentre i preti forse sonnecchiano, con pio entusiasmo annunziano le leggi e le opere di Dio ai figli degli uomini al pari dei Profeti dell'antico Testamento. L'epoca moderna ci offre di ciò grandi esempi nella Chiesa sia cattolica sia protestante. Ma questo, se si desidera il bene della Chiesa, deve farsi in modo diverso da quello dei signori professori dell'università di Friburgo. Finalmente la Chiesa cattolica del Baden ha avuto quell'ordine sicuro lungamente e ansiosamente atteso; ci si aspettava con ragione che tutti i movimenti dovessero scaturire da un movimento che garantisse una potente, vigorosa, profonda emozione degli animi, scaturissero dal centro più intimo della vita cristiana, così da attirare tutto on po' alla volta nel suo centro in un rinnovamento di vita e di fecondità. Ci si è abbandonati alla speranza, osserva fiducioso il nostro, che qualcosa sarebbe seguito, come una nuova effusione dello Spirito Santo, il quale tutto penetra con impeto creativo ed eleva al grado superiore dell'esistenza. Ed ecco invece la delusione amara: «Ma ecco che, come una tremenda gelida brina,

---

[1] *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebene Cölibates* (si trova in: J.A. MÖHLER, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, a cura di J.J. Ign. Döllinger, due volumi, Regensburg 1839-1840, vol. I, pp. 177-267).

[2] «*Mit unendlicher Wehmuth*» (p. 177).

[3] Cfr. J.A. MÜHLER, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, a cura di St. Lösch, Monaco 1928, vol. I, p. 509. La *Denkschrift* dei professori laici apparve nel 1828. La pronta risposta del Möhler uscì su «Katholik», 1830, pp. 1 ss.: secondo L. Monastier (*J.A. Möhler, Étude sur sa vie et sur son temps*, tesi, Losanna 1897, pp. 83 s., in E. VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue*, 1815-1840, Parigi 1913, p. 489, n. 4), l'articolo di Möhler fu scritto prima del 1830.

tocca sentire che così tanti professori di Friburgo, della *Metropoli*, pensano all'abolizione del celibato *in queste* circostanze, pensano *in primo luogo* e *unicamente* a questo».[4]

Il fatto, così inatteso e increscioso, è per il Möhler la conseguenza di tutta una situazione di scadimento morale della vita degli ecclesiastici. Si dice - egli riferisce - che il clero badense sia in complesso (si daranno, speriamo, molte eccezioni) molto mondano e anticlericale (*sehr ungeistig und ungeistlich*); che sia dominato da un indirizzo molto materiale e carnale: raramente si osserva un nobile entusiasmo per il Vangelo, una penetrazione più profonda e più viva del medesimo. Anche se non ci si accorge della mancanza di ogni specie di conoscenze, osserva ancora, esse però sono quasi sempre prive di ogni slancio di vita superiore, non fecondate dai semi divini, ma rigide e morte. L'Autore protesta che non può nascondere la verità di questa faccenda. Pertanto, egli deve ricordare che l'illuminismo negativo, l'indirizzo critico unilaterale, quasi da mezzo secolo era dominante in Friburgo; egli ricorda, per parlare soltanto di alcuni settori dell'insegnamento teologico, che «...la dogmatica [dichiara di non conoscere gli attuali docenti di questa disciplina in Friburgo] era insegnata in modo puramente storico, con prove estrinseche senza una più profonda fondazione e senza spirito speculativo; che la storia della Chiesa, invece di rendere visibili agli uditori i precetti di Cristo e le opere dello Spirito Santo in un contesto superiore e, senza nuocere al pragmatismo abituale, invece di mostrare il corso interiore degli eventi, viene trattata quasi come una *histoire scandaleuse* e più di tutto si ingiuriano i Papi, i vescovi, i concili, i monaci e le disposizioni ecclesiastiche».[5] E la diagnosi continua ferma e commossa con la consapevolezza del dovere di aprire gli occhi su un'amara realtà che pare rispecchiare, in una anticipazione profetica, quella delle ansie e dei turbamenti dei nostri giorni.

Ora la diagnosi del Möhler scende più al concreto. Se infine si riflette, egli continua infatti, come da molto tempo l'attività del clero - con i suoi molti innegabili meriti - si è quasi occupata esclusivamente di pure forme e di esteriorità di tal fatta, come anche sembra che l'attività letteraria dei chierici si sia esaurita in conferenze (in sé molto utili) di pura casuistica liturgica, pastorale e morale, senza mai impegnarsi alle ultime e più profonde ragioni dell'intero cristianesimo, alle radici e ai fondamenti della fede e della vita cristiana, non sorprende che essa in sé manchi di ogni forza e non provi più alcun impulso a penetrare, con senso inquieto e vivo, in ciò che è più profondo e più alto.[6]

A questa vuotezza e aridità spirituale del clero badense hanno dato man forte, lamenta il Möhler, gli altri professori non teologi (firmatari della *Denkschrift*) chiedendo l'abolizione del celibato. E ora il grido di contestazione stupita e dolente: «Questi preti badensi, ombre di uomini vuoti di spirito e di Chiesa e già da lungo tempo svaniti nella loro interiore povertà spirituale, immersi in una vita puramente esteriore e avidi di piaceri, andavano domandando: *Chi ci darà le donne?* D'accordo con loro, i firmatari della petizione, chiedono: *Date loro le donne!* Ma credete voi che le donne possano dare ciò che esse stesse non posseggono? Si può capire che genitori saggi diano volentieri al figlio una ragazza di buona famiglia, per

---

[4] *Ivi*, p. 178 (corsivi di M.).

[5] *Ivi*, p. 178.

[6] *Ivi*, p. 179.

impedire che prenda una brutta strada: questo fa parte della condotta di questa vita terrena. «Ma per parte mia garantisco», afferma Möhler, «di non aver mai sentito o letto che per riportare a nuova vita le membra aride del corpo morale di Cristo o per ottenere teologi profondi e pieni di spirito si richieda prima di tutto di pensare a procurarsi donne o che, per qualificare tali teologi e predicatori, si metta anzitutto in evidenza che essi hanno la moglie».[7] Quando la sacra Scrittura vuole presentare Barnaba come uno dei più degni aiutanti degli Apostoli, essa lo indica come un uomo che è stato ripieno di Spirito Santo e di fede (`plh,rhj a`gi,ou pneu,matoj kai. pi,stewj`).[8] È *a questo* quindi che l'autore degli Atti degli Apostoli diede la massima importanza. Come avrebbero fatto molto meglio allora e come sarebbero stati in maggior sintonia con il Vangelo, quei professori contestatari, se essi si fossero raccolti in preghiera, come la Chiesa fa in casi simili, con animo commosso e pio, cioè cantando:

«Veni, creator spiritus,
mentes tuorum visita,
imple superna gratia
quae tu creasti pectora».

Sarebbe stata molto a proposito la sequenza di Pentecoste:

«Sine tuo numine
nihil est in homine,
nihil est innoxium.
Lava quod est sordidum,
riga quod est aridum,
sana quod est saucium.

Flecte quod est rigidum,
fove quod est frigidum,
rege quod est devium...»

Il movimento va quindi operato nella direzione opposta: «Certamente bisognerebbe anzitutto supplicare una quantità di uomini del Baden perché fossero in stretta connessione con le forze superiori, perché la loro benedizione facesse scendere a torrenti la divina grazia: uomini che fossero capaci di estendersi sopra la terra (*thohu vabohu*) con forza creativa e di poter unire in sé la profondità di Agostino,

[7] *Ivi*, p. 180.

[8] Cfr. Atti 11, 24.

l'erudizione di Girolamo, l'eloquenza di Crisostomo e la mitezza di Ilario cori il rigore dell'inflessibile Raterio da Verona».[9]

Non vi è dubbio pertanto, conclude, che i sottoscrittori della petizione per l'abolizione del celibato, che si dicono d'accordo con gran parte del clero badense - e Möhler fa alcuni nomi (Werkmeister, Huber, Weinmann...) - si mostrano solidali con gli indirizzi più ostili alla vita della Chiesa: perché non riconosce che i più violenti attacchi in Friburgo contro il celibato sono venuti dai «liberali» o «liberi pensatori»? («*Freimüthigen*»; è Möhler che mette fra virgolette.) E qui sono chiamati in causa anche i protestanti. Infatti verso il 1780 ebbero inizio, osserva da storico attento, nella Chiesa protestante in Germania gli attacchi contro le dottrine fondamentali del cristianesimo che si diffusero ovunque in proporzione del dilagare generale della superficialità. Se si allontanassero i cattolici dal rispetto inculcato fin da bambini e fortunatamente diventato misterioso verso il dogma, per fare senz'altro causa comune con i protestanti, allora sarebbe spesso visibile una ottusità spirituale, una rozza indifferenza verso i capisaldi del cristianesimo e della Chiesa cattolica; si mostrerebbe per lo meno uno spirito persecutorio contro gli istituti ecclesiastici che hanno prodotto le età antiche della fede interiore e che ora sono trattati con la più grande frivolezza. Nessuno, neppure gli autori della petizione e del memoriale per l'abolizione del celibato lo possono contestare. Con l'interiorità e vitalità dell'antica fede si è perduto necessariamente anche il senso e la capacità di comprendere e di apprezzare ciò che da essa è scaturito: così, per esempio, Werkmeister rimase fino al termine della sua vita completamente fuori della fede ecclesiastica ed è stato anche colui che ha combattuto violentemente le discipline della Chiesa. Ci sono certamente lodevoli eccezioni, ma si tratta appunto *soltanto* di eccezioni.

Chi come Thomas *Freikirch* combatte l'infallibilità della Chiesa e quindi la sua origine da Cristo così come la sua consistenza eterna; chi come lui non condivide la fede che si trova soltanto in essa la salvezza delle anime e che anche il fatto di salvarsi fuori di essa si deve soltanto alla sua esistenza; come può costui comprendere e amare un simile istituto che esige una completa dedizione alla Chiesa, una completa immolazione di se stessi per vivere per essa, per operare per essa, per impegnarsi alla sua prosperità?[10]

Per Möhler non si tratta quindi, nella fattispecie della richiesta dell'abolizione del celibato, di un episodio marginale nella vita della Chiesa tedesca e della Chiesa in generale, ma di un turbamento profondo che mostra la crisi dei princìpi e finisce con lo scuotere alla fine i fondamenti della fede e della morale. Fra questi fondamenti viene in primo luogo la dottrina della grazia per Cristo Gesù che ci ha meritato di riconciliarci con Dio, così che «noi tutto possiamo soltanto con Colui che ci dà la forza» (una dottrina fondamentale del Vangelo e della Chiesa). Quanto più invece prendono piede le eresie materialistiche e naturalistiche, tanto più questa dottrina sarà bistrattata e schernita: «Quanto allora è stato insegnato della *gratia praeveniens, concomitans*, ecc., sarà rigettato come un assurdo della Scolastica, come se invece ogni

---

[9] Möhler cit., p. 181. Möhler invita perciò questo clero svagato e mondanizzato a meditare sul sobrio e forte testo del Prefazio della liturgia quaresimale: «*(Deus) qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia*», intendendo, egli si affretta a spiegare, *il corporale ieiunium* «non solo per il mangiare e bere, ma per l'avidità di piaceri terreni e materiali in generale» (p. 181).

[10] *Ivi*, pp. 182 s.

buon volere non fosse prodotto in noi dallo Spirito divino e condotto all'azione con il suo continuo aiuto. Ecco a che cosa era ridotto l'uomo separato da Dio e abbandonato a se stesso; tutta la conoscenza era rivolta alla natura, non si sapeva più nulla della grazia. Ed eccoci al nodo della questione, per Möhler: «La natura non può vincere se stessa; essa può autodistrugersi, non riuscirà mai a dominare se stessa».[11] Fin quando allora queste idee naturalistiche – oggi tali idee si camuffano per «antropologiche»! - avranno il sopravvento nella Chiesa cattolica, si scatenerà necessariamente la lotta contro il celibato. Tutti gli scritti contro il celibato (lo può vedere chiunque, contesta Möhler) rigurgitano di siffatte idee naturalistiche. Così, per esempio, esemplifica Möhler, Trefurt[12] nel suo scritto contro il celibato è sconfinato nel materialismo con l'affermazione cioè che è impossibile resistere (lett.: «non soddisfare») all'istinto sessuale: «Per me allora, senza voler far torto a nessuno, chiunque combatte il celibato è un ostinato avversario delle verità fondamentali del cristianesimo».[13]

A questo punto Möhler passa a toccare, con pari fermezza, la solidarietà e strettissima connessione tra gli oppositori del celibato e i propagatori delle teorie antievangeliche ed antiecclesiastiche dell'epoca moderna, teorie quindi incuneatesi, ieri come oggi, nella vita della Chiesa come il più pericoloso cavallo di Troia. Ma c'è un'altra osservazione da approfondire, secondo il nostro, quella cioè che le lotte per abolire la legge ecclesiastica del celibato, dove hanno trovato via libera, hanno in fondo finito col peggiorare la situazione: «Prescindo qui», egli dichiara, «dalla stretta connessione fra i tentativi di abolire il celibato e le diverse tendenze anticristiane e il loro influsso sullo scadimento della fermezza morale: considero», egli dice, «quei tentativi soltanto in sé. A causa infatti dei ripetuti continui attacchi, che durano da circa quarant'anni, molti chierici hanno ormai perduto la primitiva serena ingenuità che è tanto indispensabile per poter essere forti ed esplicare un'azione fruttuosa; una frattura si è venuta a frapporre nell'animo prima così calmo e sereno, che distrugge ogni energia spirituale. Sbandierando sfacciatamente l'infinita difficoltà - anzi impossibilità - di osservare la legge del celibato, è spuntato il dubbio sulla propria forza; questo dubbio - una parola, come dice il teologo hegeliano Marheineke in altro contesto, con la quale fa rima soltanto il diavolo[14] - conteneva già in sé la reale impotenza. Il senso carnale, che è rimasto in ogni uomo, anche nei migliori, accresce e nutre curiosamente il dubbio; l'affermazione dell'ingiustizia della legge addormenta completamente la coscienza, e la colpa del peccare viene addossata a coloro che hanno fatto una legge così dura e crudele e vi hanno assoggettato gli uomini: che cosa manca ora per sprofondare nella più grande miseria morale?». Comunque sia, si deve ammettere, secondo Möhler, che in siffatta situazione l'uomo, che prima era così spiritualmente forte, ben presto si trova scisso nel suo intimo come avvelenato, come un fiore avvizzito, come una canna infranta, e tutta la gioia della vita, tutta la forza generativa dello spirito sono svanite, svanite per sempre. «E quale sarà», si domanda Möhler, «l'effetto di tutta questa letteratura contro il

---

[11] *Ivi*, p. 184.

[12] Nella visita all'università di Gottinga nel novembre l822, Möhler incontrò fra gli altri (per esempio Planck padre e figlio, Stäudlin...) anche un certo H.L. Trefurt che da tutto il contesto sembra il teologo che egli qui critica così aspramente; cfr. vol. I, p. 75 nota 6.

[13] «*Ein verstockter Gegner christlicher Grundwahrheiten*» (p. 184).

[14] In tedesco: *Zweifel-Teufel!*

celibato sui giovani candidati al sacerdozio i quali non più cominciano come una volta la loro vita ecclesiastica con gioiosa ingenuità, con nobile fiducia di sé e consolante sicurezza, ma con il dubbio, straziati dall'intimo dissidio e scoraggiati? Cosa si può allora aspettare ?».[15]

È questo, così Möhler riassume il grande suo prologo esistenziale, il vero nodo della questione, cioè la connessione profonda e la solidarietà intima che nella vita della Chiesa ha l'osservanza del celibato con le verità fondamentali del dogma e della morale, con la determinazione dell'autentica missione del sacerdote e con la efficacia della sua azione per la formazione delle anime. L'abolizione del celibato renderebbe completamente incomprensibile la storia della Chiesa, anzi essa si mostrerebbe con un'immagine completamente capovolta: fraintendimento del Vangelo e concezione distorta della Chiesa e della sua storia sono sempre strettamente connessi fra loto.

Dopo queste veementi e commoventi dichiarazioni, l'insigne maestro, splendore della teologia cattolica tedesca dell'Ottocento, passa alla confutazione esplicita degli argomenti, portati nella *Denkschrift* dagli anticelibatari, che divide in tre parti: la prima offre la storia (sotto l'aspetto biblico ed ecclesiastico) del celibato, la seconda considera gli svantaggi e vantaggi di questa istituzione e infine la terza esamina i princìpi del diritto pubblico ed ecclesiastico in materia.[16] E in questo nostro tempo post-conciliare in cui molti cristiani sembrano in bilico e sembrano allontanarsi sempre più dalla sintesi dinamica fra il principio della libertà (cristiana) e il principio dell'autorità ecclesiastica, dell'accettazione dei dogmi definiti e dell'ossequio all'autorità stabilita, possiamo dire che anche su questo punto Möhler ha precorso i tempi, descrivendo le stesse *angustiae temporum* in cui oggi geme la Chiesa nell'impegno generoso di portare il suo messaggio di salvezza all'uomo moderno. L'obiezione più generale e ricorrente dappertutto contro il celibato dei sacerdoti cattolici è che esso è una legge coattiva la quale decreta la più dura restrizione della libertà personale: come potrebbe la Chiesa credersi autorizzata a costringere così tanti uomini in un unico stato, a rinunziare al matrimonio? I diritti divini e umani glielo contestano. È questo modo di presentare la questione che Möhler invece subito contesta, una questione perciò che va posta in questi termini: «Ha la Chiesa il diritto di concedere l'ordinazione sacerdotale soltanto a coloro il cui spirito è già unto con la più alta consacrazione, nei quali si dispiegano i fiori più belli e più puri, i quali totalmente e senza divisione vivono per il Signore come si esprime l'Apostolo, ossia coloro i quali - se vogliamo ancora indicarlo con una parola del medesimo Apostolo - hanno conservato il dono della verginità?».

Dall'interno di questa luminosa interrogazione, che contiene la posizione e ferma rivendicazione del celibato - *coûté ce qui coûté* - Möhler illustra le principali attività del sacerdote come padre, pastore e maestro delle anime: l'esposizione ricca e penetrante nulla ha perduto, dopo più di un secolo, della sua affascinante attualità che i nostri fautori o dubitatori post-conciliari dell'abolizione del celibato farebbero bene a meditare. Möhler non ciondola, come sembra fare qualche grosso calibro della teologia contemporanea, sulle posizioni ambigue: «...oggi certo, forse... il celibato sta bene - ma domani forse, chi sa... toccherà comunque decidere al popolo di Dio!». Egli è stato sempre fermo sulla posizione di principio,

---

[15] *Ivi*, pp. 185 s.

[16] *Ivi*, pp. 187 ss.

sul vertice della dignità dello spirito nella dedizione totale al sacerdozio di Cristo per la Chiesa dei martiri e dei santi.[17] Cogliamo, fra le altre, anche la seguente osservazione: il vero spirito scientifico, lo studio profondo della filosofia, della storia e della teologia, al quale sia la rozzezza sia l'incredulità sono egualmente infauste, si diffonderanno sempre più tra il clero, mentre la luce della fede penetrerà tutte le occupazioni dello spirito: è proprio questo il clero che il celibato e l'ideale sacerdotale della Chiesa esigono.[18] E cita l'espressione del poeta (Goethe?): «Tu assomigli allo spirito, che tu comprendi», un'espressione il cui «pendant» è per Möhler: «Tu fraintenderai in eterno lo spirito al quale tu stesso non assomigli».[19] La difesa del celibato è così la stessa rivendicazione del primato dello spirito nella vita della Chiesa e nell'intera prospettiva della pastorale cattolica.

Una difesa quindi - questa del Möhler - appassionata e pacata, appenata e gioiosa, ferma e luminosa della perla del sacerdozio cattolico e dell'amore continuo della sua vita: una difesa valida ieri come oggi. Soprattutto oggi.

3.

ECCELLENZA DEL CELIBATO SECONDO SÖREN KIERKEGAARD

Qui conviene allegare la testimonianza dello scrittore religioso più tormentato e profondo del secolo scorso, Sören Kierkegaard, il quale, specialmente nei *Diari* della maturità, ha fatto la diagnosi più cruda e realista della decadenza religiosa del cristianesimo nel mondo moderno.[1] A suo avviso il pastore, nel protestantesimo con moglie e figli, è il primo responsabile della degenerazione del cristianesimo, perché da una parte si trova legato al governo da cui dipende per la prebenda (*Levebröd*) e dall'altra parte è solidale

[17] L'amico Reithmayr nella biografia premessa alla ed. 5 postuma del suo *opus maximum* che è la *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz-Vienna 1838) ci informa che il presente studio del Möhler sul celibato ha un'intima connessione con la sua vocazione clericale e la profondità di vita sacerdotale: «Il suo ingresso nello stato clericale coincise con un momento (*Zeitpunkt*) quando, sia tra il clero della sua patria, sia dello Stato confinante, si risveglio una animosità anticristiana la quale poté diventare altrettanto spiacevole in se stessa quanto deplorevole nei suoi effetti - gli attacchi contro il celibato ecclesiastico. Möhler era appena diventato chierico quando, come è stato riferito da sicura fonte, egli prevenne lo scoppio di una simile confusione tra un numero non piccolo di giovani clerici» (p. XXX). Sembra, a quanto riferiva (in data 1 agosto 1826) il Decano della Facoltà teologica dell'Università di Friburgo, che sia stata anche questa la causa per cui nel 1826 Möhler rifiutò la chiamata alla cattedra di teologia in quell'Università: «...*Möhlerum animo esse a nobis alienum, qui (jam) audisset Universitatem nostram agitari factionibus et mutuis simultatibus discerpi, in qua rerum perturbatione vivere tranquille difficile sit*» (JA MÖHLEr, *Aktenstücke*… cit., p. 148).

[18] *Ivi*, p. 244.

[19] *Ivi*, p. 248.

[1] Le citazioni rimandano ai numeri della già citata trad. it. del *Diario.*

con la «cristianità stabilita» che si è adagiata al mondo, ingolfata negli interessi di questa vita: perciò il pastore non è colui che si trova allo sbaraglio, in alto mare (n. 1903),[2] nell'impegno assoluto per l'Assoluto.

Essere e fare il pastore è diventato allora nel protestantesimo una semplice sistemazione economica (*Naeringsvej*) per vivere nel cantuccio di un presbiterio al sicuro dai rischi della vita. Perciò i pastori sono incapaci della vera religiosità (n. 893); vivono come una *élite*, isolati dal popolo (n. 1519), ed escludono i poveretti dalle consolazioni del cristianesimo (n. 1971); non sono più i padri spirituali delle anime (n. 2055), ma predicano «oggettivamente» il cristianesimo (n. 2849), vivendo per proprio conto nell'eudemonisino (n. 2931), ingolfati nelle faccende di famiglia e nelle cose del mondo. Questa è la più grande distanza possibile dal cristianesimo (n. 2686). Nell'ultima polemica scatenata nel 1855 contro Mynster, che era il capo e simbolo della cristianità stabilita, Kierkegaard tacciò i pastori di «cannibali» (n. 3312), «animali» (n. 3316)..., che impediscono agli altri di entrare nel Regno dei cieli (n. 3173).

A suo avviso, il pastore nel protestantesimo è uno «spostato», l'esistenza del pastore è dal punto di vista cristiano una cosa fuori posto: «Questo non lo intendo soltanto nel senso che tutta la sua vita non si può dire davvero una imitazione di Cristo. No, io ho di mira specialmente il fatto che egli è un impiegato governativo. Quale controsenso allora il predicare un regno che "non è di questo mondo" e che a nessun costo vuole essere di questo mondo?! (Gv. 18, 26). E il fatto che egli sia impiegato governativo è causa di una confusione così fondamentale e influisce così profondamente» (n. 3296). E nel testo seguente il pastore è indicato come «il più infelice di tutti gli esseri», malgrado l'opinione comune in contrario: «Spesso si sente dire che essere pastore, specialmente pastore di campagna, deve essere la più piacevole delle esistenze. D'altra parte si sente spesso questo grido: che i pastori sono gli uomini più irreligiosi, ipocriti, ecc.: dunque, allora, i più infelici. Il mio parere è che quello che noi intendiamo per pastore è il più infelice di tutti gli esseri. Perché, che cosa è un pastore? Un pastore è un uomo, completamente alla stregua di tutti noi bravi uomini (ma neanche di più), il quale ora, per essersi obbligato con giuramento a un ideale così alto come è il nuovo Testamento, mette tutta la sua vita nella autocontraddizione più penosa; egli porta cioè per tutta la vita una coscienza gravata, non di qualcosa di passato ma di una realtà presente e continua, dalla quale neppure la morte lo può liberare e che egli poi alla morte prende con sé per la resa dei conti» (n. 3297). Poco prima infatti aveva accusato i pastori di essere i responsabili del quietismo pratico e della rinuncia alla imitazione di Cristo nella cristianità, «...dove tutti sono cristiani, dove esistono mille pastori giurati dai quali, al massimo per tre quarti d'ora la domenica, i fedeli imparano che il cristianesimo è rinuncia alle cose terrene» (n. 3295).

Di qui procede anche il giudizio drastico di Kierkegaard su Lutero e sul suo matrimonio, che alle volte egli blandamente interpreta come una protesta contro le esagerazioni dell'ascesi monastica e che perciò approva come «atto di risveglio» e come gesto simbolico di sfida all'ordine stabilito (n. 2601), ma poi e più spesso lo accusa come responsabile della confusione in cui la Riforma ha precipitato l'uomo. Lutero infatti

---

[2] In questa diagnosi pessimistica del clero danese concordava, benché avesse rifiutato di riconoscere in pubblico il buon diritto della critica di Kierkegaard, lo stesso vescovo Mynster, come ora si può rilevare dagli Atti delle sue visite pastorali, recentemente pubblicati: *J.P. Minster Visitatsböger 1835-1853,* a cura di B. Kornerup, Copenaghen 1937, due volumi. Cfr. a questo proposito il nostro studio: *L'attività oratoria, dottrinale e pastorale di un vescovo luterano dell'Ottocento: J.P. Mynster*, in corso di pubblicazione.

ha ridotto il cristianesimo a eudemonismo, rifiutando l'imitazione di Cristo e combattendo il concetto di verginità (n. 2914), e così ha riportato il cristianesimo al giudaismo (n. 3102). Lutero neppure capisce quello che poteva essere il significato del suo gesto: «Invece di questo, Lutero si mette a capo di tutto quel brulicame di uomini prolifici, di questi stalloni i quali, fidandosi di Lutero, credono che faccia parte del vero cristianesimo lo sposarsi» (n. 2932).

Non sorprende allora che alla fine il giudizio di Kierkegaard su Lutero e sulla «svolta antropologica», da lui prodotta nel protestantesimo diventi nettamente negativo e quello sul cattolicesimo invece nettamente positivo. Egli infatti fa l'elogio del clero celibe e del cattolicesimo, che esige dai suoi preti il celibato come garanzia dell'autenticità della loro missione e della trascendenza e libertà del cristianesimo. Il celibato infatti costituisce l'ideale nella vita dello spirito ed è necessario nei punti critici per la storia del genere umano (n. 1105), specialmente quando si tratta di far riaccettare il cristianesimo (n. 1534). Quando il non sposarsi sarà inteso in senso giusto, la religione avrà sempre bisogno di uomini celibi, specialmente ai nostri tempi, e questo spinge Kierkegaard ad auspicare nientemeno il ristabilimento degli antichi Ordini religiosi «...per avere ancora dei preti, ossia uomini che attendano unicamente alla predicazione» (n. 1638). E a questo punto, poiché a Kierkegaard non faceva certamente difetto la logica, egli si appella direttamente al cattolicesimo, il quale «...vide giustamente che conveniva che il clero appartenesse il meno possibile a questo mondo. Per questo favorì il celibato, la povertà, l'ascesi, ecc. Questo è perfettamente giusto, fatto apposta per levare al medio [cioè l'intermediario fra l'uomo e Dio] l'egoismo». Ed ecco allora, conclude, perché «... noi protestanti abbiamo un clero completamente mondanizzato: funzionari, persone di rango, uomini con moglie e bambini, schiavi come mai nessun altro di tutte le chiacchiere della mondanità» (n. 3084). Di qui anche il grido di risveglio: «Indietro al chiostro, da cui evase Lutero!» (nn. 2885, 2917), e il riconoscimento che «il chiostro era assai meglio della cristianità attuale» (n. 2819) e che il cattolicesimo ha sempre qualche cristiano «in carattere» (n. 2867).

Ecco perché Kierkegaard denunzia alla fine che il mondo ha vinto in Lutero in quanto si è assunto il programma di «rendere la vita più facile» e di «togliere i pesi» (n. 1737). Che cosa ha fatto in sostanza il protestantesimo, abolendo il chiostro, se non buttarsi in braccio alla mondanità e alla politica (nn. 1596, 2948)? Mentre i cattolici pregano la Vergine madre di Dio (n. 93), il protestantesimo non ha forse messo sul trono la donna terrena (n. 2889)? E non ha abolito la canonizzazione cattolica degli asceti e dei martiri per canonizzare i titolari della corporazione dei filistei (n. 2367)? In sostanza, il protestantesimo ha ribassato sull'esigenza cristiana e non mostra più che il cristianesimo è l'assoluto (n. 2973) e il «paradosso» che dà scandalo (n. 2975): perciò il protestantesimo, è eudemonismo dal principio alla fine eliminando l'ascesi, il celibato, il martirio (n. 2932). E si è giunti al punto, osserva amaramente Kierkegaard con uno stile degno di san Pier Damiani, che nel protestantesimo la religiosità si identifica con la propagazione della specie, con il matrimonio (n. 3186). Lutero pretendeva che era impossibile vivere casti fuori del matrimonio ma perché? perché gli uomini erano diventati così dissoluti e sensuali. Ma la Riforma diventa allora una cosa curiosa, specialmente quando si deve strombazzare ai quattro venti il gran progresso cristiano che si dice essa sia. Essa invece si rivela sempre più una concessione fatta alla libidine o alla sensualità. Non stupisce allora che nel protestantesimo si sia giunti al punto di considerare l'uomo celibe come un oggetto di ridicolo, alla

stregua di uno stivale spaiato, cioè qualcosa che sbaglia la stia destinazione quando non è abbinato a un altro (n. 3226). Ecco perché la dottrina di Lutero non è la dottrina di Cristo: Lutero ha alterato il cristianesimo alterando la dottrina del martirio e combattendo la verginità (n. 2914).

Tutto questo significa per Kierkegaard che il celibato dà il criterio assoluto, quando sia - come deve essere secondo l'ascetica cristiana - proposito di purificazione dello spirito da ogni aderenza al mondo, segno della trascendenza esistenziale del cristianesimo (n. 3227). E nota in margine: «Tutti quelli che in verità hanno insegnato gli ideali, hanno anche elogiato il celibato. Sposarsi è rendere il proprio rapporto all'ideale così difficile, che ordinariamente equivale all'abbandono dell'ideale» (n. 3241). E i testi si potrebbero ancora moltiplicare facilmente. Essi costituiscono un esempio unico e singolare forse in tutto il cristianesimo dell'Ottocento, in un'epoca in cui nella stessa Germania cattolica fermentavano aspri movimenti contro il celibato.[3]

Certamente a questo approfondimento singolare e beatificante della capacità elevante del celibato molto contribuì il suo rapporto con Regina, ma soprattutto le sue letture della letteratura cristiana antica e dei Padri sia apostolici sia posteriori, in particolare sant'Agostino, le cui opere figurano nella sua biblioteca. Un ampio testo del 1854-1855, che porta il titolo *Celibato*, svolge il pensiero che «Dio vuole il celibato, perché vuole essere amato», così che «ogni volta che si attua il celibato per amore di Dio, ci si conforma al pensiero di Dio». E conclude: «Mi viene quasi da rabbrividire quando penso a quanto avanti mi sono trovato su questa via, e come in modo quasi miracoloso sono stato fermato e spinto indietro allo stato celibe: come anche, comprendendo me stesso, ma comprendendomi come un'eccezione, ho saputo nascondere il mio segreto per i contemporanei, finché ora dopo tanto cammino vedo come la Provvidenza ancora mi ha assistito e vuole ottenere da tutto questo qualche risultato concreto. Infinita maestà, anche se Tu non fossi amore, anche se Tu fossi fredda nella tua infinita maestosità, io però non potrei fare a meno di amarti, ho bisogno di qualcosa di maestoso per amare. Quello di cui altri si sono lamentati, cioè di non aver trovato l'amore in questo mondo, sentendo perciò il bisogno di amare Te, perché Tu sei l'amore (ciò che io concedo in pieno), vorrei proclamarlo anche nei riguardi del maestoso. C'era e c'è nell'anima mia un bisogno della maestà, di una maestà che mai mi sentirò stanco o tediato di adorare» (n. 3189). Quindi «...il cristianesimo tiene fermo per il celibato, e io non farò come Lutero (me ne guarderò bene!), non dirò come lui che sembra che Paolo non vada d'accordo con Cristo. Non dirò: Cristo sia messo in disparte; è Paolo l'uomo che ci vuole!» (n. 3193). Anche questa sua crescente e fiammante apologia del celibato rivela la sua tendenza cattolicizzante,[4] come oggi i ritorni di fiamma e le parte condiscendenze al sacerdozio uxorato che serpeggiano nella Chiesa

---

[3] Contro di essi insorse il grande spirito di J.A. MÖHLER, ben conosciuto da Kierkegaard, nello scritto che abbiamo presentato nel capitolo precedente.

[4] Geismar (*op. cit*., spec. pp. 585 ss,) sembra collegare questa difesa del celibato alla lettura di Schopenhauer. In realtà le due posizioni hanno fondamenti profondamente diversi: nell'ateo e anticristiano Schopenhauer è il pessimismo, in Kierkegaard è l'elevatezza dell'ideale cristiano secondo l'esempio di Cristo e dei Santi a esigere il celibato. Inoltre si può osservare che Kierkegaard si accosta a Schopenhauer soltanto nell'ultimo scorcio della vita, tra il 1854 e 1855.

rivelano l'allentamento crescente e preoccupante della tensione esistenziale per la donazione infinita dell'anima nel suo impeto di ascesa al suo Dio.

4.

ATTUALITA E CRISI DEL CELIBATO NEL MONDO CONTEMPORANEO

A un secolo di distanza dalla crisi del celibato a opera dell'illuminismo culturale dell'Ottocento, giudicata e condannata dal grande Möhler, ci viene ancora dalla Germania la difesa teologica del celibato e la diagnosi scientifica della sua crisi provocata da una società edonistica e da una cultura antropologica di cui si è fatta succube la nuova teologia e resa cedevole qualche parte della stessa gerarchia. L'analisi del grave fenomeno è sia esistenziale sia teologica.[1]

La crisi del celibato nella Chiesa contemporanea è un fatto indiscutibile di cui si è impadronita spesso anche la stampa laica e che ricorre di frequente nella cronaca dei giornali e dei settimanali. Leggiamo, scrive il May, di preti che depongono il loro ufficio e abbandonano la loro comunità. Si organizzano votazioni sul celibato. È sorto un regolare movimento anticelibato che chiede la soppressione della legge del celibato. Soprattutto in Olanda la situazione è molto avanzata. Qual è il significato del fenomeno? Secondo il May, non si tratta affatto di una faccenda (*Angelegenheit*) intellettuale; esso non sorge per una fondazione insufficiente della legge del celibato. Coloro che trovano insufficiente la legge del celibato sono di regola gli stessi che spesso agiscono per impulsi irrazionali e si lasciano condurre dalle tendenze. La fondazione del celibato è completamente (*vollauf*) sufficiente per coloro che sono pronti e disposti al sacrificio. Chi non vuole, non trova alcun sufficiente fondamento né nella *Humanae vitae* né nella *Sacerdotii caelibatus.* La presente crisi del celibato ha varie radici, alcune nella chiesa e altre fuori della Chiesa: ecco le principali.

a) *Contestazione dei valori*. Il primo dato di fatto della situazione è che valori elevati ed esigenti sono sempre più combattuti e semplici, di poco prezzo. I nemici del celibato l'hanno sempre ammesso, fuori e dentro la Chiesa. Dentro la Chiesa certamente di solito non osano uscire allo sbaraglio. Essi vengono allo scoperto solo quando l'autorità dei Pastori si indebolisce e lo spirito del tempo (*Zeitgeist*) viene loro in aiuto. Anche all'inizio del secolo diciannovesimo, ricorda il May, ci fu la bufera anticelibato, specialmente nel Baden e nel Würtemberg. Gli avversari del celibato nel clero erano i seguaci di una teologia illuministica. I suoi promotori (*Förderer*) erano liberali protestanti.

b) Insicurezza nella fede. La prima causa della crisi del celibato è l'insicurezza della fede che ha colpito oggi una vasta zona di clero e popolo. Essa si alimenta di posizioni non cattoliche in parte radicalmente incredule di certi teologi rinomati la cui diffusione è realizzata da un esercito molto attivo di operatori di pubblicità. La campagna di denigrazione del sacerdozio da parte di certi teologi ha tolto a molti preti la coscienza della dignità e del valore del sacerdozio. Se il sacerdozio, come affermano falsamente

---

[1] Seguo e riassumo lo studio di G. MAY, *Zölibat und Zölibatskrise*, estratto da «Das Zeichen», Limburg 1969, p. 16. Cfr. anche *Bemerkungen zu der Priesterfrage in der Gegenwart*, in «Theologisches», febbraio 1973, col 736 ss.

questi teologi, è una vocazione come qualsiasi altra, allora in realtà non si vede perché non si debba «cambiare» quando a qualcuno questo «giogo» più non piace. Quando l'assolutezza della fede cattolica più non sta salda, non ci sarà più un numero notevole di uomini e donne a fare il sacrificio che li eleva essenzialmente al di sopra della misura ordinaria nelle altre denominazioni cristiane. Il grande sacrificio della vita celibataria sta o cade con il carattere della Chiesa cattolica come l'unica vera Chiesa di Gesù Cristo. Più si alimenta l'apparenza (con un concetto di ecumenismo indiscriminato) che le confessioni non cattoliche stiano più o meno alla pari con la Chiesa cattolica, più diventerà incomprensibile perché si debba esigere dal prete un sacrificio che quelle non conoscono. Il prete cattolico può e vuole sacrificarsi - e la completa astensione sessuale è sacrificio - soltanto per una causa assoluta. Né per una cristeità generica né per una Chiesa che è equiparata alle altre comunità religiose si troveranno uomini che fanno il sacrificio.

La distruzione della fede oggettiva (del contenuto della fede) trascina la fede soggettiva nel compromesso. L'appello per la soppressione del celibato nasce dalla mancanza di fede nella potenza della grazia. Non si ha più fiducia nella grazia di Dio che può dare il volere e il realizzare.

c) *Trascuratezza della preghiera.* Un'altra causa delle proteste contro il celibato è la trascuratezza della preghiera. La Chiesa ha ridotto notevolmente la recita del Breviario per il clero, probabilmente per l'eccesso di lavoro dei preti in cura d'anime. Io dubito della consistenza di questa motivazione. In base alla mia esperienza e osservazione ognuno trova il tempo per fare tutto ciò che vuole. La riduzione della doverosa recita del Breviario non ha avuto come effetto che il Breviario sia recitato con maggiore devozione o che la parte tolta venga sostituita con altre preghiere. Al contrario, il Breviario ridotto oggi è recitato alla stregua del Breviario intero di dieci anni fa.

Uguale trascuratezza si osserva nelle altre preghiere. La recita del rosario è da molti disprezzata e resa spregevole dai predicatori. La meditazione è a mal partito. La visita del Santissimo Sacramento è in ribasso. La devozione alla Madonna è in molti ormai spenta. La confessione frequente, prescritta dalla Chiesa, è da non pochi sottovalutata. Con un simile regresso di vita spirituale è ovvio che il voto della vita verginale sia in crisi e la carne si ribelli. La caduta del celibato coincide anche con la decadenza degli Esercizi spirituali.

d) *Incomprensione per l'autoabnegazione.* Viene a mancare inoltre la comprensione per l'ascesi. Dominio di sé, moderazione, rinunzia sono termini, così sembra, scomparsi dal vocabolario dei progressisti. Ci si vuol scapricciare, godere la vita, il più presto possibile, il più frequentemente possibile, il più a lungo possibile. La rinunzia e l'astinenza sono prese in giro, la castità verginale e la purezza di coscienza sono deprezzate. La generale sessualizzazione della vita spinge i troppi giovani a esperienze erotiche precoci e sbarra loro quindi la via al sacerdozio. La storia ci insegna de la dissoluzione del matrimonio e la corruzione dei costumi portano spesso in molti modi al disprezzo del celibato. Un siffatto clima non è per nulla favorevole all'invito per la completa astinenza sessuale. Chi lo accetta, deve imporsi contro preconcetti, opposizioni, diffamazioni.

A questo aggiungi che l'astinenza dall'attività sessuale non può stare isolata. Essa deve piuttosto essere inglobata in una condotta che sia pronta alla rinuncia anche in altri campi. Non ci si può del resto permettere tutto, quando per amore di Dio e dei fratelli si è rinunziato al matrimonio.

La volontà di condurre una vita sufficiente e di astenersi dai vizi è completamente in ribasso. Accenniamo a un punto soltanto. Famiglie numerose e aumento delle vocazioni si corrispondono. Dove c'è la volontà di vivere il matrimonio secondo le leggi di Dio e di avere una famiglia numerosa, ci sono anche a sufficienza giovani e ragazze che mostrano la forza di offrire un libero celibato per amore di Dio. Ma la gioia delle famiglie numerose è diminuita negli ultimi anni in modo spaventoso. Se scompare lo spirito di sacrificio nelle famiglie, esso mancherà di regola anche nei figli. Il sacrificio del celibato sembra a essi troppo pesante. Si portano ragioni apparenti per nascondere il timore del sacrificio. Infatti non si osa confessare a se stessi e agli altri la propria debolezza. Il crescente timore di avere una famiglia numerosa, di cui è responsabile in parte la teologia progressista che fa propaganda dei metodi contraccettivi contro natura, renderà sempre più raro il caso che una sorella zitella prenda cura della casa del fratello sacerdote.

e) *L'attività del movimento anticelibatario.* La crisi del celibato ha in parte notevole la sua causa nella messa in discussione del medesimo da parte dei teologi progressisti. I suoi patroni sono noti. Basta ricordare i nomi di Küng e Böckle. Il movimento anticelibatario possiede i più calorosi banditori fra quei teologi che da molto tempo si disinteressano della cura d'anime e godono di eccellenti condizioni economiche. La vita borghese e il darsi alle teorie non sono favorevoli ai doni di Dio. La cosiddetta discussione aperta degli avversari del celibato toglie a molti preti la gioia e la sicurezza del loro stato e pertanto la forza di restare fedeli alla loro obbligazione. Ciò che prima si faceva senza discutere, oggi è diventato discutibile soprattutto perché a causa del dominio monopolistico del progressismo nei mezzi della pubblicistica cattolica e dell'appoggio che questo indirizzo trova nella stampa liberale, la voce della Chiesa, soprattutto del suo supremo Pastore e dei teologi fedeli, non si fa sentire che debolmente.

Da certi gruppi presbiterali è stata allestita una cosiddetta consultazione o per dir meglio una votazione sul celibato. Questa consultazione di preti sul celibato non serve primariamente allo scopo di inquisire in base al numero su un'opinione finora sconosciuta. La consultazione provocherà oppure aumenterà l'inquietudine e l'insicurezza nel clero, convincerà il popolo fedele della superfluità del celibato, in generale eserciterà dal basso una pressione sui pastori per costringere questi a sopprimere la pesante legge, i quali a loro volta dovranno influire sul Papa.

Quanto questo calcolo sia esatto e quanto sia efficace questa tattica, lo mostra l'esempio dell'Olanda. L'attività ininterrotta di circoli relativamente piccoli ma influenti di teologi e pubblicisti ha spinto i vescovi olandesi, il card. Alfrink in testa, a fare propria e a impegnarsi per la causa degli avversari del celibato per presentarla al Santo Padre nel secondo Sinodo dei vescovi nell'autunno del 1969. Va rilevato che questo accade appena a due anni di distanza dalla pubblicazione dell'enciclica di Paolo VI sul celibato e dopo che il Santo Padre molte volte aveva fatto capire direttamente o mediante interpreti autorizzati che una mutazione (cioè l'abolizione) della legge del celibato è fuori questione. Di qui si vede che le parole e le decisioni del Papa hanno nei circoli progressisti e modernisti poco o nessun valore. Il Santo Padre può insegnare ciò che vuole, questi circoli sono sempre insoddisfatti, dicono che questa non è l'ultima parola del Papa o che il Papa non ha buoni consiglieri o non ha una giusta teologia. Si ha l'impressione che il Santo Padre non possa più afferrare queste persone con le parole ma soltanto con atti, cioè con provvedimenti disciplinari.

Le votazioni su leggi ecclesiastiche riposano in ultima istanza sopra il malinteso che la struttura della Chiesa sia democratica. Nella Chiesa il potere non procede dal popolo. I pastori della Chiesa lo ricevono direttamente da Dio oppure dai pastori superiori. Una legislazione mediante referendum o plebiscito è nella Chiesa per diritto divino impossibile.

Ciò che il singolo o anche molti singoli pensano di una legge (difficile) è irrilevante, e non c'è bisogno di ricorrere alla distribuzione e richiesta di questionari. La tendenza alla facilitazione e alla comodità è fin troppo nota e non c'è bisogno di pubblicizzarla. Un valore superiore è sempre di più difficile comprensione e attuazione di un valore più basso. Non ci si deve pertanto aspettare che il signor Qualcuno possa essere guadagnato al celibato la cui anima è la verginità consacrata a Dio. Una concezione semplicistica e a buon prezzo ha sempre più probabilità di essere accolta dalla massa di una elevata e complicata. Un'appropriata agitazione contro tutto ciò che è difficile nel campo del mistero soprannaturale e insieme pratico produce una vasta impressione. La Chiesa ha fato spesso simili esperienze, per esempio nel secolo sedicesimo. Ma si è anche sempre visto che siffatti movimenti fanno deviare i loro sostenitori e abbattono valori la cui distruzione non era stata prospettata e tuttavia ora non può essere più impedita.

Carisma e legge del celibato.

1. *Il carisma*. Uno degli argomenti principali degli avversari del celibato consiste nel l'affermazione che la Chiesa non può legare il celibato al sacerdozio con una legge.

A questo si deve rispondere: è esatto che c'è un celibato che è un particolare dono della grazia di Dio. Che l'astinenza (sessuale) sia un dono della grazia di Dio è un pensiero ellenistico ed ellenistico-giudaico che è stato accolto dall'apostolo Paolo (1 Cor. 7, 7). Soltanto bisogna chiarire l'essenza e i limiti di questo dono di grazia.

Il carisma consiste in questo, che esso opera, in colui che non gli pone ostacolo, una particolare disposizione e tendenza per la vita celibe. In nessun modo il carisma costringe al celibato né ci dispensa dalla decisione per esso; il carismatico non è meno capace e disposto a entrare nel matrimonio di un altro. Secondo san Paolo, questo carisma, precisa May, è aperto a tutti, e ognuno lo può ottenere: del resto il celibato si può osservare anche senza uno speciale carisma, e ogni uomo, in certe circostanze, lo deve osservare. La Chiesa ora mette insieme - come presupposto del conferimento degli Ordini maggiori - il carisma del celibato con la volontà di osservare la completa astinenza sessuale. La condotta della Chiesa in questo è ovvia: essa stabilisce le esigenze proprie di coloro che esercitano i ministeri. Chi vuole diventate sacerdote, deve fra l'altro assumere su di sé la legge della completa astinenza sessuale. Tre volte egli assicura sotto giuramento di conoscere questo dovere e lo afferma liberamente. Come in queste circostanze si possa parlare di una «costrizione» (*Zwang*), è incomprensibile. Nessuno è costretto, anzi nessuno può essere costretto a diventare prete.

Del resto, l'osservanza del celibato e dell'astinenza sessuale completa non è necessariamente legata al carisma e vale anche quando più non si possiede il carisma, anzi, in certe circostanze vale per tutti,

sposati o non sposati: gli uomini innumerevoli che contraggono matrimonio devono, per legge divina, astenersi prima del matrimonio da ogni attività sessuale, abbiano o non abbiano il carisma.

Hanno il dovere di osservare la castità perfetta i milioni di uomini i quali, malgrado la loro grande aspirazione, non giungono al matrimonio, anche se per questa rinuncia non dispongono di alcun carisma.

Il dovere della completa astinenza sessuale vale per quanti, a causa di difetti fisici, non possono aspirare alla via del matrimonio e questo anche se non hanno il carisma del celibato. Devono osservare la completa astinenza sessuale i milioni di vedovi e vedove, di abbandonati e separati, il cui godimento del matrimonio è stato interrotto. Il dovere della completa astinenza sessuale vale anche per gli uomini sposati la cui moglie sia ammalata o che non intendono mettere al mondo altri figli quando non possono provvedere con il metodo dell'astinenza periodica. Questo dovere vale infine per tutti i prigionieri, di guerra o civili, per il tempo che devono vivere separati dalle loro mogli: nessuno di costoro afferma di sentire un carisma.

Di fronte a questi casi, considerando gli innumerevoli uomini di tutti gli stati ed età, preparati o impreparati, la legge del celibato della Chiesa opera in proporzione in modo inoffensivo. Essa abbraccia una percentuale molto ristretta di uomini scelti, colti e dotati. Essi hanno a disposizione aiuti naturali e soprannaturali. Sono stati interrogati e hanno risposto con un sì. La rinuncia all'amore sessuale non è il sacrificio più duro che possa essere richiesto a un uomo. Dal medico e dal poliziotto si esige che essi impegnino a servizio della loro missione non solo le loro forze, ma in caso di necessità anche la salute e la vita. Sì, da ogni uomo sano e, come si è visto nella seconda guerra mondiale, anche da molte donne, ci si aspetta che siano pronti a difendere la loro patria anche mettendo a repentaglio la propria vita. Queste esigenze non vengono da leggi umane, ma in ultima istanza da precetti divini. Di fronte a un simile dovere di eroismo è veramente vergognoso soltanto pensare di ribassare le esigenze dei sacerdoti cattolici. Sarebbe una faccenda spregevole.

2. *La legge.* Dagli avversari odierni del celibato viene richiesta l'abolizione della legge con diverse ragioni. Questa richiesta va decisamente respinta. La completa astinenza sessuale di un notevole numero di persone è prescritta per legge. L'uomo così com'è, non come deve o può essere, ha bisogno della legge e propriamente per due ragioni.

Anzitutto, la obbligazione giuridica del celibato significa la codificazione ministeriale dell'alta stima che la Chiesa ha del celibato per amore di Cristo e la spiegazione ministeriale della connessione indispensabile tra sacerdozio e celibato. Senza la legge sarebbe per i fedeli e i preti mediocri a lungo andare difficile conoscere che il celibato ha nella Chiesa di Dio il rango e il significato che gli competono secondo la volontà di Cristo e la dottrina della Chiesa. E sarebbe più difficile scegliere questa forma di vita se l'invito a essa, che la legge significa, venisse a mancare. La legge aiuta agli uomini, inclinati alle cose comode e facili, a prendere decisioni generose; essa li libera dalle forze che nel proprio intimo e nell'ambiente li trascinano alle cose mediocri e insignificanti.

In secondo luogo la legge, per la sua dura chiarezza e irrevocabilità, non con le debolezze di oggi, è diventata l'ultima diga (*Halt*), per innumerevoli preti nelle ore di stanchezza, di svogliatezza e di tentazione. Esistono situazioni nelle quali gli splendori della vocazione, la dignità del servizio e la gioia in Dio sembrano

non dire nulla al prete uomo, situazioni nelle qual tutte le luci sono spente e si sperimenta soltanto il peso della solitudine e della disillusione. Il pensare: «Non c'è nessun dietro-front», «Tu non puoi abbandonare i fedeli», «Tu devi tener duro» è allora spesso più efficace dei motivi in sé più alti...

Non c'è dubbio: se cade la legge del celibato, cade il sacerdozio celibatario. Certamente resteranno ancora molti sacerdoti celibi della generazione più anziana. Ma in breve tempo essi rappresenteranno soltanto una minoranza dileguantesi e a lungo andare cesseranno di rappresentare un fattore di serietà. L'osservanza della legge che ordinava il celibato, sotto la pressione dei rapporti sociali che indicano nel sacerdote sposato il tipo del prete, sarà sostituita. La stessa sorte toccherà agli Ordini religiosi. La testimonianza della propria vita per Iddio, per la potenza della grazia, per il valore dei beni dello spirito, per la speranza dell'aldilà sarà così in doppia guisa indebolita nella Chiesa.

La crisi e il suo superamento.

1. *La via nella crisi*. Le crisi possono venire a ogni prete. Se esse siano possibili senza una qualsiasi colpa del prete, non oso deciderlo. La sessualità deve essere di continuo vigilata, domata e vinta. Il bisogno sessuale però a ogni buon conto prende la forza che uno gli dà. Non è vero affermare che esso comincia senza la nostra collaborazione. Chi si rinnova ogni giorno con la meditazione, la lettura spirituale, la preghiera del Rosario, la celebrazione del santo Sacrificio, la visita del Santissimo Sacramento, chi spesso si purifica con il sacramento della penitenza, chi conserva la fede e l'umiltà, costui non ha nulla da temere. Ma chi gioca con il fuoco, non c'è da meravigliarsi se viene bruciato. Le forze sessuali una volta risvegliate non è tanto facile poi riportarle in quiete.

2. *Il compito del ministero*. Molti cercano lo scampo dalla crisi con l'interruzione nel ministero. Ma si tratta di un'illusione fatale se un prete crede che egli troverà una perfetta soluzione e una facilitazione ritirando la sua decisione fondamentale. In realtà questo ritiro non può accadere se non con una rottura della personalità. La sconfitta lascerà in lui un pungolo, la capitolazione non gli permetterà di trovare la pace perfetta.

Obiezioni contro il celibato.

1. *Attuazione dei valori umani*. Spesso oggi si afferma che il celibatario non raggiunge la piena umanità perché gli manca la compagna di matrimonio. Che si deve dire?

Certamente, il matrimonio può sviluppare alcune oppure anche molte doti dell'uomo. Ma ugualmente un matrimonio può impedire la completa espansione. È difficile qui fare calcoli numerici... Per il prete si deve dire che il Signore esige l'autoabnegazione, cioè il dire di no alle proprie possibilità, il dire di no ai valori più piccoli a favore dei valori più alti. Rinunciare ai valori naturali per i valori soprannaturali non è un cattivo baratto: è anzi la legge fondamentale del cristianesimo. Inoltre è un fatto che nessun uomo può realizzare tutte le possibilità che si trovano nell'uomo. Ognuno è in grado di realizzarne una parte. Se il celibatario non realizza i valori connessi con il matrimonio, realizza però quelli connessi con il celibato.

2. *Carenza di sacerdoti*. Si sente anche spesso che si avrebbe un maggior numero di aspiranti al sacerdozio se non ci fosse il celibato. A questo si deve rispondere: attribuire al celibato la causa della carenza dei sacerdoti significa spostare la causa. Infatti il celibato può essere un impedimento ad aspirare al sacerdozio soltanto per coloro che ne rifiutano il senso soprannaturale, lo spirito di mortificazione, l'abnegazione di sé e lo zelo. L'attribuire al celibato questa carenza è soltanto un pretesto. La mancanza di clero non è minore presso i protestanti, gli ortodossi e i Vecchi Cattolici, anzi è peggiore che nella Chiesa cattolica.

3. *Attitudine al matrimonio*. Si dice che il prete ha diritto al matrimonio come ogni altro uomo e che la Chiesa non glielo può impedire. Poiché quest'ultima affermazione è palesemente eretica, non c'e bisogno di confutarla.

In tutte le discussioni sul «diritto al matrimonio» si presuppone come ovvio che chi trova difficoltà nel vivere da celibe sia per ciò libero di contrarre matrimonio. Questa supposizione qui non interessa affatto. Il «diritto al matrimonio» non è per diritto divino illimitato. L'età, malattie mentali e psichiche, censo, religione, qualità di carattere, ecc., possono impedire un determinato matrimonio anzi ogni matrimonio…

Conseguenze della soppressione del celibato.

1. *Il trovarsi diviso*. fra moglie, figli e il ministero come si vede nel protestantesimo: l'aveva ben visto anche Kierkegaard.

2. *Regresso della cura d'anime*. Il servizio all'altare, l'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali, la predicazione, il catechismo, la cura degli ammalati, la visita alle case, la pastorale differenziata, l'amministrazione, la vita di preghiera personale, tutto questo e molte altre cose ancora assorbono un prete così completamente che io non sono in grado di immaginare come tutto ciò possa essere compiuto da uno sposato e padre di famiglia.

Conclusione: il celibato per la Chiesa cattolica è necessario se essa non si vuole impoverire in maniera miserevole. Preghiamo Iddio che dia ai pastori della Chiesa fermezza, ai teologi lume, ai preti forza e ai giovani il coraggio di mantenere il celibato e di farne l'espressione, con una vita pura e forte, della dedizione a Dio e il mezzo del servizio agli uomini.

5.

DECADENZA E CRISI DEL SACERDOZIO*
NELL'ATTUALE CRISI DELLA CHIESA

* Seguo il saggio di G. May, *Niedergang und Aufstieg der Seelsorge*, in «Der Fels», a. III, 7-8 luglio-agosto 1972, pp. 201-210. Le osservazioni del May riguardano direttamente l'attuale cattolicesimo tedesco, ma indirettamente rispecchiano anche il resto dell'Europa che subisce fortemente (e l'Italia forse in modo maggiore di altre nazioni) l'urto del parossismo teologico che cala dal Nord-Europa con la valanga di traduzioni dei teologi del dissenso.

L'A. ha toccato in forma più sintetica l'argomento anche nei saggi: *Priesternot und Priesterkrise*, ed, 2, Mainz 1971; *Zölibat und Zölibatskrise* cit., pp. 15 ss. (estratto).

Ciò che nella presente situazione, secondo il May, soprattutto è deprimente, sono gli errori di professori, non tanto la debolezza e viltà di vescovi: ciò che più deprime è la decadenza della cura d'anime, è la frode e la pena che è stata recata al bravo popolo tedesco. A nessun osservatore diligente della Chiesa cattolica può essere sfuggito negli ultimi anni che questa ha battuto una via addirittura suicida per quanto riguarda la cura d'anime. Basta dare uno sguardo alla situazione.

Atteggiamenti di monopolizzazione della teologia progressista.

Bisogna partire da un fenomeno che è decisivo e insieme sorprendente per la Chiesa cattolica, cioè la determinante anzi *dominante posizione della teologia Chiesa attuale.* Essa sembra essere diventata, da una Chiesa di vescovi, una Chiesa di professori. Devo in verità correggermi: dominante non è la teologia semplicemente, ma una determinata forma di teologia che si chiama con la modestia, che le è propria, teologia del progresso, che io però indico come progressista. Meno questa teologia è una unità, e più però essa mostra in un certo campo delle caratteristiche comuni.[1]

Evidentemente questa teologia progressista non ha nulla a che fare con il vero progresso, che si chiama avvicinamento alla perfezione - ed è questo in verità vero progresso -, cui il Signore della Chiesa ci invita. Il progresso autentico afferma i valori presenti e cerca di svilupparli, non il distrugge. Il progressismo invece contiene un programma di totale insicurezza. Ciò che esso spaccia per progresso è in verità regresso, cioè disgregazione di valori, svuotamento di contenuti, distruzione di forme: in breve, una demolizione, una liquidazione di cui una volta un professore di teologia dogmatica mi disse: «La liquidazione si può fare soltanto *una volta*!». Le opposizioni nella Chiesa non sono affatto tra conservatori e progressisti. Non si tratta infatti di una diversa impostazione della medesima eredità cattolica che da nessuno è negata, ma si tratta della *fedeltà* ai valori cattolici o del loro tradimento. Alcuni mesi fa l'episcopato tedesco, come è noto, ha organizzato una consultazione di sacerdoti. Tra le molte risposte ce n'è una senza dubbio estremamente significativa: il 68 % dei sacerdoti si è lamentato della *confusione* in cui è precipitata la teologia. Sia i sacerdoti sia il popolo cattolico erano abituati fino a pochi anni fa (ad aspettare) che i teologi che insegnano per incarico della Chiesa annunziassero anche la dottrina della Chiesa. Ma la situazione da alcuni anni è cambiata. Oggi non e raro il fatto strabiliante che gli annunziatori della fede, autorizzati dalla Chiesa, insegnino in contrasto con la dottrina della Chiesa. Io non esagero se dico che la guida della Chiesa è passata di fatto in larga parte dai pastori autorevoli e responsabili a teologi progressisti irresponsabili.

In casi innumerevoli questi teologi, noncuranti delle leggi in vigore, non fanno che esercitare pressione sui vescovi per costringerli alla mutazione delle norme. Il professore di dogmatica a Tubinga *Küng* - seguito in questo dal collega *Kasper* - è sbandierato come «carismatico», mentre la sua opera esattamente si deve chiamare «ricatto». Il 6 ottobre 1971 si domandò ai sacerdoti di Francoforte sul Meno chi di essi usasse

[1] A questo proposito l'A. rimanda ai saggi pubblicati nella rivista «Criticon», nella rivista «Fels» e anche alla grande recensione alle *Theologische Schriften* de Rahner (in «Theologisches», 28, agosto 1972, pp. 530-542).

esclusivamente e soltanto i quattro canoni permessi della santa Messa. Risultarono tre su trentacinque: trentadue usavano quindi canoni della Messa non permessi, introdotti arbitrariamente. Poco tempo fa la terza istruzione per l'esecuzione della costituzione liturgica del concilio Vaticano Il ha insistito nel proibire alle donne di servire all'altare. Questo non ha impedito, come so per mia propria osservazione, che un parroco di Spira lasciasse ministrare le ragazze sotto gli occhi del vescovo! Gli stessi vescovi, in molti casi conturbanti, hanno dato esempio di disobbedienza verso la Sede Apostolica, casi che non possono non avere il contraccolpo nel comportamento dei fedeli e dei sacerdoti. La conferenza episcopale tedesca alcuni anni fa ha ordinato che la *prima confessione* debba essere posticipata di alcuni anni alla prima comunione. La Sede Apostolica nel Direttorio catechetico dell'11 aprile 1971 ha ordinato di stare alla pratica precedente, cioè di premettere la confessione alla prima comunione. La conferenza episcopale tedesca non pensa per niente a ritirare il proprio abuso.

Il *procedimento* è sempre il medesimo: un paio di teologi progressisti di cartello si trovano insieme, elaborano qualche manifesto o altro proclama, lo pubblicano, fanno rumore, un gregge di seguaci si unisce a loro e dà man forte al coro, i *mass-media* prendono la palla che è loro lanciata e attizzano l'agitazione: la maggioranza dei vescovi tace, si mostra impressionata, benché alcuni siano impressionati non tanto dagli argomenti quanto dal vortice scatenatosi, un gruppo si dichiara solidale con i manifestanti, altri fanno dichiarazioni contrastanti che vengono subito diffuse dappertutto e impediscono ogni formazione di un'opposizione, ambedue i gruppi cominciano a esercitare insieme una pressione sul Papa. Il Papa è spaventato, indugia, indietreggia, compromette quelli che erano pronti a introdurla, il progetto conteso è lasciato cadere oppure è modificato secondo il desiderio dei manifestanti. L'esempio migliore: *la legge fondamentale della Chiesa.* La Curia romana, da una parte intimidita dalla canèa, dall'altra devota al suo signore, è come paralizzata per sentimento di lealtà verso il Papa o per paura dei ribelli, senza volontà e incapace di condurre una efficace opposizione.

Così la Chiesa un po' alla volta - e questo va tenuto bene in vista - per quel che riguarda la decisione dei pastori è scivolata in una situazione di carenza di guida la quale, sia nel campo della dottrina sia in quello della disciplina, opera con crescente disintegrazione. Ogni positiva dichiarazione dei vescovi è contraddetta subito da quelle negative di molti teologi modernisti. Ultimo esempio: l'aborto. Sembra che non ci sia più una decisione sufficiente dei titolari del magistero che tagli corto al dibattito. La permanente insicurezza del clero e dei fedeli dilaga. Così non credo, cari confratelli, di essere troppo sottile se dico che le parole terribili del Vangelo: «*Voi eravate come pecore senza pastore*», devono applicarsi su larga scala alla situazione della Chiesa presente.

I teologi progressisti hanno creato *istituzioni* che devono consolidare il loro dominio. Il mio pensiero va alle commissioni dei teologi di diversi campi e alla rivista «Concilium». Il suo dominio, nelle case editrici, nelle riviste, nei giornali è solidamente fondato e pressoché completo, così che senza esagerazione si potrebbe parlare di un cartello progressistico di opinione, anzi di un monopolio di opinione. Al suo influsso soggiaciono e nella maggioranza *soccombono* da anni i pastori della Chiesa, il clero e i fedeli. La maggioranza degli uomini è incline a scambiare l'opinione dominante con quella vera o almeno a rassegnarsi di fronte alla posizione di monopolio della medesima.

Ma questo ha per la cura d'anime effetti cattivi e *pieni di disagio.* Senza una condotta ferma e unitaria della Chiesa nelle questioni di fede e di disciplina la cura d'anime manca dei suoi fondamenti. Quando l'assolutezza della nostra fede non è più indiscutibile non si trovano più neppure *pastori d'anime* che si struggano di zelo per la casa di Dio, né si possono più avere a disposizione laici che sacrifichino forze e tempo per la religione. Quando un prete insegna in un modo, un altro in un altro, chi rimprovera la gente se seguirà la via più comoda e più facile? Se non esiste una vita eterna, né il cielo né l'inferno, perché anche i cattolici non possono fare proprio il motto: «Arràngiati su questa terra, non c'è nessun aldilà, nessun arrivederci!»?

In seguito al monopolio ideologico dei progressisti non e possibile illuminare in grande stile il popolo fedele su ciò che negli ultimi anni si è fatto nella Chiesa. Così l'enorme processo di liquidazione dei valori cattolici non è venuto alla piena coscienza dei più o su vasta scala. Vastissimi circoli del clero e di laici ne sono infetti.

La crisi dei pastori d'anime.

La crisi della cura d'anime ha la sua radice principale, precisa il May, nella *crisi dei pastori d'anime...*[2] Conoscete gli slogan: il sacerdozio deve essere demitizzato, il patriarcalismo demolito, la Chiesa democratizzata. Voglio occuparmi solo di questo, di come queste montature influiscono su molti preti. Ci sono sacerdoti il cui corso della giornata è determinato dai programmi della televisione, sacerdoti che trascurano regolarmente i propri doveri di pietà sacerdotale. Ci sono sacerdoti i quali da mesi, se non da anni, non ricevono più il sacramento della confessione malgrado le prescrizioni ecclesiastiche ancora vigenti. L'anno passato ho tenuto un corso di esercizi per preti nel quale ho avuto incontri tremendi fuori di confessione: molti infatti sono venuti da me. Un prete che era in procinto di cadere mi disse: «Se lei non avesse parlato così duramente, avrei continuato. Soltanto perché lei ha detto le cose con tanta chiarezza e severità, io ho la forza di continuare». Con la perdita e l'indebolimento della fede sorge però per la cura d'anime un pericolo mortale. Chi è diventato oscillante nella fede è incapace di condurre con fede la cura d'anime. Può mantenere ancora per un certo tempo una facciata di zelo, ma non è più in grado di offrire un servizio efficace, zelante e illuminato per la salvezza dei fratelli e delle sorelle. I continui *attacchi contro il sacerdozio* hanno anche effetti deleteri su coloro ai quali è affidata la cura delle nostre anime. Inoltre i fedeli perdono la conoscenza dell'importanza insostituibile del sacerdozio cattolico per la Chiesa e per tutta l'umanità. La considerazione del prete cattolico è, all'interno della Chiesa, enormemente ribassata. Questo ribasso di stima nel clero, a causa della ribellione e degli scandali di sacerdoti come anche dell'indirizzo della teologia che abbassa il sacerdozio, hanno però pessimi effetti per la cura d'anime, poiché ne diminuiscono le prospettive e le possibilità. Se oscilla la fiducia nel pastore d'anime allora anche la fiducia nelle sue parole e nelle sue manifestazioni diminuisce. Allora non si cerca più il servizio del pastore d'anime, non si ascolta più la sua parola.

---

[2] L'A. tocca la crisi del clero oltre che nei due saggi già citati anche in *Bemerkungen zu der Priesterfrage in der Gegenwart,* in «Theologisches», febbraio 1973, coll, 736-740.

Ecumenismo nefasto.

La ricordata teologia progressista ha prodotto numerose importanti *alterazioni nella Chiesa*, devo dirlo. Non posso né voglio qui enumerarle. Ma *un* tratto è comune a molte, anzi alla maggior parte di queste alterazioni cioè l'adattamento alla dottrina e alla prassi della Riforma, ai contenuti e alle forme protestanti. La leva delle aspirazioni protestantizzanti è il cosiddetto ecumenismo cattolico proclamato dal concilio Vaticano II. Infatti i suoi influssi minacciano, secondo la mia osservazione, la Chiesa con la perdita della sua identità.

In primo luogo si deve dire che molti cosiddetti teologi cattolici lavorano come i protestanti, cioè trascurando i princìpi della teologia cattolica. Con assoluta spregiudicatezza e come fosse evidente, essi operano con il principio protestante della *sola Scriptura.* Nessuna meraviglia che essi giungano a posizioni protestanti. L'ecumenismo esige quella nebulosità e mancanza di chiarezza di cui una volta lo storico Joseph Lortz ha detto che è uno dei più importanti presupposti per il successo del movimento di Martin Lutero.

Alcuni esempi: in primo luogo la *teologia del sacerdozio*. Se il sacerdozio di fatto non è essenzialmente diverso dal laicato, è chiaro che il sacerdozio cattolico deve stare alla periferia della coscienza cattolica oppure essere completamente eliminato. Un altro esempio: Döpfner e Dietzfelbinger, il cardinale cattolico e il vescovo Protestante del Land bavarese hanno fatto una dichiarazione comune sulla *indissolubilità del matrimonio.* Chiunque conosca anche da lontano la dottrina protestante del matrimonio sa che i protestanti per indissolubilità del matrimonio intendono qualcosa di essenzialmente diverso da quello che intende la Chiesa cattolica.[3] Di questa differenza esenziale non si parla affatto in questa dichiarazione. Ma che cos'è il valore in generale di una dichiarazione comune, dalla cui interpretazione e collocazione nella prassi subito emergono gravissime differenze, sempre supponendo che si voglia mantenere la fede cattolica?

In secondo luogo, le *strutture*, le *manifestazioni vitali* e la *disciplina* della Chiesa vengono in misura crescente adattate alle idee protestanti. Il sistema di consiglio in Germania, per esempio, viene delibato in parte notevole da fonti della Riforma. Una gran parte delle alterazioni della *liturgia* sta sotto il modello protestante, come ci assicurano gli stessi autori protestanti. In tutte le possibili occasioni che sono offerte alla Chiesa cattolica per dispiegare oggi la sua vita, anzi soltanto per professare la sua fede, viene contrapposto l'ecumenismo. Esempi: se si devono canonizzare i martiri inglesi, ecco la minaccia del peggioramento del clima ecumenico. Se si avvicina la festa del Corpus Domini si parla del dovere di aver riguardo dei fratelli separati. Molti tesori e valori che la nostra Chiesa possedeva rispetto alle altre comunità religiose sono stati negli ultimi anni - per i cosiddetti riguardi ecumenici distrutti o lasciati nello sfondo. Un po' alla volta anche il cattolico più paziente, che vuole restare cattolico, si domanda se l'ecumenismo così inteso non sia un mezzo per strangolare la fede cattolica.

Del resto io non ho ancora sentito che il protestantesimo per riflessioni ecumeniche si sia astenuto dal celebrare le sue feste confessionali oppure le abbia indirizzate a formare la sua vita ecclesiale secondo i dogmi cattolici. Ho piuttosto l'impressione che l'ecumenismo sia su vasta scala un mezzo per portare avanti

[3] Il May rimanda qui a una sua pubblicazione del 1965 sull'argomento (*vedi* anche più sotto, p. 304, nota 8).

la Riforma. Il protestantesimo afferma la comune base cristiana quando si tratta di difendere la stia posizione. E si allea, in ogni caso secondo esperienze tedesche, anche con l'ateismo, quando si tratta di combattere la Chiesa cattolica.

Effetti dell'onda protestantizzante.

Gli effetti dell'onda protestantizzante nella prassi sono di grande importanza per la cura d'anime. Infatti nella stessa misura in cui avanza la protestantizzazione della Chiesa, si allenta il legame dei cattolici con la Chiesa. Questi sono di continuo esortati a imparare dai fratelli evangelici: che cosa questi pensino dell'ecclesiasticità, è noto. L'antiecclesiasticità, molto più diffusa in campo protestante che in quello cattolico, si trasferisce nei cattolici. Per chiunque conosce il protestantesimo, deve essere chiaro questo: chi scende a patti con il protestantesimo finisce nel risucchio della secolarizzazione, della riduzione, del minimalismo nel campo religioso e morale.

Si può imparate molto dal protestantesimo, come, per esempio, l'affermazione tenace delle proprie posizioni l'abile proseguimento del proprio vantaggio; ma è proprio questo che i teologi ecumenici non vogliono imparare. L'attività ecumenica ha piuttosto creato la convinzione quasi generale che non ha importanza essere cattolici o protestanti, anzi (in connessione con i cosiddetti cristiani anonimi) neppure se in generale si creda o non si creda qualcosa. *La fratellanza universale con tutto il mondo, il dialogo realizzato senza distinzione, il livellamento delle differenze tra religioni e confessioni, in generale la messa da parte delle differenze di fede a favore dell'azione*,[4] hanno portato al dominante sentimento vitale che l'appartenere alla Chiesa cattolica non è necessario né molto importante.

Chi nel dialogo tra le confessioni lascia nell'ombra la questione della verità, crea l'indifferenza verso la verità. La conseguenza non è l'avvicinamento delle confessioni ma il disprezzo di ogni religione. L'ecumenismo si attua di fatto tra i cattolici nel migliore dei casi come relativismo, nei casi più disgraziati come indifferentismo. Per il relativismo Chiesa cattolica e protestantesimo sono *egualmente* molto importanti, per l'indifferentismo sono egualmente *poco* importanti.

Il protestantesimo vede nel numero e nella qualità dei convertiti una notifica per la forza interiore di una comunità religiosa.[5] Se si applica questa misura alla Chiesa cattolica presente, si può vedere che la Chiesa è in una situazione di debolezza come non lo fu dal tempo del massimo splendore dell'illuminismo. Infatti il numero delle *conversioni* è ridotto al minimo. Conversioni di personalità eminenti nella vita dello spirito non ci sono quasi più. Sembra che la Chiesa nella figura che le hanno dato il Concilio e il post-Concilio, difficilmente esercita ancora un'attrazione sugli uomini che lottano e cercano.

L'unica cosa strana nella faccenda è che il protestantesimo non pensa di rinunziare alla sua opera di propaganda tra i cattolici. Nel mio libro sulle conversioni ho raccontato come dappertutto, in Germania non altrimenti che in Spagna, con zelo il protestantesimo guadagna adepti. E questo avviene con successo crescente. Verso la fine del 1970 il presidente sostituto della Chiesa evangelica tedesca dichiarava che nella

---

[4] Corsivo del traduttore.

[5] L'A. rimanda al suo libro *Passaggi e conversioni*, del 1967.

Germania del Sud e Sud-Ovest il numero delle conversioni nella Chiesa evangelica era raddoppiato rispetto alle perdite. Questo fenomeno si spiega soltanto dagli acquisti che il protestantesimo fa tra i cattolici. L'Associazione evangelica vede la ragione dell'aumento delle conversioni del clero cattolico in Francia al protestantesimo nella valorizzazione del protestantesimo fatta dal concilio Vaticano II.

L'effetto peggiore della protestantizzazione della Chiesa io lo vedo però in questo, che un po' alla volta fra i cattolici si è formata una situazione generale di coscienza la quale corrisponde a quella dei primi decenni del secolo sedicesimo, ed essa, come allora, prepara la caduta delle masse nel momento in cui si scatenerà la penetrazione altrui. L'insicurezza dogmatica dei cattolici è aumentata al punto che, a mio avviso, la maggior parte dei cattolici tedeschi non solleverebbe alcuna difficoltà se la conferenza episcopale tedesca decidesse domani a maggioranza l'unione con il protestantesimo.

Informazione, invece di comunicazione della fede.

Passando a considerare l'istruzione religiosa, il May rileva che essa è caduta in una delle crisi più serie. Questa crisi si presenta sotto molti aspetti. In primo luogo è da nominare l'insicurezza di molti insegnanti di religione. Di fronte a una teologia che mette confusione, essi stessi non hanno più un posto chiaro e di accordo. In conseguenza della totale insicurezza che è generata da molte pubblicazioni delle case editrici Herder, Patmos, Grünewald, Styria,[6] essi hanno perso ogni orientamento teologico. Colui che ha smarrito la convinzione viva della fede, non può neppure comunicarla. [...]

Da questa insicurezza risulta l'esigenza, spesso sollevata, di vedere l'istruzione religiosa come *semplice informazione*, non come predicazione della fede. A questo modo l'istruzione religiosa è mistificata nella sua essenza. Fede non è soltanto accettazione di contenuti evidenti, ma anche risposta alla chiamata di Dio che esige. L'esposizione della fede, se deve essere assunta rettamente, non deve essere compresa soltanto come una comunicazione di princìpi - sarebbe un equivoco intellettualistico - ma anche, e soprattutto, come una richiesta che accade in nome di Dio per l'incontro con Dio, per l'obbedienza verso Dio, rivolta da uno che ha praticato questa obbedienza e può darne testimonianza. In altre parole: l'istruzione religiosa non comunicherà solo conoscenze, creerà convinzioni. Una concezione dell'istruzione religiosa come pura informazione perde per la Chiesa ogni significato, perché allora il relativismo affossa ogni convinzione della fede cattolica.

Non sorprende allora che l'insicurezza dei maestri di religione passi negli scolari. Sul pulpito non di rado si predica un falso concetto di Dio, se ne dà una falsa immagine. Il Dio del progressismo teologico è l'immagine riflessa della confusione progressista: un Dio di mollezza e debolezza, un Dio di trascuratezza e di sufficienza. Nessuna traccia del Dio che è fuoco divampante, di fronte al quale i cieli non sono puri, che non ha risparmiato il «calice» della Passione al suo unico Figlio.

---

[6] In Italia si sono buttute a capofito nelle pubblicazioni e traduzioni delle teologie progressiste specialmente alcune case editrici (Queriniana di Brescia, Edizioni Dehoniane di Bologna, Vallecchi di Firenze, Edizioni Paoline di Roma, Gribaudi di Torino, La Cittadella di Assisi, ora anche Città Nuova di Roma...

Molti teologi hanno tralasciato da anni di predicare la mortificazione, l'abnegazione, la rinuncia e di far esercitare queste pratiche ai bambini, ai giovani agli adulti. Per i più ciò che la Chiesa ha prima insegnato e ordinato è falso, superfluo o superato... Le contraddizioni nella predicazione portano molti cattolici a pensare che nessuna delle diverse concezioni che sono loro presentate sia vera, ma piuttosto che tutte siano false.

Si diffonde un *culto del negativo* e della *critica*. L'infinita benedizione che procede dalla Chiesa viene tolta. Vengono dissepolti i lati oscuri della storia della Chiesa e sbandierati dappertutto. La fierezza dei credenti di appartenere alla comunità di salvezza del Signore viene schernita e dileggiata come «trionfalismo». Ma al suo posto entra il trionfalismo della negazione, che si compiace del vilipendio di sua madre e constata con soddisfazione lo scroscio di risate del liberalismo. La letizia ecclesiale si è trasformata in una stanchezza, aridità, insicurezza e indifferenza finora sconosciute. Una Chiesa che di continuo diventa verminosa nella sua gente, deve un po' alla volta perdere credito anche presso i suoi fedeli.[7]

Scomparsa della pietà e della severità dei costumi.

Con la perdita della fede è connesso *l'allentarsi della pietà*. La capacità per la *preghiera* personale viene obliterata o non sufficientemente formata. I fedeli si sono quasi completamente dimenticati di pregare per sé prima o dopo la santa Messa. Ma è ovvio, insiste il May, che la preghiera sta e cade con la preghiera personale. La riforma liturgica, vista nel suo complesso, non ha fortificato la fede né approfondito la pietà. Piuttosto il rispetto per l'Iddio santo, per la sua maestà e il suo giudizio, i suoi misteri e la sua parola ha lasciato il posto in misura angosciante alla superficialità, alla leggerezza, anzi alla frivolezza in rapporto al sacro. L'adorazione al Santo dei Santi è fortemente in ribasso, anzi in qualche parte è completamente scomparsa. Al Signore nel Sacramento si ricusano il saluto e la genuflessione o perché la fede nella presenza reale è andata a pezzi o perché in questo modo si vuol costringere a una mutazione.

Il timore di Dio sembra scomparso dalla Chiesa; il timore di Dio di cui la Scrittura dice che esso è l'inizio della sapienza e un dono dello Spirito Santo. La *devozione alla Passione* di Gesù, come essa si esprimeva nella Via Crucis o nelle prediche quaresimali, è stata notevolmente demolita. Pratiche così conservate come il primo venerdì del Cuore di Gesù e il sabato sacerdotale sono andate sempre più in dimenticanza. La *devozione alla Madonna* è molto diminuita e in parte strangolata. Il Rosario è per lo più abbandonato come superato. Le pratiche del mese di maggio sono diminuite di numero, la loro attuazione è impoverita e poco attirante. La devozione dei *santi* non svolge alcun ruolo. La devozione alle *anime purganti* è praticata in misura degna di menzione solo dai vecchi.

---

[7] A questo proposito il May riferisce un episodio del sagrestano di una grande chiesa protestante di Turingia: «Come mai avute costruito una chiesa così grande?». Risposta: «Signore, questa chiesa prima era piena. Venne un pastore di Greisfswald e disse: "Gesù era figlio di Dio". Poi venne uno da Rostock e disse: è "Gesù era un semplice uomo!". Infine venne uno da Tubinga e disse: "Gesù non è mai esistito". Allora la gente ha detto: "Se neppure i pastori vanno d'accordo su ciò che si deve credere, allora non c'è più ragione di venire in chiesa"».

L’acquisto delle *indulgenze* è cessato da molto. Tutto questo dipende in prima linea dall’allinearsi della fede cattolica al criterio del protestantesimo, come anche dalla negazione, da parte dei cosiddetti teologi cattolici, dell’immortalità dell’anima e della purificazione oltremondana.

Se il numero delle *comunione* forse è aumentato, in molti casi è a prezzo della preparazione sufficiente, anzi, in parte, con la rinuncia a una minima disposizione, con l’esenzione dal peccato mortale. Perfino un testimone non sospetto, l’arcivescovo di Monaco, Döpfner, ha assicurato che molti oggi vanno alla comunione come a prendere l’acqua santa.

Lo *spirito di penitenza* è cessato da molto tempo, e non ultima causa è la demolizione della disciplina penitenziale. Nella chiesa dei gesuiti di Coblenza - Coblenza prima era una città cattolica eminente - il numero delle confessioni in pochi anni è passato da settantamila a ventimila. Questo avviene nel preciso momento in cui l’immoralità, specialmente nel campo sessuale, è fortemente aumentata. E per questa condotta i teologi cattolici, specialmente i moralisti, creano la buona coscienza per gli uomini! Essi ribassano le esigenze morali, scambiano l’Iddio vivo e vero con quello costruito dai loro pensamenti.

La gioia infantile tra i cattolici tedeschi è spaventosamente diminuita. Di questo è responsabile, per una parte notevole, l’*edonismo* sessuale al quale certi teologi morali con la tolleranza dei vescovi hanno assegnato una patente di franchigia. L’epidemia delle separazioni prende i cattolici con sempre maggior forza. Del tutto comune è fra i cattolici l’aspirazione al piacere, al godimento e alle soddisfazioni in una misura preoccupante al posto del compimento del dovere, della rinuncia e dell’autosacrificio.

Del tutto allarmante *è* la situazione nel campo della *cura d’anime giovanile*, anche se certamente ci sono ancora oggi pastori di anime che curano con zelo e nel modo giusto la gioventù.

Cause *del regresso nella frequenza alla chiesa.*

Tra le cause più determinanti dell’allontanamento dei fedeli vanno indicate l’introduzione del culto interconfessionale e la depravazione della predicazione cristiana.

Quando i frequentatori della chiesa sono oltraggiati dal pulpito, quando gli atei vengono loro presentati come modelli, quando un umanesimo universale sostituisce l’Evangelo e le verità della fede vengono apertamente negate, allora simili comportamenti con l’andare del tempo scuotono la pazienza anche dei migliori cattolici, per tacere dei molti che frequentano il culto non per i motivi più alti.

Una responsabilità non meno lieve, secondo il May, spetta alla *riforma liturgica* per aver lasciato briglia sciolta al dilagare degli esperimenti di ogni genere. La cosa più sacra che la Chiesa possiede, l’Eucaristia, è diventata un campo di giostra di ideologi e fanatici tra la costernazione e la dolorosa sorpresa dei fedeli. Anche l’abbandono del canto gregoriano, della lingua latina e della musica ecclesiastica ha avuto il suo peso. Si è ridotti, lamenta May, che la notte di Natale le pastorali le cantano ora solo i protestanti.

Ma vi sono altre cose e ben più gravi in questo processo di sfacelo della vita cristiana.

May ricorda i matrimoni *misti* in crescendo[8] e il ribasso dei cattolici attivi, di quella generosa riserva di collaborazione all'apostolato gerarchico da parte dei laici: mai si è tanto parlato dell'*apostolato dei laici* come oggi, eppure mai si è visto un ribasso dei cattolici attivi come oggi.

Al posto della preghiera discussioni su discussioni nelle assemblee - anche episcopali - con perdita di tempo e di prestigio spirituale.

I cosiddetti sinodi comunitari, come è riconosciuto, mostrano un fiasco completo. Essi fanno sprofondare il cattolicesimo tedesco ancor più in basso di quanto non fosse prima. In essi sfociano le tendenze distruttive di una teologia che è abbandonata dal buono spirito. Il fatto che un dotto come Hubert Jedin abbia rifiutato la chiamata nel sinodo, il fatto che Paul Mikat e Joseph Ratzinger l'abbiano abbandonato, mi sembra molto significativo.

La legge appoggia le buone forze dell'uomo, perciò va conosciuta e rispettata. I progressisti non conoscono il cosiddetto uomo moderno in generale di cui tanto parlano e scrivono. Una Chiesa che tace del peccato, del giudizio e dell'inferno, che non annunzia neppure la maestà di Dio né insegna il timore di Dio; una Chiesa di cui non si vede l'onore dell'eternità..., questa Chiesa è perduta. Per compiti umanitari e per un pizzico di sfondo religioso della vita, non c'è comunque bisogno della Chiesa cattolica.

D'altronde è anche falso che, allo scopo di attirare gli uomini, si debba dare la prevalenza alle esigenze per ragioni tattiche, come pensa il card. König. Questo per May è falso due volte. Le richieste della Chiesa non possono motivarsi con ragioni tattiche, ma devono venire dalla propria essenza. Esse non devono essere mezzo di calcolo politico. Quando i pastori della Chiesa torneranno a fare proprio il motto del card. von Galen, «*Nec laudibus nec timore*», quando essi guarderanno alla croce, allora essi cominceranno a riprendere la propria credibilità.

In conclusione: la Chiesa si trova coinvolta in una *crisi di dimensioni enormi.* Non ancora tutti i responsabili hanno preso coscienza della tremenda serietà della situazione. Molti - e quanti! - si consolano ancora con i resti di una vita religiosa che essi non hanno suscitata ma ricevuta. Una pietra, esposta a lungo ai raggi del sole, si mantiene per un certo tempo calda, anche dopo che il sole è tramontato. Nel cattolicesimo tedesco c'è ancora qualche forza e qualche vita create dalle precedenti generazioni di laici e sacerdoti. Di questo capitale si nutre ancora il progressismo. Ma che sarà quando esso sarà completamente in rovina?

La ricostruzione.

Si domanda poi il May, avviandosi alla conclusione: come deve cominciare la *riforma*? E risponde che essa va fatta anzitutto nelle singole *persone* e in *piccoli gruppi* che zelino l'onore della casa di Dio. Lo splendore del loro zelo accende altri: si genera un movimento, una corrente, una tempesta. E l'anima di tutti è lo Spirito di Dio. Poiché si distinguono dagli altri, si produce un *conflitto* con lo *statu quo.* Nel clero e nel

---

[8] Cfr. su questo arduo argomento, che per il May è di importanza primaria nei Paesi di religione mista, il suo studio: *Die Mischehenfrage auf der ersten Generalversammlung der Bischofsinode*, in «Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht», 3, 1970, pp. 233 ss. Cfr. anche i volumi: *Katholische Kindererziehung in der Misckehe*, Paulinus-Verlag, Treviri 1965; *Mischehe heute*, Mainz 1970.

popolo un po' alla volta si genera un ampio movimento... che crea un'atmosfera, un clima. L'autorità in principio contrasta, poi si unisce.

Quando la riforma ha elaborato le istanze giuridiche della Chiesa, cerca di stabilirle e istituzionalizzarle, e questo avviene con *il diritto.* Volontà di riforma e stima dell'ordine giuridico ecclesiastico sono inscindibili.

Ma come attuare la vera riforma delle anime?, si domanda il May.

In primo luogo. La «prima» cosa necessaria, risponde, è la *nostra personale conversione*. Poiché la rovina è venuta dal clero, dal clero deve venire la guarigione e la salvezza. Santificazione personale. A molti di noi manca la forza verso noi stessi. Noi siamo troppo figli del nostro tempo molle, molliccio e rammollito. Il benessere a molti di noi non ha fatto bene. Il piacere della tavola, del bere, del fumare, dei viaggi, forse anche piaceri più pericolosi minacciano di toglierci la libertà.

In secondo luogo. Il popolo fedele, ma anche molti nostri confratelli, anzi molti vescovi e la Sede Apostolica devono essere illuminati sulla situazione reale. Riconoscere che siamo fuori strada.

In terzo luogo. Si tratta che il nostro primo dovere come sacerdoti è quello di portare gli uomini a Dio.

In quarto luogo. Unire i benpensanti in un'azione comune e istituire a questo scopo circoli di sacerdoti e laici. Egli segnala in questa linea la conferenza del card. Höffner: *Il sacerdote nella società permissiva.*

In quinto luogo. Fare il possibile per influire sull'ambiente, con la stampa e la pubblicità, contro un cristianesimo di sagrestia, pigro e retrogrado.

In sesto luogo. Impegnarsi a riformulare con chiarezza l'antica fede, secondo il *Credo* di papa Paolo. Deve finire la confusione, se si vuole resistere contro il mondo!

In settimo luogo. Attuare una condotta illuminata verso l'autorità, tenendo presente la constatazione che viviamo in un'epoca di *mancanza di guida.*

E il May non manca di accennare alla delicata posizione del Papa. Il Papa, egli osserva, ha senza dubbio in molte occasioni difeso la retta fede; sulla sua ortodossia in generale non ci può essere alcun dubbio. Ma con i discorsi soltanto, così sembra, oggi non si fa molto. Oggi servono soltanto i fatti, fatti energici e, se necessario, senza riguardi. I discorsi belli e innumerevoli da parte dei pastori sono sterili se non sono seguiti dai fatti: se cioè le cause della confusione, che essi vogliono denunziare, non sono rimosse. E si dica ai vescovi questo: chi non spegne un piccolo incendio, si aspetti un grande fuoco. Molti vescovi si lasciano influenzare dalla base. Un esempio: nell'ultima adunanza del sinodo dei vescovi fu affermato *senza smentita* che il Papa avrebbe concesso libertà di consacrare preti uomini sposati, se il sinodo si fosse pronunciato a maggioranza. La decisione [contraria] del sinodo[9] si deve a uomini come Alfred Bengsch e Joseph Höffner.

---

[9] Il terzo sinodo dei Vescovi (ottobre 1971), malgrado le forti pressioni anticelibatarie che si annunziavano dentro e fuori di esso, ha confermato la legge dei celibato dei sacerdoti allineandosi risolutamente alla *mens* ben conosciuta del Pontefice.

Così per le *conferenze episcopali*, le quali seguono per lo più coloro che parlano più forte, cioè i teologi progressisti e il loro seguito. A questo modo si ha l'impressione che la Chiesa stabilisca un premio per la contestazione.

Conclusione.

La Chiesa si trova senza dubbio in una *situazione di emergenza.* Quando ci si trova in una situazione di emergenza - per parlare con il generale supremo Beck, uno dei principali congiurati del 20 luglio - si devono usare mezzi insoliti: quindi, i cattolici responsabili devono porre mano a mezzi insoliti. Nei casi in cui la guida della Chiesa si lasciasse convincere dai progressisti, per debolezza o viltà in modo clamoroso, a decisioni e leggi dannose, non ci si deve aspettare secondo il mio consapevole giudizio l'obbedienza. Quando si garantisce l'ingresso alla distruzione nella Chiesa, l'opposizione non solo è permessa, ma è un sacro dovere.[10] Per il May quindi, e non per lui soltanto, la situazione attuale nella Chiesa è di estrema gravità e si trova ai limiti della rottura.

Il cristiano, conclude il May, che crede fermamente nella in indefettibilità della sposa di Cristo, crede sempre che le porte degli inferi non prevarranno. Egli cerca, concludiamo noi, di operare con fervore per la verità nella carità e sperando in umiltà «...fiso guardando pur che l'alba nasca».[11]

Epilogus brevis

IL RITORNO AL FONDAMENTO

La crisi attuale della teologia, e di riverbero della Chiesa post-conciliare, è di natura metafisica: è l'oscuramento, se non il rifiuto esplicito, della presenza dell'assoluto nell'orizzonte della coscienza dell'uomo contemporaneo: una crisi che si è trasferita nei teologi per una «collisione di simpatia», come direbbe Kierkegaard. E senza il riferimento all'assoluto nessun valore può resistere, privo del riferimento metafisico il soggetto stesso, non riesce a costituirsi in centro operativo responsabile ed è travolto dal gioco irrazionale delle passioni e delle forze della storia.

Senza un Dio trascendente, creatore del mondo e dell'uomo, non c'è alcun io come nucleo infrangibile di libertà. Senza l'Uomo-Dio, redentore e santificatore, immanente nella storia come vero uomo e trascendente nell'eternità come vero Dio secondo la formula calcedonese, non c'è alcuna speranza di salvezza. Senza metafisica non c'è allora teologia, non c'è senso e consistenza di teologia, poiché senza il fondamento assoluto il discorso teologico è travolto nella precarietà del discorso delle cosiddette «scienze

---

[10] Ovviamente, secondo tutto el contesto di questo e di altri articoli, l'A. si riferisce qui alla eventuale deviazione e aberrazione delle guide di Chiese particolari non al romano Pontefice che egli ha indicato difensore strenuo dell'ortodossia e della disciplina e vittima spesso delle resistenze di rappresentanti dell'episcopato e perfino di qualche conferenza episcopale.

[11] *Par*. XXIII, 9.

umane», nell'insignificanza dell'impressione, del sentimento, del gioco semantico, dell'enfasi vuota. Senza l'assoluto della metafisica viene a mancare all'uomo il fondamento della *pietas*, l'animo si indurisce nell'orgoglio del transeunte, e la volontà si corrompe nella suggestione degli istinti: la rivolta come contestazione permanente o il suicidio.

Il poeta ateo Heinrich Heine, degente a Parigi del male che lo porterà a morte, annota con malinconia infinita nella postilla al suo *Romanzero*: «Ma esisto io ancora realmente? Il mio corpo si è tanto curvato che mi sono rimasti solo più la voce e il mio letto, che mi ricorda il sepolcro risonante del mago Merlino, situato nella valle di Brozeliand in Bretagna, sotto alte querce le cui cime svettano verso il cielo come alte fiamme. Ahimè, collega Merlino, io ti invidio questi alti alberi e il loro fresco stormire, poiché nessuna verde foglia stormisce nel mio letto che è un sepolcro qui a Parigi dove non sento di continuo che strepito di carri, martellii, strilli e strimpellature di pianoforti».[1] È l'angoscia dell'insignificanza, la noia del vuoto nel morire delle ultime gocce del tempo.

La situazione spirituale dell'uomo, alla distanza di un secolo, non è certamente cambiata; piuttosto si deve dire che lo sfaldarsi interiore, di cui Heine ha fatto la drammatica descrizione, sta raggiungendo - e proprio grazie ai progressi della tecnica e delle diavolerie dell'*homo faber* – strati sociali sempre più vasti. Quale allora la missione della Chiesa, quale il compito della teologia?

L'impressione sulla situazione attuale - parlo da semplice uomo della strada - è che l'assolutismo è sempre deprecabile sia nelle geremiadi di sconforto, sia nei peana di vittoria: è sempre un eccesso di astrazione che prescinde dal gioco sottile delle possibilità in cui si dipana l'enigma della vita. Fino a qualche mese fa, dunque, la gestione della guida nel sacro campo della teologia era stata strappata al magistero da alcuni avventurieri, insoddisfatti delle aperture costruttive del Concilio: le loro aperture iconoclaste erano penetrate perfino nelle alte sfere della responsabilità (conferenze episcopali, centri ecumenici, università seminari, editoria e stampa cattolica...). L'impressione era che per l'ortodossia tradizionale ormai tutto fosse perduto. Pessimismo. Esagerazione evidente.

Con la pubblicazione ora della *Dichiarazione sulla dottrina dell'infallibilità del magistero della Chiesa* del 6 luglio 1973, l'equivoco di quella teologia di rottura con la tradizione e di combutta con l'antropologia atea e con la morale permissiva è finito: i teologi ritornano ora nei ranghi, l'episcopato si allinea unanime con il Vescovo e con il magistero di Roma, le resistenze si dileguano, il chiasso nella Chiesa è finito. Ottimismo. Esagerazione anche questa.

Troppo profonde sono state le confusioni seminate dai progressisti, troppa la libertà nel mettere sotto sequestro le certezze della fede, le formule dogmatiche, l'esercizio del magistero: troppo vasta è l'area dello spirito che essi hanno dato alle fiamme con la reinterpretazione del cristianesimo in chiave mondana di contestazione sociopolitica e di edonismo... La Chiesa oggi fa l'impressione di certi campi dove è stato mietuto il grano e poi appiccato il fuoco: distese nerastre che esalano un acre odore di bruciato... Ma mentre ai campi l'operazione del fuoco può essere benefica e corroborante per le semine dell'autunno, nella Chiesa le ferite e le emorragie dello spirito lasciano sempre dietro a sé un segno di angoscia, un'estenuazione dell'anima e una confusione di fondo, una malinconia sottile che insidiano la fiducia e attenuano la speranza.

---

[1] H. HEINE, *Nachwort zum «Romanzero»; Werke*, Insel-Verlag, III, pp. 199 s.

Per riprendersi occorre una scossa folgorante dello spirito, almeno doppia rispetto alle distruzioni: occorre soprattutto un'azione di ricupero in tutte le sfere della dottrina e della disciplina come quella che salvò altre volte la Chiesa nei conflitti con il pensiero moderno.[2]

Uno scrittore e pensatore cattolico - il gesuita A. Delp, ucciso dai nazisti nell'ultima guerra - in una conferenza mirabile del 1943 sulla «Fiducia alla Chiesa» ha fatto un'analisi realista della situazione pienamente valida ancor oggi e che sarà portata avanti in Germania con penetrazione da Romano Guardini: l'analisi sta agli antipodi della teologia progressista.[3] Essa fa perno appunto sulla fedeltà alla Chiesa.

La fiducia di cui intendiamo parlare, esordisce Delp, non è quella semplicemente che si deve a Dio e neppure quella che va al Cristo storico e glorificato... È la fiducia concreta che si deve alla Chiesa in cui quelle precedenti fiducie sono contenute e chiarite, è la fiducia a quella realtà metafisica e fisica insieme che noi chiamiamo Chiesa. E deve essere una fiducia reale e soprannaturale come la descrive san Tommaso, nella quale cioè confluiscono le virtù teologali della *fides* e della *spes*, e le virtù morali della *fortitudo* e della *magnanimitas*.[4] La fiducia è descritta esistenzialmente come una «condotta» (*Haltung*), un «atteggiamento» (*Verfassung*) «...in forza dei quali l'uomo e colmo della certezza del proprio valore ossia mediante il sapere del valore di una realtà che è importante per la vita dell'uomo e che sta a sua disposizione».[5]

Ma la Chiesa, osserva giustamente Delp, non è solo una istituzione oggettiva in guisa di istruzione, annunzio, magistero..., ma è anche una realtà interiore dell'uomo, cioè la sua appartenenza soggettiva interiore, ed è questa che oggi è in crisi, una crisi perciò di fiducia nella realtà della Chiesa. Le cause principali di questa crisi sono per Delp le seguenti, che mi limito a elencare nell'ordine:

a) *Esperienza del tempo come di un tempo desolato*, in cui la persona è privata di valore e dignità: siamo perciò agli antipodi della «maturità del mondo» (*Mündigkeit der Welt*) di Bonhoeffer e della teologia gnostica contemporanea.

b) Sviluppo del soggetto come soggetto incapace del cristianesimo, e questo come effetto dell'umanesimo moderno che a partire dal nominalismo ha demolito l'ordine soprannaturale nella sua struttura organica eliminando i valori universali dello spirito, e questo nella vita, nell'esistenza e nell'azione (*Leben, Existenz, Tat*).

Da questa situazione fondamentale deriva, secondo Delp, un triplice risultato, rispetto alla religione, al cristianesimo e alla Chiesa, tutti e tre fondamentalmente negativi:

---

[2] La filosofia dell'immanenza, che ha fatto capo attorno a Blondel, è un'altra cosa: Blondel, anche se il suo tentativo non è riuscito (e lui stesso se n'è accorto), voleva raddrizzate e fondare quella libertà radicale di cui giustamente l'uomo moderno, che ha aperto e avanza impavido nelle vie segrete dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, sente l'esigenza (su questo aspetto dell'evoluzione del pensiero blondeliano, mi si permetta di rimandare al mio saggio: *L'essere, e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel*, nel vol. *Dall'essere all'esistente* cit., pp. 421 ss.).

[3] A. DELP, *Vertrauen zur Kirche*, nell'opera *Christ und Gegenwart*, Francoforte s.M. 1949, I; Zur Erde Entschlossen, pp. 217 s.

[4] *S. Th.* II-II, 129, 6.

[5] Delp cit., p. 218.

Il *principio:* la vita umana è fondamentalmente ispirata al naturalismo, che stimola i bassi istinti dell'uomo e lo rende ostile alla religione.

La *condotta*: lo spazio vitale e gli scopi della vita sono limitati ai compiti terrestri e ogni aspirazione alla trascendenza è sentita come impedimento, ogni religione come fuga dagli scopi della vita.

L'immagine dell'uomo diventa a questo modo ambigua: o di rassegnazione come riconoscimento dei limiti di oggetto a oggetti, oppure come tensione eroica e tragica di superamento dei limiti. E così la fiducia cristiana va comunque a fondo e il cristianesimo perde ogni rilievo.

Sviluppo del soggetto a soggetto incapace di fiducia in generale. La diagnosi di Delp è sempre risoluta:

«L'uomo che oggi fronteggia la Chiesa non è solo un uomo cieco e riottoso di fronte ai valori cristiani, ma è anche spesso un uomo al quale in genere manca ogni capacità e possibilità di una vita intimamente assicurata cioè fiduciosa».[6] La prima tappa, sul piano teoretico, di questa deplorevole situazione, che è la scomparsa della fiducia nella capacità del conoscere e ripiega poi sull'azione, si ha con Kant e l'idealismo. A questo modo l'uomo viene consegnato e chiuso nell'esperienza immanente del mondo, cioè nell'esperienza della propria disfatta, dell'insufficienza e insicurezza. Di qui l'invincibile nullità dell'esistenza, e così l'uomo cade in un'angoscia cosmica che si distende nel suo interno e lo rende incapace di ogni autentica consolazione - cieco verso il messaggio cristiano.

Qui l'eroico gesuita stringe i tempi e parla senz'altro della «scomparsa dell'autocoscienza cristiana» (*Schwund des christlichen Selbstbewusstseins*) : noi non abbiamo più la forza della fede dei nostri avi... La forza salutare e fortificante della realtà specificatamente cristiana non produce i suoi effetti poiché noi non la possediamo: di qui il comodo rifugiarsi nel ghetto[7] di un facile e comodo conservatorismo.

Delp passa poi a mostrare il «triplice ministero della Chiesa nella crisi di fiducia» con la dichiarazione di principio: «Non abbiamo nella lotta con il protestantesimo, dal punto di vista teoretico, la capacità di sanità, verità e autentica difesa delle forze umane fondamentali nel Tridentino. Noi non abbiamo condotto un'eguale lotta dal punto di vista filosofico contro Kant e le sue scuole:[8] è su questa linea che la Chiesa, e in essa il cristiano, giocano le loro carte per la salvezza del mondo, per spingere il messaggio cristiano fuori del suo guscio storico per la salvezza dell'uomo di oggi. A questo devono tendere soprattutto i responsabili del magistero ai quali perciò è necessario un po' del piglio degli antichi cavalieri. Fin qui il Delp.

Ma quale messaggio allora porterà la Chiesa, quale orizzonte scandaglierà la teologia per la salvezza dell'uomo moderno? Quello della libertà autentica, radicale e costitutiva, del messaggio cristiano. Un'esigenza di libertà cristiana radicale è quella agostiniano-tomistica che rimanda all'io di fronte a Dio e a Cristo salvatore. Un appello alla libertà cristiana è quello di Pascal, Kierkegaard, Newman, Dostoevskij, Guardini... nella consapevolezza della precarietà dell'esistenza, dell'aspirazione infinita e struggente di

---

[6] *Ivi*, p. 223.

[7] Che abbia preso di qui Rahner il suo celebre slogan? È ovvio che il termine ha in Delp un contesto ben diverso.

[8] Delp cit., p. 230.

approdare al golfo agognato della pace oltre il fiume del tempo: immanenza tetica, emergente, elevante all'unione con il Padre che è nei cieli. Nella filosofia moderna invece l'io si attua mediante la «frenesia bacchica» della negazione (Hegel): così l'io funzionale dissolve l'io reale, la scienza con la tecnica e la politica con l'economia stanno dissolvendo la persona come soggetto morale in un mondo senza senso, che è diventato un nido di vipere, un divampare - per il singolo, per la società, per gli stati - di tensioni e conflitti inestricabili. Così l'immanenza vuota della coscienza si capovolge nella trascendenza vuota che è l'essere come riferirsi al mondo, cioè all'essere *nel* mondo, che è proprio di Marx come di Heidegger e di Sartre, di Marcuse e di Bloch...

Questo spiega forse anche l'irruzione crescente del nonsenso della morte nella coscienza moderna e il suo dilagare corrosivo nella vita contemporanea: non della morte che è il congedo dai propri cari e il crescere della speranza, bensì della morte che è lo sposalizio tragico con il nulla di cui l'insignificanza del tempo è la matrice e il vuoto dell'anima l'ospite invandente.

Georg Büchner, fratello del filosofo ateo e materialista Ludwig, nel dramma *La morte di Danton*, nella scena alla Conciergerie, ha anticipato questa lucida esperienza del nulla che caratterizza tanta parte della coscienza contemporanea.

Philippeau - Allora che cosa vuoi?

Danton - Pace!

Philippeau - Questa è in Dio.

Danton - Nel Nulla. C'è qualcosa di più tranquillo in cui ti sprofondi del Nulla? e se Dio è la suprema pace non è Dio il Nulla? Ma io sono ateo. Quel maledetto principio: nulla può ritornare nel nulla! Ed io sono qualcosa, questa è la disgrazia! La creazione si è così dilatata, quando non c'è nulla di vuoto e tutto è un brulicame. Il Nulla si è suicidato, la creazione è la sua ferita, noi siamo le sue gocce di sangue, il mondo è il sepolcro in cui esso (Nulla) imputridisce. Sembra una pazzia, ed è la pura verità.

Camilla - Il mondo è l'ebreo errante, il Nulla è la morte, ma esso è impossibile. Oh, non poter morire, non poter morire, come dice un'antica canzone!

Danton - Noi siamo tutti sepolti vivi..., accatastati gli uni accanto agli altri, gli uni sugli altri. Nella morte non c'è speranza alcuna. L'unica differenza è che la vita per qualcuno è più semplice e per un altro più complessa, è la putrefazione più organizzata. Ma io mi ci sono abituato a questa putrefazione.[9]

L'autentica immanenza è invece nel possesso inalienabile della libertà dell'io che opera il movimento doppio, quello dell'immanenza nella fondazione sull'assoluto e quello dell'immanenza nella crescente consapevolezza che l'io ha della responsabilità delle proprie scelte. Una immanenza di cui l'io è principio, medio e fine, perché collocato nell'infinito. Una vita quindi di accrescimento del proprio essere

[9] G. BÜCHNER, *Dantons Tod*, in *Werke und Briefe*, Insel-Verlag, Wiesbaden 1958, pp. 66 ss.

come da una fonte inesauribile, in fondo alla quale si intravede - come l'Ivan Iljic di Tolstoj[10] - l'aurora della luce cercata, l'uscita alla vita della nostalgia eterna.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Gli scritti senza indicazione di pubblicazione sono o inediti o completamente rifatti per la loro collocazione nel presente volume.

1. Introduzione (1973).

2. *Interrogativi filosofici ai «teologi di oggi»* (1973; scritto per il vol. in collaborazione *Gli ultimi sviluppi della teologia*, a cura di A. Marranzini, Città Nuova Editrice, Roma).

Il titolo del saggio *Interrogativi filosofici…* mi è stato suggerito da p. A. Marranzini (lett. 6 febbr. 1973) per il volume in preparazione da lui diretto: *Gli ultimi sviluppi della teologia*, per la Città Nuova Editrice di Roma. L'idea del volume era nata insieme e precisamente il 20 gennaio 1973 negli studi della RAI di Roma in occasione della registrazione della presentazione della trad. it. dei quattro volumi del *Bilancio della teologia del secolo XX*, parimenti curata da P. Marranzini. L'art. veniva ritirato personalmente dal Direttore di «Città Nuova», dott. Dadda al mio domicilio all'inizio dell'estate, il quale faceva subito seguire una gentile lettera di ringraziamento (lett. 13 luglio 1973). Se non che all'inizio dell'autunno il medesimo dott. Dadda mi comunica che il mio saggio era stato escluso dal vol. (lett. 10 ott. 1973): vano il mio ricorso a P. Marranzini (lett. 22 ott. 1973) che scarica la responsabilità sul Comitato editoriale (quale?) di Città Nuova (lett. 27 ott.1973).Posso precisare che il detto volume era stato progettato insieme per ovviare alla «unilateralità» ovvero tendenziosità dei detto *Bilancio…* nel «senso unico» rahneriano. Aggiungo che l'Editore nell'escludermi accenna vagamente ad una possibilità della pubblicazione del mio contributo, in un eventuale nuovo volume con il contrappeso di altri contributi filosofici (d'indirizzo rahneriano, suppongo), ma alla precisa condizione d'introdurre quelle modifiche a qualche, «difficoltà di forma» che l'Editore (*sic!*) si riserva di chiedermi (lett. 20 nov. 1973). Questi i fatti.

Il fondamento dell'esclusione – ciò che né P. Marranzini né il dott. Dadda dicono – è il fatto che il mio art. contesta *ab imis* l'immanentismo teologico del Rahner, maestro del Marranzini e ispiratore del *Bilancio…* Comunque, nell'eventualità del che mi auguro prossima del nuovo vol. da progettare per confutare il mio contributo, ho creduto opportuno inserirlo in apertura del presente volume che segue alla denunzia delle mistificazioni dei testi, contesti e principi tomistici da parte di K. Rahner, fatta nel precedente volume al quale né Rahner e nessun rahneriano ha ancora risposto.

3. *Radici immanentistiche della teologia contemporanea* (già pubbl. con il titolo: *Theology in the Context of a Philosophy of Nothingness*, in *Theology of Renewal*, Proceedings of the Congres on

---

[10] L. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Iljic*, nel vol. *La tempesta di neve*, Torino s. d. – Heidegger cita il racconto tolstoiano in nota alla sua analisi del fenomeno della morte (*Sein und Zeit* cit. § 51, p. 254, nota).

Theology of Renewal of the Church Centenary of Canada 1867-1967, Montréal 1968, vol. I, pp. 329-355).

4. *Secolarizzazione e teologia* (già pubbl. con il titolo: *Filosofia e teologia della secolarizzazione*, in «Studi cattolici», 103, 1969, pp. 675-682).

5.*La dissoluzione della teologia in antropologia* (già pubbl. con il titolo: *Svolta antropologica della teologia*, in «Studi cattolici», 140, 1972, pp. 665-677).

6. *Il neo umanesimo ateo di Feuerbach e la neo teologia* (già pubbl. con il titolo: *Il neo umanesimo ateo di Feuerbach*, in «Studi cattolici», 143, 1973, pp. 17-25).

7. *Coerenza dell'antropologia feuerbachiana e incoerenza dell'antropologia teologica* (1973).

8. *Valore permanente della morale* (già pubbl. nel vol. *Il problema morale oggi*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 331-363; *Discussione*, pp. 364-385).

9. *Spiritualità e celibato secondo Johann Adam Möhler* (già pubbl. con il titolo: *Spiritualità e celibato in J.A. Möller*, in «Studi Cattolici», n. 130, 1971, pp. 842-846).

10. *Eccellenza dei celibato secondo Sören Kierkegaard* (1973).

11. *Attualità e crisi dei celibato nel mondo contemporaneo* (1973).

12. Decadenza e crisi del sacerdozio nell'attuale crisi della Chiesa (1973).

Epilogus brevis; Il ritorno al fondamento (1973).

NOTIZIA

Cornelio Fabro, della Congregazione dei Padri Stimmatini, è nato il 24 agosto 1911 a Flumignano (Udine). È laureato in filosofia e teologia, e ha fatto studi di scienze biologiche e psicologiche presso le università di Padova, Roma e la Stazione zoologica di Napoli: attualmente è ordinario di filosofia teoretica nell'università di Perugia. Ila insegnato nella Facoltà di Magistero di Maria SS. Assunta in Roma, nell'università Cattolica di Milano e nelle università pontificie romane del Laterano e Urbaniana, fondando in quest'ultima nel 1959 il primo Istituto in Europa di storia dell'ateismo. Le sue ricerche e pubblicazioni abbracciano specialmente la fenomenologia del conoscere (*Fenomenologia della percezione*, ed. 1, Vita e pensiero, Milano 1941; ed. 2, Morcelliana, Brescia 1963; *Percezione e pensiero*, ed. 1, Vita e pensiero, Milano 1941; ed. 2, Morcelliana, Brescia 1963), l'originalità speculativa del tomismo (*La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, S.E.I., Torino, ed 1, 1939; ed. 3, 1963; *Participation et causalité*, Université de Louvain, Chaire Card. Mercier, Lovanio 1954, edizione italiana S.E.I., Torino 1961; *Esegesi tomistica*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969), le correnti nuove del pensiero europeo (*Tra Kierkegaard e Marx*, Vallecchi, Firenze 1952; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, ed. 1, 1957; ed. 2, 1965; *Tomismo e pensiero moderno*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969) e la nuova problematica del problema di Dio (*L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967).

Ha pubblicato traduzioni critiche di scritti di Hegel, Feuerbach, Marx, Engels e soprattutto del *Diario* (Morcelliana, Brescia 1948-1951, tre volumi; ed. 2, 1963, due volumi) e delle principali opere di Sören Kierkegaard (Sansoni, Firenze 1953 e 1972).

È stato *Visiting Professor* presso le università di Lovanio e di Notre Dame (Indiana, USA), delegato al Congresso Internazionale dell'Unesco per la revisione della Carta dei *Rights of Man* (Oxford, novembre 1965), insignito della Medaglia d'oro di prima classe dei benemeriti della Cultura e dell'arte.

INDICE

Introduzione

Parte prima
LA SVOLTA ANTROPOLOGICA NELLA TEOLOGIA
CONTEMPORANEA

1. *Interrogativi filosofici al «teologi di oggi»*
La riflessione teologica e la fedeltà alla Tradizione, 32; Il concilio Vaticano II e la guida del magistero, 38; La «svolta antropologica» in teologia diffidata da Heidegger, 44; Conclusione: il superamento della crisi, 50

2.*Radici immanentistiche della teologia contemporanea*

3. *Secolarizzazione e teologia*
Lo svuotamento della metafisica,83; La secolarizzazione teologica, 85; W. Herrmann: un caposcuola, 89; «Etsi Deus non daretur…» di Bonhoeffer, 92.

4. *La dissoluzione della teologia in antropologia*
Prologus Galeatus: il concetto tomistico di sacra doctrina, 97; Il tema del Convegno,103; La «svolta antropologica» della nuova teologia, 109.

5. *Il neo umanesimo ateo di Feuerbach la neo teologia*

6.*Coerenza dell'antropologia feuerbachiana e incoerenza dell'antropologia teologica*

Parte seconda
TEOLOGIA E MORALE

1. *Il valore permanente della morale*
Introduzione: il senso del problema, 173; La dissoluzione della moralità nel pensiero moderno (come conseguenza della distruzione della metafisica, 176; La crisi (dissoluzione?) della morale nella teologia moderna, 188; La cosiddetta «nuova morale», 199; Valore permanente della morale cristiana, 220; *Discussione*, 223.

2. *Spiritualità e celibato secondo Johann Adam Möhler*

3. *Eccellenza del celibato secondo Sören Kierkegaard*

4. *Attualità e crisi del celibato nel mondo contemporaneo*
Carisma e legge del celibato,278; La crisi e il suo superamento,282; Obiezioni contro il celibato, 283; Conseguenze della soppressione del celibato, 284.

5. *Decadenza e crisi del sacerdozio nell'attuale crisi della chiesa*
Atteggiamenti di monopolizzazione della teologia progressista, 285; La crisi dei pastori d'anime, menismo nefasto, 291; Effetti dell'onda protestantizzante, 293; Informazione, invece di comunicazione della fede, 295; Scomparsa della pietà e della severità dei costumi, 298; Cause del regresso nella frequenza alla chiesa, 300; La ricostruzione, 302; Conclusione,304.

Epilogus brevis
IL RITORNO AL FONDAMENTO