Cardinale
Giuseppe Siri

GETSEMANI

Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo

Fraternità della Santissima Vergine Maria

SOMMARIO

CRITERI FONDAMENTALI
Considerazioni fondamentali 3
Fonti di giudizio e di valutazione 4
Logica eterna della Carità infinita 6

CARATTERISTICHE GENERALI DEL MOVIMENTO TEOLOGICO 19

PRINCIPI ETERNI E PUNTI DI RIFERIMENTO TEMPORALI PER LA COMPRENSIONE DEL MOVIMENTO TEOLOGICO ATTUALE 22
Il rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale
- Tre casi significativi:
1 - P. Henri de Lubac 23
2 - P. Karl Rahner 30
3 - Jacques Maritain 40
"L'impalpabile" 44

ALTERAZIONE DELLA STORIA E LIBERAZIONE ETERNA TRE ESPRESSIONI DELLA NUOVA CORRENTE 46
l'alterazione della storia 50
La coscienza storica 53
Pietre miliari 68

CARATTERISTICHE DELLA MENTALITÀ STORICISTA 91
L'idea del progresso 92
La mistificazione kantiana 99
Lo storicismo di Hegel e di Dilthey 111

ARCO DELLE CORRENTI TEOLOGICHE SCATURITE DALLA MENTALITÀ STORICISTA 120
A proposito dell'ermeneutica 122
Reinterpretazione globale del cristianesimo 125
Relativismo dottrinale assoluto 127
Negazione dell'Incarnazione. Alterazione della realtà di Cristo 128
Alterazione radicale della Rivelazione 140
Disgregazione pluralistica 165

GETSEMANI 173

CRITERI FONDAMENTALI

Considerazioni fondamentali

È più che mai necessario avere un'idea chiara, globale, ma al tempo stesso precisa e con sfumature, di quello che si può chiamare «il movimento teologico contemporaneo». Un riassunto oggettivo, concreto e accurato, che esprima la realtà profonda, è tuttavia molto difficile, malgrado i numerosissimi scritti consacrati ormai da parecchi anni a questo soggetto.

D'altra parte, quasi nessuna analisi e nessuna sintesi potrebbe pretendere un'oggettività pura, perché spessissimo esiste una generale opzione interiore di ordine spirituale, morale o socio-storica che avvolge tutti i giudizi e gli stessi criteri. Come esempio ci si può riferire ad uno degli ultimi esposti di sintesi sulla teologia contemporanea, «Bilancio della Teologia del XX secolo» (1); è chiaro che gran parte di questo lavoro è condotto sulla falsariga di Karl Rahner (2).

Una sintesi oggettiva non dipende neanche dall'estensione dell'informazione bibliografica. Questa, in generale, può essere utile, ma non sempre aiuta gli spiriti a penetrare la realtà dei movimenti del pensiero e della vita. A volte, avviene proprio il contrario: affascinati dal continuo sforzo di informazione esteriore, si perde il filo conduttore interiore, cioè si perdono i riferimenti capitali permanenti che debbono determinare, più di ogni altra cosa, il criterio attraverso cui si debbono vedere e giudicare i fatti, le idee e le cose.

Tutto il problema dell'oggettività pura consiste nel cogliere i riferimenti fondamentali dati dalla Rivelazione e dalla logica sacra. Se non c'è un riferimento fondamentale percettibile e definibile, apportato nell'intelligenza e nella esperienza umana dalla Rivelazione, se non c'è una logica, che esprima nell'uomo l'ordine eterno della Creazione, che sia dunque sacra, ogni problema di oggettività è annullato, ed ogni tentativo di conoscenza è vano.

Perciò al di là o anche in seno alle differenti nozioni di pluralismo concernenti la conoscenza, il linguaggio o le cose, pluralismo accettabile o rigettato, c'è una necessità semplice e assoluta, non soltanto di ricerca dei riferimenti fondamentali, ma di percezione in modo veridico dei riferimenti fondamentali imposti dalla Rivelazione. E quando la volontà è libera da ogni influenza che non sia l'amore incondizionato della verità, la logica sacra è vi-

---

(1) «*Bilancio della teologia del XX secolo*» diretto da R. VANDER GUCHT e H. VORGRIMLER; Città Nuova Ed., Roma 1972.

(2) KARL RAHNER S. I., nato nel 1904, professore di teologia dogmatica nelle Università di Monaco di Baviera e di Munster, teologo al Concilio Vaticano II, è stato membro della Commissione Teologica Internazionale.

vente e dominatrice nell'intelletto. È facile capire come queste considerazioni possano far parte di un fondamento essenziale di metodo.

Fonti di giudizio e di valutazione

Prima di tutto, si debbono ricercare e precisare le fonti di giudizio e di valutazione. E per questo si è costretti, in mezzo alla polivalenza di vocabolario, illimitata e senza precedenti, a chiarire la nozione di teologia, cosa che permette di stabilire un vero criterio teologico; e si potrà allora comprendere che cos'è il movimento teologico, approfondire le sue radici e valutare la sua portata. (3)

Per pensare e parlare in modo giusto e adeguato su ciò che è la teologia, bisogna ritornare a nozioni primarie, a concetti semplici e puri, a principi fondamentali. Questi principi sono conosciuti da tutti, ma è necessario ritornarvi, ed anche spesso, nella nostra vita di pellegrini, nella nostra missione apostolica quotidiana, perché in fondo a tutta questa problematica ansiosa e disordinata, c'è l'oblio, momentaneo o in modo permanente, di quella che è l'origine, l'essenza e la finalità ultima della teologia.

In generale si dice che la teologia è la scienza di Dio fondata sulla Rivelazione. È una definizione esatta per un'intelligenza esatta della Rivelazione, perché i suoi principi le vengono immediatamente da Dio. (4)

Si dice anche che la teologia è la scienza della fede. In quanto la fede è la Rivelazione ricevuta, la definizione è esatta, perché il contenuto e l'essenza della fede è la Rivelazione. La teologia è dunque la scienza della Rivelazione ricevuta, e non abbiamo altra Rivelazione se non quella ricevuta.

A volte si parla in modo da far pensare che c'è una differenza tra la Rivela-

---

(3) Questa difficoltà è atte stata da tutti coloro che studiano i movimenti intellettuali e spirituali del nostro tempo: «Non è facile orientarsi nell'attuale vasta produzione teologica il cui valore stesso è di varia portata e la cui impostazione risponde talvolta ad ambiti culturali diversi, che non si possono ben comprendere solo attraverso la traduzione dei testi». (ALFREDO MARRANZINI, in *Correnti teologiche post-conciliari*, Città Nuova Ed., 1974, Introduzione p. 11).

(4) «Se la teologia si vale della filosofia, non è perché abbia bisogno del suo soccorso, ma per mettere in luce più viva le verità che insegna. Essa non ha trovato i suoi principi sulla terra: essa li ha avuti da Dio stesso attraverso la Rivelazione». (S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teol.* I, q. 1 a. 5). «La sacra teologia si basa, come su un fondamento perenne, sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione, e in quella vigorosamente si consolida e ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo». (*Conc. Vatic. II, Cost. «Dei Verbum»*, n. 24).

zione ed il contenuto della fede. (5) Ciò può avere senso solo quando si parla della fede individuale in rapporto a quella della Chiesa che, come depositaria universale e perenne, ha ricevuto la Rivelazione.
Il Santo Padre Paolo VI, parlando della fede, ha detto: «La teologia non è altro che la fede nell'ordine concettuale: come ha detto Agostino, è la «scientia, qua fides saluberrima nutritur, defenditur, roboratur (*De Trin*. XIV, 1).»
Nello stesso discorso, il Santo Padre dice: «La teologia è profondamente connessa con il Magistero della Chiesa, perché la loro comune radice è la Rivelazione divina». (6)
È evidente che il Santo Padre parla della teologia come scienza della Rivelazione, che è l'essenza della fede.
Talvolta però, si sente il bisogno di una visione più sviluppata, più dettagliata e più chiarificatrice del concetto di teologia; perché le generalizzazioni e le grandi formule sintetiche elevano e aiutano coloro che sono in armonia con il senso interno, univalente ed insieme esteso e ricco di sfumature del vocabolario. Si è ben lontani però, da questa intesa armoniosa ed universale. E ciò è tanto vero che si cerca di «scoprire» o coniare un altro vocabolario ed anche un altro linguaggio.
Non si deve confondere la nozione di univalenza con il senso che a volte viene dato a quella di «univocità»; quest'ultima è utilizzata da alcuni autori, in tutt'altro senso da quello di «univalenza». I termini del linguaggio possono avere significati molto ricchi che involgono e sintetizzano molti altri termini. Resta sempre però, il significato fondamentale, il valore unico che determina, che gerarchizza e armonizza tutte le sfumature e tutte le accezioni secondarie.
Con il termine «univocità» si può anche esprimere l'univalenza, il valore unico e fondamentale, che unifica e armonizza termini e sfumature. Qualche volta però, si utilizza il termine di univocità per definire - confutando o sostenendo - alcune tendenze riguardanti il carattere essenziale del pensiero umano circa la percezione della verità, il ragionamento e il giudizio; tale definizione colpisce allora il linguaggio nella sua struttura interna, e quindi il termine «univocità» è impiegato per esprimere un senso diverso da quello positivo di «univalenza». (7)

---

(6) S. S. Paolo VI, *discorso del 13-5-1973*
(7) Come esempio di questo senso particolare del termine «univocità», citiamo un'espressione di B. Mondin: «Solo Dewart ha proposto di sostituire alla dottrina dell'analogia quella della univocità: egli afferma che le proposizioni del linguaggio teologico si devono intendere propriamente e letteralmente». (B. MONDIN, *Il linguaggio della teologia radicale*, in «Il linguaggio teologico oggi», Ancora Ed., Milano 1970, p. 279).

Ma il Papa parlando dell'interpretazione della Parola di Dio, dice espressamente: «Si può sostenere l'inadeguatezza d'ogni parola umana a esprimere la profondità insondabile del contenuto teologico d'una formula dogmatica...; e sostenere la virtuosità interpretativa di una medesima verità dogmatica nell'annuncio kerygmatico..., la legittimità delle varie scuole teologiche e spirituali; ma non saremmo fedeli all'*univocità* della Parola di Dio, al Magistero, che ne deriva, della Chiesa, se ci arrogassimo la licenza d'un «libero esame», di un'interpretazione soggettiva, d'una subordinazione della dottrina definita ai criteri delle scienze profane, e tanto meno alla moda dell'opinione pubblica, ai gusti e alle deviazioni... della mentalità speculativa e pratica della letteratura corrente». (8)
Il Santo Padre aveva già precedentemente denunciato il pericolo: «...il pericolo di ambiguità, di reticenza o di alterazione dell'integrità del messaggio..., adattando la Parola di Dio alla propria mentalità, alla propria cultura, sottoponendola a quel libero esame, che le toglie... *il* suo univoco significato e la sua obiettiva autorità, e finisce per privare la comunità dei credenti dell'adesione ad una identica verità, ad una medesima fede: la «una fides» (Ef 4, 5) si disintegra e con essa quella stessa comunità che si chiama la Chiesa unica e vera». (9)

Logica eterna della Carità infinita

In ogni caso si può dire che la teologia è affermazione illuminata e attestata dalle fonti; intelligenza sempre più profonda e più completa di quanto si afferma, basata sulle fonti; deduzione sempre nella luce dei principi fondamentali e controllata dalle fonti, dai dati della Rivelazione. Così la teologia, per mezzo dell'affermazione controllata e attestata dall'Alto, tende in ogni tempo a costituire un insieme stabile e organizzato di conoscenza, sempre alla luce delle fonti, cioè di Dio. Ed in questo senso si potrebbe dire che la teologia tende ad essere «istituzionale».
Questo circolo perenne dalla Rivelazione all'intelligenza della cosa rivelata, dall'affermazione alla dimostrazione e alla deduzione che conduce all'intelligenza della cosa rivelata, questo movimento meraviglioso sorto dalla Bontà infinita di Dio, è stato spesso mal capito, mal espresso e quindi deformato. Invece di vedere in questa manifestazione della Logica eterna, una manifestazione della Carità infinita di Dio e la partecipazione dell'uomo

---

(8) PAOLO VI, *Insegnamenti*, VI, 1969; Tip. Pol. Vat., 1970, p. 957.
(9) PAOLO VI, *Insegnamenti*, VI, 1968; Tip. Pol. Vat., 1969, p. 1043-1044.

a questa Carità che lo eleva ad una sempre più sublime intelligenza di Dio e della Creazione, spesso vi si è voluto vedere una specie di naturalizzazione inaridente del mistero che conduce l'uomo alla conoscenza della verità eterna e all'unione con Dio.
Con tranquillità di coscienza si può affermare che se la teologia sfugge al controllo delle fonti e dei principi fondamentali di cui abbiamo parlato sopra, non sarà più continuamente illuminata dalla Rivelazione: essa dunque non avrà più come oggetto l'essenza della Rivelazione, Dio. Di conseguénza, questa attività teologica non potrà più costituire un insieme stabile e organizzato di conoscenza alla luce delle fonti.
Potrà sempre parlare di Dio e delle cose di Dio. Potrà avere qua e là qualche momento di elevazione ed anche qualche luce di fronte a problemi difficili, ma tutto ciò sarà sporadico, senza ordine, ed i riferimenti non saranno sempre quelli immutabili della Rivelazione; non ci sarà la pace della verità e di conseguenza la libertà che soltanto la verità eterna può dare.
In ultima analisi, se la teologia non è sotto il continuo controllo delle fonti, se non è costantemente nella luce della Rivelazione, che apre verso l'infinito, nella carità, la via della conoscenza, ed annulla sempre ogni rigidezza artificiale dovuta alla natura ed all'esperienza puramente umana, essa non può essere veramente e santamente istituzionale.
Si è detto sopra che il circolo perenne dalla Rivelazione all'intelligenza della cosa rivelata, dall'affermazione alla dimostrazione e alla deduzione, è una manifestazione della Logica eterna e della Carità infinita di Dio. Ora l'uomo ha potuto formulare molteplici definizioni del termine «logica»; nondimeno c'è una comprensione generale comune del termine, e questa comune comprensione costituisce una norma sufficiente per parlare con certezza e semplicità della logica umana.
L'uomo ha una struttura intellettuale che è connaturale all'intelligenza, cioè ha una conformazione intellettuale che, possiamo dire, per sua natura è «logica». La logica ordina, classifica e misura. La logica coglie la causa, coglie l'effetto e coglie il rapporto tra causa ed effetto. La logica stabilisce l'ordine di origine, l'ordine di valore e l'ordine di successione degli esseri e dei fatti. Così la logica è una azione pura dell'ordine dell'intelligenza, che riflette nell'uomo l'ordine eterno della creazione. La logica dell'uomo, datagli da Dio sin dalla creazione, permette nella vita di carità di ritrovare l'ordine della logica eterna che manifesta la verità e la carità di Dio.
Ora, secondo questa stessa logica concepiamo che Dio rivelando «ha calato» cose divine nelle forme umane del pensiero umano. In questo senso, è conveniente dire che Dio ha assunto il pensiero umano. Il che vuol dire che le forme nelle quali si produce e si manifesta il pensiero umano sono ordinate al reale oggettivo; sono forme assunte da Dio. Se Dio ha parlato agli uomini, il pensiero dell'uomo deve corrispondere al reale. È per questo che la logica e il pensiero dell'uomo sono connaturali all'intelligenza che nella carità realizza la vera conoscenza di Dio.

E a questo punto la dottrina dell'analogia appare con tutta la sua indefinibile e insieme incontestabile realtà meravigliosa; appare come una via misteriosa di comunicazione nell'intelletto, tra il mondo creato e l'eterna realtà divina.
Non si deve certamente pensare che ogni paragone ed ogni espressione analogica di ciascun uomo esprima una verità; la dottrina dell'analogia mette in evidenza una legge profonda dell'intelletto e attesta che il pensiero umano nel riflettere le cose divine rivelate, è analogico. Ma ciò non significa che il solo riferirsi a questo carattere analogico del pensiero umano sia sufficiente per raggiungere la verità. Infatti, ciò corrisponderebbe ad un altro errore per cui ogni uomo è salvato automaticamente a causa del pensiero che Cristo si è offerto per la salvezza di tutti gli uomini. Come la salvezza dipende dalla risposta libera all'amore indicibile di Dio, così la conoscenza esatta del reale dipende dall'amore libero della verità eterna.
Le realtà divine sono infinite e noi non possiamo raggiungere l'infinità del reale divino. Per l'analogia abbiamo oggettivamente accesso alla verità divina, perché come abbiamo detto, Dio «ha calato» nei concetti umani, nelle forme del pensiero umano, la Sua Rivelazione.
Il fondamento di questa affermazione ha una immensa portata per ogni cosa e per ogni oggetto del nostro pensiero. Per l'analogia l'uomo può rendersi conto da dove è caduto ed anche del Regno a cui è chiamato; basta proteggersi con l'umiltà dalla tentazione originaria: voler conoscere fuori di Dio.
Molto spesso l'analogia è stata dimenticata, ed ora, a volte anche svalutata e totalmente rigettata. A ragione il P. Battista Mondin (10) parlando della teologia radicale, ossia della corrente denominata «teologia della morte di Dio», fa la seguente osservazione: «I teologi radicali sono concordi nel respingere la dottrina tradizionale, la quale riconosceva al linguaggio teologico valore analogico». (11)
Questo oblio, o rigetto, è un sintomo molto caratteristico di tante correnti, convergenti tutte verso una tendenza unica, un monismo ontologico, cioè verso una visione che conduce, coscientemente o incoscientemente, direttamente o indirettamente, ad un concetto d'identità di due «parti» che non si devono considerare che analoghe.

---

(10) BATTISTA MONDIN, dei Missionari Saveriani, nato nel 1926, decano della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Urbaniana a Roma.
(11) B. MONDIN, *Il linguaggio della teologia radicale*, in "*Il linguaggio teologico oggi*", Ancora Ed., Milano 1970, p. 279. I principali rappresentanti di questa corrente radicale sono i protestanti Harvey Cox, Paul Van Buren, William Hamilton, Thomas Altizer, l'anglicano John Robinson ed il cattolico Leslie Dewart, denominati anche "teologi della secolarizzazione".

Questo concetto annulla ogni distinzione di ordine, di essenza e di linguaggio. E accade un fatto strano, solo apparentemente strano: questo rigetto o oblio dell'analogia comporta intrinsecamente la negazione di ogni principio di oggettività e di ogni principio di verità eterna.
Ora l'analogia è una realtà oggettiva perché fuori da ogni altra accezione del termine, manifesta nella mente in modo funzionale i due ordini della realtà, come la Rivelazione ce l'ha svelata: l'ordine detto «naturale» e l'ordine detto «soprannaturale».
Si può fare riferimento alla comunione tra i due ordini, che si realizza nello stato d'orazione e in quello d'estasi, stati in cui il pensiero sembra essere in recettività passiva e riceve senza una specifica azione dell'anima le comunicazioni e l'operazione di Dio. Ma anche nello stato di abbandono e di adorazione, la comunione si realizza in seno al mistero della carità, nell'intimo dell'intelletto; cioè nell'intimo dell'anima intelligente per mezzo di percezioni, di nozioni o di immagini di un'estrema finezza, delicatezza e trasparenza, che non si situano però al di fuori del carattere fondamentale dell'intelletto che è analogico.
La natura umana riceve tutto ciò che può ricevere nella sua struttura intelligente, a volte con una grandissima capacità di corrispondenza o d'adattamento alla nozione, alla cosa, all'essere percepito e ricevuto; senza che ci sia, a causa di questo, una trasmutazione dell'essenza della creatura pensante. Lì agisce il principio dei limiti del suo ordine di creazione, limiti di ordine che la purificazione perfetta e la beatitudine della visione di Dio non annullano.
Si può fare ancora riferimento alla promessa e alla lunga nostalgia dell'uomo di vedere l'essenza di Dio. Ora è certo, secondo molti testi della Scrittura (12), che: «Nella partecipazione alla divinità consiste la vera beatitudine dell'uomo e il fine della vita umana».(13)
«Infatti, dice San Paolo, possediamo la scienza ed abbiamo la profezia in modo ben imperfetto, e quando verrà ciò che è perfetto, l'imperfetto sparirà... Noi vediamo ora, come in uno specchio, in un'ombra; allora invece vedremo faccia a faccia». (14)
Tutte le parole della promessa circa la visione beatifica riguardano l'anima dei beati dopo il pellegrinaggio terrestre. Non si può concepire per l'anima, finché vive nello stato attuale, sulla terra, nella vita della carne mortale, la possibilità di vedere l'essenza di Dio. (15)

---

(12) S. Giov. 1, 12; 3, 5; 1Giov. 3, 1.
(13) S. Teol. III, q. 1 a. 2.
(14) 1Cor XIII, 9, 12.
(15) S. Teol., Suppl. q. 92**.**

E questo è il punto principale del discorso: l'anima umana quando sarà nella beatitudine, vedrà l'essenza di Dio non per immagini create, ma per un intervento di Dio che illumina l'intelligenza del beato. L'anima umana non può vedere direttamente l'essenza di Dio sin da questa vita.
Quando San Giovanni dice che «nessuno ha mai visto Dio; Dio unigenito, che è nel seno del Padre, egli stesso lo ha rivelato (spiegato) » (16), non dice, parlando del Cristo, che soltanto lui, il Figlio, l'ha visto; dice che il Figlio che è nel seno del Padre, l'ha rivelato. Ha rivelato con la Sua Persona il Padre, la Sua propria Persona e lo Spirito Santo. Il Figlio-Dio ha rivelato la divinità della Santissima Trinità. Ora il problema dell'intelligenza di Cristo, della visione della divinità da parte di Gesù Cristo, è un problema ben al di sopra di quello della visione dell'essenza di Dio da parte dei beati.
E né si può trovare nella stessa Scrittura, nella Tradizione o in un pensiero in armonia con queste fonti, un indizio che il pensiero umano - almeno fino alla grazia della visione beatifica, cioè almeno fino al momento in cui la luce divina pone l'essenza divina nella nostra luce - sia trasmutato, perdendo così un carattere essenziale come quello dell'analogia.
Se dunque si vuole violare questo limite di ordine di cui abbiamo parlato sopra, si perde il fondamento interiore del linguaggio. Tutte le parole: «Dio», «Creazione», «finito» e «infinito», «unità» e «molteplicità», «tempo» e «eternità», «immagine» e «senso», ecc. non possono più avere un senso rispondente al reale, né un carattere universale, multiforme ma universale; il linguaggio non ha più riferimento, e l'uomo cade in un soggettivismo assoluto, che in fondo corrisponde ad una specie di nichilismo totale.
Per una maggiore semplificazione, si può dire che la nozione di analogia significa che il pensiero umano, riflettendo le cose divine rivelate, corrisponde in parte alla realtà superiore e ne esprime la verità, e corrisponde in parte alla realtà naturale, «inferiore» in rapporto alla prima e ne esprime la verità; non si tratta in realtà di due parti, si tratta di due corrispondenze di cui la simultaneità nel pensiero umano apporta una conoscenza, e qui si trova il segno della distinzione degli ordini.
L'uomo, il pensiero umano può senza fine elevarsi verso una percezione più immediata, più diretta delle realtà, divine ed eterne. Questo perfezionamento, però, non può mai raggiungere per identità l'infinità di Dio di cui cogliamo il mistero, potendolo vivere sempre più a seconda della pace acquisita e della nostra nostalgia di pace e di amore eterno.
Così è per quanto concerne il pensiero umano; più oltre, sta l'immenso mistero della potenza, della saggezza di Dio; il mistero immenso dell'Essere

---

(16) S. Giov. 1, 18.

che è luce increata e carità infinita. Per questo, San Tommaso dice giustamente: «Se colui che vede Dio concepisce di Lui qualcosa nel suo pensiero, questo non è Dio stesso, ma semplicemente un effetto divino». (17) Su queste basi riguardanti l'intelletto, si deve fondare il primo criterio teologico. Il criterio è certamente il mezzo, il punto di riferimento attraverso cui si giudica. Il criterio teologico non concerne soltanto il metodo né soltanto l'essenza; concerne il metodo e l'essenza. Il criterio teologico è un riferimento permanente sempre presente, in mezzo ad ogni cultura, ad ogni abitudine e ad ogni spinta istintiva; un riferimento dato direttamente dalle fonti della Rivelazione o, dopo, dagli eredi confermati da essa e in completa armonia con la stessa; in armonia cioè con il contenuto della Rivelazione. Ora ci si può chiedere: qual è il criterio teologico per cui posso dire che il Verbo si è fatto uomo?

Si dovrebbe poter dare a questa domanda una risposta semplice e capace di soddisfare ogni coscienza ed ogni retta ragione; una risposta che renda immediatamente presente la fonte in cui lo spirito spontaneamente trova il riferimento e la verità immutabile rivelata da Dio.

Non si possono però chiudere gli occhi davanti ad un fenomeno di un'importanza capitale per la vita dei cristiani e di conseguenza per tutti gli uomini. Le parole, le più ricche di senso, le parole consacrate da Dio, dalla vita e dalla parola degli Apostoli, dalla vita e dalla parola dei Santi, hanno, più o meno, cessato di essere per molte persone punti di riferimento in sé, sicuri e garanti della pace nel pensiero e nella coscienza; le parole hanno cessato di essere punti di riferimento viventi, con tutta l'unzione del mistero che comportano ed esprimono.

Le parole continuamente ripetute che esprimono verità stabili, fondamentali e controllate, una volta per sempre dalla Rivelazione nella fede, sono ascoltate e trattate da alcuni con diffidenza o indifferenza come se si trattasse di nozioni superate e a volte anche con disprezzo e con un desiderio accanito di andar oltre non solo ai vocaboli, ma alla stessa parola, cioè alle nozioni e ai sensi che essa «incarna».

Spesso si vedono persone, anche molto dotate, prese dalla vertigine della «ricerca perpetua», che sentono sempre meno il bisogno di stabilità, il bisogno di punti di riferimento immutabili, come le parole, i vocaboli e le formule consacrate dalla Rivelazione nella vita profonda della Chiesa.

Se dunque qualcuno chiede: «qual' è il criterio teologico per cui posso dire che 'il Verbo s'è fatto uomo'?», la risposta semplice a questa domanda non viene ormai facilmente allo spirito di molti; ma debbo potergli dire, con la

---

(17) S. Teol., Suppl. a. ad 4.

certezza e la gioia di trasmettere una risposta garantita da Dio, una parola «generata» dalla Rivelazione in seno alla Chiesa: puoi dire che 'il Verbo si è fatto uomo', perché ciò è consegnato e formulato nel Simbolo della fede: «et incarnatus est de Spiritu Sancto». Ecco amico, l'essenza del tuo criterio teologico.

Spesso, tuttavia, questa risposta semplice e di profonda verità è considerata come non corrispondente ad un'esatta intelligenza della Rivelazione e del mistero della Salvezza. Anche in seno alla Chiesa, il riferirsi al Credo come ad un criterio fondamentale di verità, è ora considerato ingenuo ed estraneo alle vie di conoscenza oggettive per l'uomo. Infatti, il principio e i fatti della Rivelazione sono stati «torturati» da interminabili prestidigitazioni di linguaggio.

Questo tentativo di deformazione del mistero della Rivelazione si è verificato più volte nella Chiesa, sin dai primi tempi, ma ad ogni epoca con argomenti un po' diversi e vocaboli modificati. Oggi assistiamo allo sforzo sfrenato di trattare gli argomenti più sublimi della Rivelazione e della Salvezza, con vocaboli forzati, talvolta con linguaggi di un'astrazione artificiale, che in fondo li allontanano dalla parola derivata dal Verbo eterno e dalla vita della Chiesa.

Malgrado, però, tutte le contestazioni e tutte le prestidigitazioni del linguaggio, è sempre certo nel cuore della Chiesa: primo, che quello che si può chiamare criterio teologico è fondato sulle fonti, radicato nelle fonti, e sorto dalle fonti della Rivelazione; secondo, che abbiamo due canali, chiamati anche fonti: la Scrittura e la Tradizione, attraverso i quali la Sorgente unica di ogni verità e di ogni vita si è rivelata e la sua rivelazione giunge fino a noi.

All'inizio del Concilio Vaticano II, si verificò un fatto dolorosissimo: si tentò di negare una delle fonti della Rivelazione, dicendo che la Sorgente era unica. Appunto perché la Sorgente della Rivelazione è unica, se uno dei canali viene ignorato, la comunione con la sorgente unica è alterata o ostruita, o ignorata; se una delle fonti è chiusa, significa che la via dell'unica sorgente è ostruita. Per questa ragione, il Concilio ha dichiarato: «*La sacra Tradizione e la sacra Scrittura* sono dunque strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono *dalla stessa divina sorgente*, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere

accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto». (18)
Malgrado la confusione senza fine delle vedute contraddittorie e delle osservazioni sofisticate, e malgrado il multiforme attacco secolare contro la stabilità del nostro riferimento alla Rivelazione, il profondo significato delle due fonti resterà radicato nella coscienza della Chiesa, perché appartiene alla comprensione che la Chiesa ha avuto ed ha della Rivelazione. D'altronde, è inconcepibile pensare che la Tradizione, la vita della Chiesa, nella sua profondità dei primi anni, si sia alterata nella sua essenza, appena furono scritti i libri del Nuovo Testamento. Se la vita della Chiesa ormai non portasse in sé stessa e non trasmettesse più verità certe rivelate, rivelate per la sua parola vivente e la sua vita, la Scrittura sarebbe inutile, perché allora sarebbe incompresa. La «lettera» non sarebbe andata lontano senza lo spirito che la comprenda. E tale spirito è l'anima della Chiesa, nella quale è iscritta sin dall'origine la parola di Dio.
Ma non si tratta soltanto del fatto di comprendere la Scrittura. Il problema è più profondo. Colui che nega alla Tradizione il suo carattere di fonte perde, de facto, la realtà esatta della Scrittura. Colui che relativizza l'una, relativizza anche l'altra; c'è a volte una relativizzazione dei fatti, per mezzo della critica razionalista trascendente, peggiore della semplice e franca negazione. (19)
Pretendere per esempio, da un lato che «la Scrittura è praticamente l'unica fonte materiale della fede», e dall'altro, che «la tradizione non è esclusa»(20), equivale a negare alla Tradizione il suo carattere intrinseco di

---

(18) Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione "Dei Verbum", n. 9.
(19) Come esempio dello spirito di relativizzazione della Tradizione si può citare:
- «Noi troviamo la testimonianza e il messaggio originari negli scritti del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ogni altra testimonianza della tradizione ecclesiastica, anche la più ricca e solenne, non può in fondo far altro che gravitare intorno a questa originaria testimonianza sulla Parola di Dio; nient'altro che interpretare, commentare, spiegare e applicare questo documento originario a seconda della situazione storica sempre diversa» (!). (H. KDNG, *Chiesa*, Ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 37).
- «...Dinanzi all'esperienza della fede e alla teologia dei nostri fratelli riformati noi abbiamo il dovere di prendere il più possibile sul serio il principio protestante della sola Scrittura, perch'esso sottintende un'esperienza religiosa autentica, e a mio avviso, una tradizione teologica egualmente autentica, che risale al passato cattolico». (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione*, in «Nuovi Saggi I», Ed. Paoline, Roma 1968, p. 192).
(20) «Per la teologia la Scrittura è praticamente l'unica fonte materiale di fede, alla quale essa deve volgersi come alla fonte semplicemente originaria, in derivata e norma non normata. Con ciò non escludiamo dalla teologia la tradizione». (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Teologia*, in «Nuovi Saggi I», Ed. Paoline, Roma 1968, p. 168).

canale (fonte) originario della Rivelazione. E questa minimizzazione della Tradizione è di grandissimo impedimento per percepire in tutta la sua ampiezza ed in tutta la sua profondità ciò che Dio ha voluto rivelarci.
Certamente, nessuno contesta che per arrivare agli scritti del Nuovo Testamento, ci sia stata una trasmissione orale e di vita, dal Cristo e dalla Pentecoste fino ai Vangeli e alle Lettere degli Apostoli, ma si contesta che la Tradizione, dopo gli scritti del Nuovo Testamento, abbia conservato il suo carattere e la sua natura di fonte originaria della Rivelazione. Mentre la Tradizione e la Sacra Scrittura non sono due vie di trasmissione impiegate indifferentemente dal Signore.
Queste due vie, le due fonti, per mezzo delle quali la Rivelazione è compiuta e si trasmette fino alla fine dei tempi, corrispondono alla realtà più profonda della natura umana. L'uomo vive con il suo apporto interiore sia come persona sola e sia come unito e vivente con gli altri; vive in seno ad un universo ove ogni essere ed ogni esistenza è al tempo stesso segno e linguaggio. Dall'inizio è entrato nella storia per la parola di Dio, vive in una perenne interdipendenza tra il suo apporto interiore e il segno delle cose. Da questa realtà intrinseca dell'uomo dipendono la necessità e il mistero delle due vie per mezzo delle quali Dio si è rivelato e la Rivelazione resta vivente.
L'uomo non può avere l'intelligenza, sia del linguaggio della natura, sia della parola degli uomini, sia della parola ispirata se non in relazione alla parola che porta in sé sin dall'origine, e che si trasmette e si arricchisce. Con il Cristo, questa parola d'origine è la Rivelazione compiuta. La presenza di Cristo e la sua parola costituisce la rivelazione ricevuta dagli Apostoli, trasformati fondamentalmente da essa. Gli Apostoli hanno trasmesso la Rivelazione, non come una lezione appresa che può essere dimenticata ma come un apporto vivente; l'hanno trasmessa a loro volta come presenza e parola inalterabile che sviluppava la Chiesa. Questa stessa verità fu consegnata per ispirazione divina nello Scritto, e questo Scritto sarebbe lettera muta senza l'apporto della verità che l'uomo della Chiesa porta vivente in sé.
Per questo ogni fonte ha una funzione particolare intrinseca direttamente legata all'altra, e nello stesso tempo alla Sorgente unica che conserva vivente nell'uomo la verità unica. Ogni via ha, dunque, una missione intrinseca nei confronti dell'altra; e questa missione non può essere sostituita alla missione dell'altra. È la realtà misteriosa ed insieme evidente delle due fonti, il mistero profondo della vita della Chiesa e dell'eterna Saggezza di Dio. E malgrado la vastità e le abilità del linguaggio esteriore umano, non si potrà mai mutilare o soffocare definitivamente la verità che la Chiesa porta in sé sin dall'inizio.
Molti leggendo queste righe potrebbero restare perplessi davanti alla fallibilità degli uomini, davanti a tante inadeguatezze ed errori, davanti alle persone che hanno ed hanno avuto fra loro, in tutta la storia della Chiesa, una grande diversità di opinioni sui problemi fondamentali, e che, malgrado

questo, per funzione e per legame sacrale con il Cristo, costituiscono il Magistero della Chiesa.
In un tempo in cui tutte le nozioni, tutti i concetti sono stati rimessi in questione, contestati, rivisti, riesaminati, era inevitabile che la nozione ed il principio del Magistero fossero colpiti e gravemente alterati nella coscienza di molti. Non è ancora giunto il momento di esaminare in tutta la sua estensione questo problema, così importante per molte ragioni e particolarmente per quella del criterio teologico. Se si vuole, però, penetrare nella più profonda oggettività della realtà e della storia della Chiesa, non bisogna mai dimenticare una verità: Cristo non ha affidato la trasmissione del sacro deposito alla relatività e all'instabilità dell'uomo storico. Appunto per liberarlo da questa instabilità e relatività, Egli si è incarnato, ha subito la Passione e fondato la Chiesa per la Redenzione. Gesù Cristo ha affidato la trasmissione del sacro deposito alla sua presenza perenne nell'«opera della trasmissione», cioè nella sua Chiesa in quanto docente. E per questo, attraverso tutte le vicissitudini e fluttuazioni personali o dell'intero corpo della Chiesa, e malgrado ogni confusione di idee e di concetti, per lunghi periodi, il sacro deposito è stato sempre trasmesso nella sua immutabile verità, e lo sarà fino alla fine dei tempi.
Non sono le scosse, più o meno violente e profonde, nel corpo dei successori degli Apostoli che potranno prevalere su questa garanzia di verità, che Cristo ha dato alla Chiesa.
Le grandi prove ed il travaglio che accompagnano la Chiesa sin dall'inizio sono - nel mistero dell'iniquità - il compimento del suo cammino escatologico e della sua missione salvifica. I percorsi provvidenziali del cammino sfuggono all'intelligenza umana; ed in questo cammino provvidenziale, missionario ed escatologico, i successori degli Apostoli, questi uomini fallibili ed incerti, costituiscono per grazia e attraverso le prove, lo strumento della trasmissione veritiera del deposito; costituiscono l'istituzione della Chiesa docente, il Magistero autentico, ed in quanto autentico, infallibile.
Quando si dice che la Sacra Scrittura «deve rendere testimonianza all'intera fede della Chiesa» (21), si dice il vero; ma ciò significa che la Sacra Scrittura testimonia sull'apporto della Tradizione, come la Tradizione testimonia sull'origine ed il contenuto della Sacra Scrittura.

---

(21) «Se è vero che la Scrittura non può essere la testimone a favore di se stessa, però a parte questo, per essere quel che è - cioè Scrittura ispirata da Dio - deve rendere testimonianza all'intera fede della Chiesa». (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione*, in «Nuovi Saggi I», Ed. Paoline, Roma 1968, p. 195).

La Tradizione non è soltanto «la testimonianza della coscienza di fede della Chiesa» (22); la Tradizione, l'abbiamo detto, trasmette per parola e vita, la verità di Cristo, ricevuta attraverso la sua vita, la sua bocca, attraverso lo Spirito Santo; attraverso la bocca degli Apostoli, la vita, la preghiera e gli atti degli Apostoli; attraverso la bocca, la preghiera e gli atti dei successori autentici degli Apostoli; cioè, attraverso tutto ciò che è assistito e illuminato dallo Spirito Santo nell'intera vita della Chiesa.
Non si può dire: «se e nella misura in cui la tradizione è testimonianza della coscienza di fede della Chiesa e della dottrina del Magistero». Cosa significa«se e nella misura»? Nella Chiesa non si può parlare di una tradizione che, secondo una più o meno grande probabilità, sarebbe testimonianza della «coscienza» di fede della Chiesa, perché la Tradizione è una norma autentica per la vita dottrinale e la pietà della Chiesa intera; e in questo senso, è anche una norma autentica per spiegare la Scrittura.
E quando si dice che «l'unità dell'oggetto della fede rende inammissibile l'ipotesi di due trasmissioni della fede materialmente diverse» (23), si formulano norme gratuite.
Innanzi tutto, quali cose sono materialmente diverse? Sono diversi i mezzi delle due trasmissioni, o è diverso il contenuto? Chi ha mai sostenuto che la Sacra Scrittura e la Tradizione trasmettono una fede diversa, per poter dire che «l'unità dell'oggetto della fede» è in pericolo per questa differenza materiale di trasmissione? Come può l'unità di un fiore essere in pericolo quando è ricevuto nell'intelligenza simultaneamente per mezzo della vista, dell'odorato, e del tatto? Affacciare tali proposizioni è veramente perdere il contatto con la realtà della Rivelazione e della vita intima della Chiesa.
A volte, con estrema sagacità di analisi, hanno creduto di vedere nei testi del Concilio Vaticano II una volontà di mostrare una «supremazia della sacra Scrittura» (24) sulla Tradizione. Ciò però non corrisponde affatto né allo spirito né alla lettera dei testi del Concilio, molto chiari e molto espliciti a proposito della Rivelazione. Il P. J. Alfaro (25), per esempio, sostiene che il

---

(22) «La tradizione, se e nella misura in cui è testimonianza della coscienza di fede della Chiesa e della dottrina del Magistero, rimane sempre di fronte al singolo teologo norma autentica per la spiegazione della Scrittura». (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Teologia*, in «Nuovi Saggi I», Ed. Paoline, Roma 1968, p.169).
(23) «L'unità dell'oggetto della fede, ...rende perlomeno inverosimile e inammissibile, dal punto di vista religioso, l'ipotesi di due fonti di fede, di due trasmissioni della fede materialmente diverse, una chiamata Scrittura, e l'altra tradizione». (K. RAHNER, *Sacra Scrittura e Tradizione*, in «Nuovi Saggi I», Ed. Paoline, Roma 1968, p. 197).
(24) J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, Cittadella Ed., Assisi 1973, p. 12 ss.
(25) JUAN ALFARO S. I., teologo spagnolo, professore nella Pontificia Università Gregoriana a Roma, membro della Commissione Teologica Internazionale.

Concilio ha dichiarato che solo la Sacra Scrittura è parola di Dio (locutio Dei), mentre la Tradizione è semplicemente trasmissione della parola di Dio (26); e per sostenere questa accezione, si riferisce ad alcuni brani come il seguente della Costituzione del Concilio sulla Rivelazione: «Il Magistero non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola». (27)

Come si può, quindi, concludere che «queste parole proclamano la supremazia della parola di Dio, della sacra Scrittura» sulla Tradizione? Da queste parole, anche se isolate, emerge nettamente che il Magistero insegna la parola di Dio, e con l'assistenza dello Spirito Santo la custodisce santamente e fedelmente, avendola ricevuta piamente. Con pietà e santità si deve ascoltare e leggere, ripetere le parole ascoltate e stampare la parola manoscritta. Basta rivedere i testi fondamentali del Concilio sulla Rivelazione per comprendere chiaramente che ogni nozione di supremazia dell'una o dell'altra fonte è esclusa; anzi, il Concilio, sotto la mozione dello Spirito Santo, previene ogni errore possibile su questo argomento:

- «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa.»(28)
- «L'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo.» (28)
- «È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti, da non poter indipendentemente sussistere, e tutti insieme, secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime». (28)
- «Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli di attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per lettera». (29)
- «La sacra Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli, ai loro successori». (30)
- «La Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate con pari sentimento di

---

(26) J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, Cittadella Ed., Assisi 1973, p. 12 ss.
(27) Concilio Vaticano II, Cost. "Dei Verbum", n. 10.
(28) Concilio Vaticano II, Cost. "Dei Verbum", n. 10.
(29) Concilio Vaticano II, Cost. "Dei Verbum", n. 8.

pietà e riverenza». (30)
Dopo tali enunciati, non c'è posto per speculazioni che mettano in dubbio l'uguaglianza e l'unità delle due fonti della Rivelazione.
Se dunque in altri testi del Magistero, come per esempio nel decreto del Concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale, si trova un'insistenza sulla necessità di studiare e di servirsi della Scrittura per la teologia e per la formazione spirituale, ci si deve rallegrare perché la parola di Dio è esaltata, ma occorre sempre avere nella mente e nel cuore la verità totale, come fu portata e vissuta nella Chiesa, espressa numerosissime volte nella lunga storia della Chiesa, e come è manifestata nell'insieme dei testi del Concilio riguardante la Rivelazione o la teologia: «La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la sacra Tradizione». (31)
Se la tradizione orale e vissuta, giunta fino alla scrittura del Nuovo Testamento, non avesse potuto più trasmettere con la stessa garanzia ciò che aveva trasmesso fino a quel momento, attraverso quale mezzo avrebbe colto nel futuro il mistero che la Scrittura significava? Come si costituisce una norma «normans» per poter giudicare, in mezzo alle diverse interpretazioni della Scrittura che s'incontrano nel mondo cristiano? Dove sarebbe la Chiesa, cosa sarebbe divenuto il deposito della fede, se una verità fondamentale rivelata e trasmessa, sin dall'origine, attraverso la via della vita e della parola della Chiesa, non mantenesse vivo in seno a tutte le interpretazioni contraddittorie e alle controversie umane, questo contenuto della Rivelazione consegnato nella Sacra Scrittura?
Il problema delle due fonti non è una questione di discussione accademica. Rifiutare il carattere di fonte perenne alla Tradizione comporta una profonda alterazione nel modo di riferirsi alle verità essenziali, cosa che attenta più o meno direttamente al contenuto essenziale della Rivelazione, e di conseguenza al contenuto della trasmissione, per mezzo della vita e della pietà, della Rivelazione stessa di Dio su Lui stesso e sulla Salvezza.
C'è, però, una verità consolante: anche se qualcuno nega una verità come quella delle due fonti che manifestano la rivelazione della Sorgente unica, ciò non significa che questo uomo non subisce, positivamente o negativamente, la verità giunta a lui per mezzo dell'immutabile unità della Tradizione e della Sacra Scrittura. È come un uomo che nega o odia Dio: nondimeno, egli vive grazie alla Saggezza, all'Onnipotenza e Bontà di Dio.

---

(30) Concilio Vaticano II, Cost. "Dei Verbum", n. 9.
(31) Concilio Vaticano II, Cost. "Dei Verbum", n. 24.

CARATTERISTICHE GENERALI DEL MOVIMENTO TEOLOGICO

Se il nostro amore per la verità ci rende liberi da ogni pregiudizio e ci pone in armonia con i principi e gli insegnamenti fondamentali derivati dalle fonti della Rivelazione, possiamo discernere alcune caratteristiche generiche del movimento teologico del nostro tempo. Per cogliere la sua realtà, non basta l'esame di tutta la produzione stampata che si definisce - giustamente o in-

giustamente - teologica. Certamente i saggi, le opere specializzate, le opere a carattere generale, ed inoltre le riviste specializzate o quelle che accolgono nel loro programma l'argomento teologico, rappresentano più o meno il movimento detto «teologico». Questo però, costituisce una rappresentazione che può essere incoerente e caotica, se manca un criterio attraverso cui si possa discernere il valore in sé degli scritti, ed il loro valore come influenza sul popolo della Chiesa.

C'è poi la trasmissione, l'insegnamento orale, l'interpretazione dei testi e degli insegnamenti che il culto manifesta nelle sue forme nuove, sia legittime, sia estranee alla volontà e allo spirito della Chiesa. In mezzo a tutto ciò e con tutto ciò si è incitati a discernere i dati e le caratteristiche del movimento teologico, molto esteso e pieno di contraddizioni.

Appaiono, subito, nel movimento due correnti principali: da una parte, un'attività multipla che tende a conservare, più o meno fedelmente, la dottrina professata dalla Chiesa; dall'altra, un'attività molto perseverante che tende a superare ogni limite ed ogni ostacolo stabilito fino allora dall'insegnamento e dal culto della Chiesa. Da una parte la resistenza più o meno energica, più o meno intelligente, ed anche più o meno giusta, alle nuove tendenze di trasformazione radicale dell'insegnamento e della vita spirituale nella Chiesa; dall'altra, uno sforzo di affrancamento da ogni esigenza di ordine soprannaturale riguardo alla percezione della verità e alla salvezza.

È necessario, per approfondire le cose e gli avvenimenti, di non dimenticare mai che ciò che è, deriva da ciò che era. Si può pensare senza errore che la parola di Cristo circa cose «nuove e vecchie» può applicarsi, in un certo modo, tanto per il bene quanto per il male, tanto per la salita quanto per la discesa. Certo quando si vogliono esaminare le cose nuove e recenti, non si può, per meglio cogliere la realtà dei fatti, ripercorrere ogni volta tutta l'interminabile serie di avvenimenti, tutte le correnti fino all'origine. È impossibile risalire tutto il corso della storia ogni volta che si vuole studiare una manifestazione contemporanea, perché bisognerebbe ritornare costantemente ad Adamo. Tuttavia è necessario che questo lungo percorso, con i suoi alti e bassi, sia sempre presente nella nostra coscienza e sempre illuminato dai dati fondamentali della Rivelazione, per giudicare e comprendere ogni realtà nuova.

Infatti solo e sempre alla luce dei principi fondamentali della Rivelazione, si possono cogliere i motivi reali e le cause profonde che legano il passato alle nuove manifestazioni. Senza questo, e al di fuori di questa luce, non si potranno mai discernere le vere cause dalle apparenze.
Va qui confessato con molta semplicità e chiarezza che una parte, grande o piccola, delle opere presentate come teologiche, è sprovvista di vero criterio teologico, e quindi i giudizi, i pareri, i postulati sono senza conseguenza, senza reale legame logico, dunque senza verità.
In ogni caso, in seno alla corrente che tende all'affrancamento totale, appaiono simultaneamente: una ripresa pura e semplice del razionalismo protestante del secolo scorso, ed una rottura con ogni barriera di ordine teologico ed anche filosofico. E questa rottura, questa volontà di affrancamento totale si verifica sia tra i teologi protestanti sia in seno alla Chiesa Cattolica.
Quali possono essere le cause di questa singolare tendenza del movimento teologico? Se è difficile reperire le cause nella loro multipla origine e natura, è tuttavia possibile reperire i caratteri particolari di ogni tendenza.
Ora, prima di ogni altra manifestazione, si delinea una mentalità che esprime un ritorno all'eresia pelagiana. Circa quindici secoli fa, Pelagio con il suo discepolo Celestius, ha messo alla prova la Chiesa. All'inizio il Papa Innocenzo I, detto «Il Grande», non si era accorto del pericolo. I vescovi orientali si avvidero della pericolosa eresia, e riunendosi in Concilio, la condannarono; e solo allora Roma se ne rese conto, e Pelagio fu di nuovo condannato. Seguirono poi le differenti prese di posizione, soprattutto nei due Concili provinciali di Cartagine - che da un certo punto di vista hanno valore di Concili generali; a seguito di essi ci fu la condanna promossa dal Concilio d'Orange.
Dopo quindici secoli, durante i quali qua e là, l'uno o l'altro errore di Pelagio si manifestava esplicitamente o implicitamente nella vita dottrinale della Chiesa, assistiamo ad una apparizione, sottile ed evidente insieme, della dottrina, secondo cui non esiste peccato originale, secondo cui l'uomo può vivere senza peccato con le proprie forze e senza l'aiuto della grazia. È noto che Pelagio e i Pelagiani hanno voluto far dipendere ad ogni costo la salvezza dell'uomo da lui stesso, e per le stesse ragioni hanno considerato la grazia - questa grazia costretti a riconoscere - come dipendente dai meriti dell'uomo. Si sa fino a qual punto la difesa e il culto di una falsa concezione della libertà umana hanno condotto Pelagio e i suoi seguaci ad un errore capitale, ad un oscurantismo e ad una deformazione degli scritti dei Padri.
Accanto a questa eresia di esaltazione dell'uomo, appare anche l'errore ancora più vecchio, secondo cui il Figlio di Dio era una creatura, errore che colpiva profondamente la concezione della Santissima Trinità e la realtà del Redentore. Ario ha avuto una grande influenza, ma la verità è stata sempre preservata e l'errore messo a nudo; così la Chiesa proclama durante la Santa Messa, nel Credo, l'eterna verità del Figlio di Dio.

Un terzo carattere della tendenza che come ultima conseguenza, conduce all'affrancamento totale di cui abbiamo parlato, è quell'insieme di pensiero costituente il modernismo, che San Pio X ha condannato fermamente e voluto estirpare dalla vita della Chiesa. Ma questo non fu pienamente realizzato, perché le tendenze moderniste sono sopravvissute più o meno apertamente, e in uno stato latente. Il modernismo, ora come all'inizio del secolo, con parole e sfumature nuove, all'inizio implicitamente ed esplicitamente dopo, offende il principio della Rivelazione, che è sostituito dalle elaborazioni del «senso religioso» nel subco-sciente.
Oggi, forse più che all'origine, il modernismo spinge verso un agnosticismo quasi «trascendentale» e verso un «evoluzionismo dogmatico» in modo da distruggere ogni nozione di oggettività nella Rivelazione e nella conoscenza acquisita.
Ecco come il Santo Padre Paolo VI vede la rinascita del modernismo: «La Rivelazione è un fatto, un avvenimento, e nello stesso tempo un mistero, che non nasce dallo spirito umano, ma è venuto da un'iniziativa divina, la quale ha avuto molte manifestazioni progressive, distribuite in una lunga storia, l'Antico Testamento, ed è culminata in Gesù Cristo (cfr. Eb. 1, 1; 1Gv. 1, 2-3; Cost. del Concilio «Dei Verbum», n. 1). La Parola di Dio è così finalmente per noi il Verbo Incarnato, il Cristo storico e poi vivente nella comunità a Lui congiunta mediante la fede e lo Spirito Santo, nella Chiesa, cioè il suo Corpo mistico.
«Così è, Figli carissimi; e così affermando, la nostra dottrina si stacca da errori che hanno circolato e tuttora affiorano nella cultura del nostro tempo, e che potrebbero rovinare totalmente la nostra concezione cristiana della vita e della storia. Il modernismo rappresenta l'espressione caratteristica di questi errori, e sotto altri nomi è ancora d'attualità (cfr. Decr. «Lamentabili» di S. Pio X, 1907, e la sua Enc. «Pascendi»; Denz. Sch. 3401, ss.).
«Noi possiamo allora comprendere perché la Chiesa cattolica, ieri e oggi, dia tanta importanza alla rigorosa conservazione della Rivelazione autentica, e la consideri come tesoro inviolabile, e abbia una coscienza così severa del suo fondamentale dovere di difendere e di trasmettere in termini inequivocabili la dottrina della fede». (32)
Questi tre orientamenti caratteristici, ariano, pelagiano e modernista, si trovano combinati più o meno coscientemente, con più o meno sottigliezza ed anche a volte astuzia, in un amalgama speculativo senza contorno preciso e senza riferimenti fondamentali, che serve di base per una precipitazione verso l'umanizzazione integrale di tutta la religione. Questo amalgama costi-

---

(32) S. S. Paolo VI, *Discorso del 19-1-1972*

tuisce una specie «d'iniziazione» nuova di origine protestante, che si fa sentire in tutti i campi e in tutti gli ambienti. Molto significativa, per esempio, è la reazione del teologo protestante Oscar Cullmann (33), osservatore luterano al Concilio Vaticano II: «Se mi è permesso, come pro protestante, di fare questa costatazione, direi che da allora (il Concilio Vaticano II) certi ambienti cattolici, ben lungi dal lasciarsi ispirare dalla necessità di osservare i limiti dell'adattamento che non vanno superati, non si accontentano di cambiare le forme esteriori, ma prendono le stesse *norme* del pensiero e dell'azione cristiana, non dal Vangelo, ma dal mondo moderno. Più o meno inconsciamente, seguono così i protestanti, non in ciò che hanno di migliore, la fede dei Riformatori, ma nel cattivo esempio che loro offre un certo protestantesimo, detto moderno. Il grande colpevole non è il mondo secolarizzato, ma il falso comportamento dei cristiani riguardo a questo mondo, l'eliminazione dello «scandalo» della fede. Si ha «vergogna del Vangelo». (Rom. I, 16)». (34)

PRINCIPI ETERNI E PUNTI DI RIFERIMENTO TEMPORALI PER LA COMPRENSIONE DEL MOVIMENTO TEOLOGICO ATTUALE

Se ci si trova in un punto della circonferenza e si vuole percorrerla per intero, si può partire indifferentemente da destra o da sinistra; in ogni modo, infatti, occorrerà percorrere la stessa distanza. Se ci si trova però davanti, o piuttosto all'interno di un immenso gomitolo di filo estremamente intricato, e i cui due capi si perdono, l'uno in un lontano passato inaccessibile sperimentalmente, e l'altro in un sempre lontano futuro sconosciuto, cioè all'origine e alla fine della storia, è inutile voler seguire tutto il percorso del filo per conoscere in profondità le cause ed i fatti di un certo presente. È necessario tuttavia poter stabilire qualche punto di riferimento. Ora la Rivelazione, con la santa logica nella carità, ci dà sempre validi principi per tutto il cammino in qualsiasi tempo e a proposito di qualsiasi gruppo di fenomeni e di fatti. Questi principi ci aiutano, sia nella nebbia delle ideologie, sia nel filone storico generale, infinitamente intricato, a stabilire riferimenti di verità, per conoscere nella verità ed elevarsi verso la Verità

---

(33) OSCAR CULLMANN, nato nel 1902, professore a Basilea, alla Sorbona, e nella Facoltà Libera di Teologia Protestante a Parigi.
(34) OSCAR CULLMANN, *Gravité de la crise actuelle et ses remèdes*, Comunicazione al Colloquio Europeo di Strasburgo 1971, pubblicata nell'opera collettiva «Fidélité et Ouverture», Ed. Mame, 1972, pp. 79-80.

eterna.
Questi punti di riferimento possono essere uomini, fatti isolati, o le forze e gli orientamenti intimi dei movimenti di massa. Si ha bisogno di tali riferimenti per discernere e constatare il fondamento delle manifestazioni di un determinato tempo e il loro vero orientamento. La moltitudine di aspetti, di punti di partenza, di indagini, di speculazioni e di sistemi, nella storia del pensiero e dei fatti, non cambia per niente questa verità: ci sono principi fondamentali, sgorgati dalla Rivelazione e su di essa fondati, che permettono di trovare sempre, in mezzo ad ogni confusione e ad ogni disordine, la via dell'oggettività santa.

Il rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale
Tre casi significativi:

1 - *P. Henri de Lubac*

Se si torna indietro di una quarantina di anni, si vede negli scritti di alcuni teologi, un rinnovato interesse circa il rapporto tra quello che si chiamava, fino allora, ordine naturale e ordine soprannaturale. È indispensabile capire che questo non è un argomento astratto, una speculazione da «dilettante», da non poter avere conseguenze di lunga portata nel pensiero e nella vita della Chiesa. Sia in teologia che in filosofia e nella scienza sperimentale, pochi argomenti, pochi casi sono assolutamente neutri.
Il P. Henri de Lubac (35) aveva formulato in quel periodo considerazioni nuove, non assolutamente nuove, ma presentate con un linguaggio nuovo e con applicazioni particolari. Nel 1946 pubblicava il suo libro «Il Soprannaturale», ove è espresso tutto il suo pensiero di allora (36). Affermava che l'ordine soprannaturale è necessariamente implicato in quello naturale. Come conseguenza di questo concetto veniva fatalmente che il dono dell'ordine soprannaturale non è gratuito perché è debito alla natura. Allora esclusa la gratuità dell'ordine soprannaturale, la natura per lo stesso fatto che esiste si identifica al soprannaturale. Qual'era la ragione addotta? Il ragionamento fondamentale può essere espresso così: l'atto intellettuale comporta la possibilità di riferirsi alla nozione dell'infinito e per questo il soprannaturale è implicato nella natura umana di per sé.

---

(35) HENRI DE LUBAC S. I., nato nel 1896, professore nella Facoltà teologica di Lyon-Fourvière e nell'Istituto Cattolico di Parigi, perito al Concilio Vaticano II, membro della Commissione Teologica Internazionale.
(36) H. DE LUBAC, «*Surnaturel*», *Etudes historiques*. Ed. du Seuil, Paris 1946.

Questa visione della realtà intima ed essenziale dell'uomo era diffusa negli scritti anteriori del P. de Lubac. Ci sono brani, per esempio nel suo libro «Cattolicesimo» (37), di cui non si può veramente comprendere il tenore, né l'insistenza con la quale sono messe in rilievo alcune espressioni bibliche, se non nello spirito della dottrina più tardi espressa nel «Soprannaturale».
Si resta colpiti dall'insistenza con la quale l'autore vuole dare un significato particolare all'espressione di San Paolo «rivelare *in me* il Figlio suo», significato che sembra andare oltre alla spiegazione ammessa da tutti gli esegeti che hanno interpretato la parola «in me» (***), esattamente come il Padre M. J. Lagrange (38). Il Padre de Lubac scrive: «Paolo ha pronunciato una tra le parole più nuove e più ricche di significato che mai siano state pronunciate da uomo, il giorno in cui, costretto a presentare la propria apologia ai suoi cari Galati per ricondurli sulla retta via, dettò queste parole: «Ma quando piacque a colui che sin dal seno di mia madre, mi prescelse e mi chiamò mediante la sua grazia, *di rivelare in me il Figlio suo*... » (Gal. 1, 15-16). Non soltanto - qualunque sia il prodigio esteriore di cui gli Atti degli Apostoli ci hanno trasmesso il racconto - rivelarmi suo Figlio, mostrarmelo in una visione qualunque o farmelo comprendere oggettivamente, ma *rivelarlo in me*. Rivelando il Padre ed essendo rivelato da lui, il Cristo finisce di rivelare l'uomo a se stesso. Prendendo possesso dell'uomo, afferrandolo e penetrando fino in fondo al suo essere, spinge anche lui a discendere in sé per scoprirvi bruscamente regioni fino allora insospettabili. Per Cristo la persona è adulta, l'Uomo emerge definitivamente dall'universo». (39)
Mentre, come il Padre M. J. Lagrange scrive, «in me - ***» significa: «Per mezzo di una comunicazione intima che ha fatto conoscere a Paolo il Figlio di Dio, tesoro della sua intelligenza e del suo cuore (Fil. 3, 8). Dando a «***» il suo significato naturale, si prova nel versetto 16, non un terzo beneficio di Dio verso Paolo, ma la realizzazione nella sua anima dell'appello del versetto 15». (40)
Il Padre de Lubac dice che il Cristo rivelando il Padre e rivelato da Lui, finisce di rivelare l'uomo a sé stesso. Quale può essere il significato di questa affermazione? O Cristo è unicamente uomo, o l'uomo è divino. Tali conclusioni possono non essere espresse così nettamente, tuttavia determinano sempre questa nozione del soprannaturale in quanto implicato

---

(37) H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Ed. du Cerf, Paris 1938; 4a ed. 1947.
(38) MARIE-JOSEPH LAGRANGE O.P. (1855-1938), professore di esegesi nell'Istituto Cattolico di Toulouse e fondatore dell'"Ecole Biblique de Jérusalem".
(39) H. DE LUBAC, *Catholicisme,* ed. cit. pp. 295-296
(40) M. J. LAGRANGE, *l'Epitre aux Galates*, Lecoffre ed., Paris 1918, p. 14.

nella natura umana di per sé. E quindi, senza volerlo coscientemente, si apre il cammino dell'antropocentrismo fondamentale. In generale l'argomentazione speculativa è condotta come se si escludessero i principi, le nozioni accettate fino allora come principi fondamentali della fede. Come concludere con semplicità e logica non artificiosa che il riferimento alla nozione d'infinito significa automaticamente che l'infinito sia colto? L'argomento è stato però ripreso venti anni più tardi nel libro « Il Mistero del Soprannaturale» (41) con sfumature e più preoccupato delle conseguenze che tali proposizioni possono rappresentare per gli spiriti. È molto grave, infatti, emettere come principio che il riferimento all'ordine dell'infinito implichi che l'essenza dell'infinito sia la natura umana.

Nessun sillogismo, sottile e complicato che sia, può colmare la differenza tra la nozione dell'infinito che l'uomo può avere in lui e la realtà infinita di Dio, positiva, presunta, sentita e nello stesso tempo inaccessibile; la differenza tra l'aspirazione verso l'infinito e questo stesso Infinito così come l'uomo lo concepisce. Certamente si può affermare che l'aspirazione dell'uomo verso l'eternità esprime la finalità eterna dell'anima creata, la possibilità per l'uomo di partecipare, nella grazia, a mille illuminazioni della Vita eterna, ma non si può dire che questa nostalgia implichi che l'uomo esista sin dall'eternità e che possa possedere la pienezza eterna di Dio. Allo stesso modo, la nozione dell'infinito, l'aspirazione verso l'infinito esprimono la possibilità per l'uomo di entrare in contatto continuo con l'infinità di Dio. Non si può dire, però, che questa aspirazione dell'uomo verso l'infinito significhi che l'uomo possa partecipare per identità all'infinità divina. In questa aspirazione dell'uomo verso l'infinito sono sempre presenti la nozione e la certezza dei nostri limiti. Il nostro cammino può essere interminabile, ma la stessa essenza del nostro cammino verso l'infinito manifesta la differenza tra la nostra nozione, la nostra partecipazione e l'Infinito Divino.

Nel 1950, quattro anni dopo la pubblicazione del «Soprannaturale», è stata emessa dalla Chiesa l'Enciclica di Pio XII «Humani Generis». Ed a proposito di queste concezioni Pio XII dice espressamente in questa enciclica: «Alcuni deformano la vera nozione della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando pretendono che Dio non può creare esseri dotati d'intelligenza senza chiamarli e ordinarli alla visione beatifica». (42)

Indipendentemente dal consenso o dalle critiche sollevate da questa enciclica, è incontestabile che Pio XII fu il primo a mettere il dito sul punto

---

(41) H. DE LUBAC, *Le Mystère du Surnaturel,* Aubier, Paris 1965; Ed. italiana, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino ed., Bologna 1967.
(42) cf. Denz. 3891**.**

estremamente delicato e pericoloso di questa definizione dell'uomo e dei suoi rapporti con Dio. Se Dio, quando crea, imprime nella creatura ciò che abbiamo concepito come soprannaturale, allora cambia la nozione di questo soprannaturale e della gratuità; da cui deriva, malgrado tutti gli sforzi per professare la gratuità dell'atto creatore di Dio, una moltitudine di considerazioni sull'uomo, sulla sua libertà, sulla grazia, sui rapporti dell'uomo con Dio, sulla libertà dell'uomo e sulla libertà di Dio, ecc... Considerazioni che possono condurre anche - come spesso hanno condotto - al capovolgimento dei principi essenziali della Rivelazione. Facilmente questa non-gratuità dell'ordine soprannaturale - per ogni singolo caso - conduce ad una specie di monismo cosmico, ad un idealismo antropocentrico.

Nel suo nuovo libro «Il Mistero del Soprannaturale», il Padre de Lubac spiega alcune insufficienze d'espressione del suo primo libro «Il Soprannaturale», ma sostiene sempre la stessa tesi e vuole soltanto evitare nuovi malintesi. (43)

Egli produce e intreccia, con una sorprendente sagacità, sillogismi e speculazioni, nello sforzo di equilibrare i due concetti: da un lato il soprannaturale implicato nella natura sin dalla creazione, e dall'altro la gratuità del soprannaturale, della grazia. Si preoccupa di respingere l'accusa dell'«Humani Generis»... Chi ha letto il suo libro si accorge chiaramente di questa preoccupazione del P. de Lubac e sicuramente formulerà la stessa domanda, posta dallo stesso P. de Lubac verso la fine del libro: «Per quale ragione ci dilunghiamo invano su questo argomento con tanti discorsi e moltiplichiamo inutilmente tante frasi e diciamo una tale moltitudine di parole? (44)

«Ecco forse, continua de Lubac, quello che più d'un lettore avrà potuto dire, scorrendo questo lavoro. Ecco, ad ogni modo, quello che l'autore non ha potuto mancare di domandarsi assai spesso, al seguito d'un discepolo medievale di Sant'Agostino e di San Tommaso che un giorno s'interrogava in tal modo, precisamente a proposito del nostro argomento». (45)

Un umile interrogativo; la risposta però che lo stesso P. de Lubac dà più sotto alla sua domanda lascia perplessi: «La risposta è scritta nella natura della nostra intelligenza, che non può ricevere la rivelazione divina senza che subito sorgano in essa mille questioni, che si generano l'una dall'altra.

---

(43) *Il Mistero del Soprannaturale*, p. 76.

(44) «Ut quid in vanum bane materiam in tot sermones prorumpimus, et frustra tot eloquia multiplieamus et in tantam verborum multitudinem jacimus?». (*Il Mistero del Soprannaturale*, p. 308).

(45) Il Mistero del Soprannaturale, p. 308, citazione d'Egidio Romano.

Essa non può fare a meno di rispondervi. Ma nelle sue spiegazioni, sempre barcollanti, per quanto avanti sembri andare, sa di non andar mai incontro a terre sconosciute». (46) Questa risposta del P. de Lubac rivela i suoi criteri riguardo alle vie della conoscenza ed anche il suo atteggiamento intellettuale riguardo al grande problema dei rapporti tra l'uomo e Dio. Questo spiega l'impossibilità di trovare per questa via l'equilibrio di cui abbiamo parlato ed una conoscenza
che, in armonia con la Rivelazione, con la miseria e la profonda aspirazione dell'uomo, dia pace. I nostri criteri riguardo alle vie della conoscenza sono veri ed oggettivi quando scaturiscono e sono in armonia stabile, chiara e immediata con i grandi dati eterni della Rivelazione.
In ogni caso, il P. de Lubac parla di un «desiderio naturale assoluto» della visione di Dio. Questa nozione del desiderio naturale assoluto scarta, malgrado tutti gli sforzi speculativi impiegati, la gratuità del soprannaturale, cioè della visione beatifica. Ed in questo «l'intelligenza» a cui sopra si riferisce il P. de Lubac non può essere da sola di grande aiuto. Infatti resta l'antinomia. Essa resta ed ha avuto conseguenze molto grandi nelle coscienze.
Per rendersi conto dell'orientamento generale del pensiero e del linguaggio del P. de Lubac e del suo ruolo nella nuova teologia contemporanea, ed anche per rendersi conto di come resti l'antinomia, di cui abbiamo parlato, basta riferirsi ad alcune formule e ad alcune affermazioni fondamentali del «Mistero del Soprannaturale»:
- Primo tipo di affermazioni:
«Il 'desiderio di vedere Dio' non potrebbe essere eternamente frustrato senza una sofferenza essenziale». (47)
«La vocazione di Dio è costitutiva. La mia finalità, di cui questo desiderio è l'espressione, è scritta nel mio essere stesso, tale come è posto da Dio in questo universo. E, per volontà di Dio, io non ho oggi altro fine reale, cioè realmente assegnato alla mia natura e offerto alla mia adesione – sotto qualsiasi forma ciò si verifichi - che quello di 'vedere Dio'». (48)
«In altri termini: il vero problema, se ce n'è uno, si pone per l'essere, la cui finalità è 'già', se si può dire, tutta soprannaturale, poiché tale è, in effetti, il nostro caso. Si pone per la creatura per la quale la 'visione di Dio' imprime non soltanto un fine possibile, o futuribile - persino il fine che conviene di più - ma il fine che, a giudicare umanamente, sembra dover essere, poiché è,

---

(46) Il Mistero del Soprannaturale, p. 308
(47) Il Mistero del Soprannaturale, p. 80.
(48) Il Mistero del Soprannaturale, p. 80.

per ipotesi, il fine che Dio assegna a questa creatura. Dal momento che io esisto, ogni indeterminazione è tolta. E qualunque cosa sarebbe potuto essere prima, o qualunque cosa esso sarebbe potuto essere in un'esistenza realizzata in modo diverso, nessun'altra finalità sembra ormai per me possibile che quella che si trova ora, di fatto, iscritta nel fondo della mia natura. Esiste un solo fine di cui, per conseguenza, porto in me, consapevole o no, il 'desiderio naturale'». (49) E, a questo proposito il P. de Lubac afferma la corrispondenza del suo pensiero con la dottrina dell'«esistenziale soprannaturale permanente, pre-ordinato alla grazia» del P. Karl Rahner, di cui parleremo più oltre. (50)

- Secondo tipo di affermazioni:

«Il nostro Dio è 'un Dio che sorpassa ogni capacità di desiderio' (Ruysbroeck). È un Dio, nei confronti del quale sarebbe blasfemo e folle supporre che alcuna esigenza di qualsiasi ordine possa mai imporglisi, qualunque sia l'ipotesi nella quale uno voglia porsi in spirito, e qualunque sia la situazione concreta nella quale si possa immaginare la creatura». (51)

«Dio avrebbe potuto rifiutarsi alla sua creatura proprio come Egli ha potuto e voluto donarsi. La gratuità dell'ordine soprannaturale è particolare e totale. Lo è in se stessa. Lo è per ciascuno di noi. Lo è in 'rapporto a ciò che per noi, temporalmente e logicamente, lo precede. Anzi - ed è questo che alcune teorie, che noi abbiamo discusso, non ci è sembrato lascino vedere abbastanza - questa gratuità è sempre intatta. Lo resta in ogni ipotesi. È sempre nuova. Resta in tutte le tappe della preparazione del Dono, in tutte le tappe del Dono stesso. Nessuna «disposizione», nella creatura potrà mai, in nessuna maniera, legare il Creatore. Constatiamo qui con gioia l'accordo sostanziale non soltanto di sant'Agostino, di san Tommaso e degli altri antichi, ma anche di san Tommaso e dei suoi commentatori, a cominciare dal Gaetano; come anche di teologi che, nel nostro stesso secolo, divergono più o meno nei loro tentativi di spiegazione. Come il dono soprannaturale mai in noi è naturalizzabile, mai la beatitudine soprannaturale può divenir per noi - qualunque sia la nostra condizione reale o semplicemente pensabile - una meta 'necessaria ed esigibile'». (52)

Solo queste affermazioni, citate come esempio, sarebbero sufficienti per mettere in evidenza l'antinomia e il vicolo cieco nel quale il P. de Lubac fa entrare il pensiero ed il cuore, nel tentativo di fondare la sua propria dottrina

---

(49) Il Mistero del Soprannaturale, p. 82.
(50) Il Mistero del Soprannaturale, p. 82 nota. 4.
(51) Il Mistero del Soprannaturale, p. 306.
(52) Il Mistero del Soprannaturale, p. 307.

riguardo al soprannaturale. Si sollevano numerose questioni senza possibilità di risposta o di un orientamento del pensiero che dia pace. Come capire per esempio che il mio «fine reale» - cioè «vedere Dio» - è «assegnato alla mia natura»? E che allo stesso tempo è offerto alla mia adesione? Quando accade questo? Al momento della mia creazione, o dopo durante il tempo della mia vita terrestre? Se accade al momento della mia creazione, come posso scegliere la mia adesione? Se avviene dopo, durante la mia vita, come posso dire che «la vocazione di Dio è costitutiva» cioè la mia vocazione alla visione di Dio è una parte integrante della creatura che sono?
Se «dal momento che esisto, ogni indeterminazione è tolta», come potrebbe aver luogo allora la mia adesione dopo i primi momenti della mia esistenza? Infatti, se tutto è determinato in modo assoluto, come insiste de Lubac, non c'è la possibilità per me di adesione o di non adesione.
Se porto in me, anche senza averne coscienza - come dice il P. de Lubac - il «desiderio naturale», com'è offerto questo fine alla mia adesione?
Il P. de Lubac ripete che Dio poteva non crearmi. Ha però voluto crearmi. Allora ci si può chiedere: una volta che mi ha creato, come posso dire che non è impegnato, sin dalla mia creazione, a darmi la gioia di vederlo, poiché il desiderio naturale assoluto di vederlo, l'ha messo egli stesso al centro del mio essere col suo atto creativo?
Se ammetto che con il suo atto creativo Dio è impegnato e non può rifiutarmi il mio compimento, cioè la gioia di vederlo, come potrei dire che «la gratuità dell'ordine soprannaturale è particolare e totale; lo è in se stessa, lo è per ciascuno di noi»? Si potrebbe anche pretendere che la gratuità dell'ordine soprannaturale è la gratuità della creazione, cioè ammettere l'identità dell'ordine naturale e soprannaturale; questo però il P. de Lubac non vuole ammetterlo. Accetta che ci sia la grazia della creazione e che a parte ci sia la grazia della chiamata soprannaturale.
Come possiamo dire che «nessuna disposizione nella creatura potrà mai in nessuna maniera legare il Creatore», e nello stesso tempo dire che «la vocazione di Dio è costitutiva»? Tale «disposizione», infatti, il Creatore l'ha imposta alla creatura. Come dunque proporre che «la propria disposizione di Dio non lo lega in nessuna maniera»? Quale idea potremmo avere allora del Creatore e della sua suprema libertà?
Non è né logicamente né spiritualmente conveniente presentare in tutti i modi - com'è nel caso della citazione del P. de Lubac sopra riportata - che Dio non è stato obbligato a crearci così come ci ha creati, per affermare la gratuità dell'ordine soprannaturale; non è conveniente, perché è confondere i problemi e le realtà. Dire infatti, che Dio avrebbe potuto rifiutare di donarsi alla sua creatura, come ha potuto e ha voluto farlo, è come parlare dell'inizio della creazione dell'uomo, perché la frase significa che Dio ha già scelto di donarsi. E quando parliamo della gratuità dell'ordine soprannaturale, parliamo di tutte le grazie e di tutti gli interventi di Dio nella nostra vita

terrestre, ciò senza nessun merito e nessuna possibile esigenza da parte nostra.
Se «dal momento che esisto, ogni indeterminazione è tolta», cioè se tutto è iscritto nell'uomo sin dal momento della sua creazione e in modo assoluto, come dice il P. de Lubac, come la creatura non avrebbe un'esigenza per gli appetiti in essa iscritti, e come concepire che il Creatore di questi appetiti e di questi desideri «non sia legato in nessun modo»?
Ci si può porre un'infinità di tali domande che si estendono a tutti i domini e sotto parecchie angolature, dalla definizione del soprannaturale fino alle più evidenti e pratiche conseguenze nella vita della Chiesa. Più tardi, però, ed in una prospettiva più globale, si potrà meditare più profondamente sull'insieme di questo grave problema. Per il momento, è sufficiente non dimenticare questo: se si può dire che l'uomo sin dalla sua creazione porta la possibilità di ascoltare la chiamata di Dio per il fine soprannaturale al quale è destinato, non significa che questa possibilità di ascoltare sia già la chiamata, e che il soprannaturale, al quale l'uomo è chiamato, sia già presente in lui.

2 - *P. Karl Rahner*

La concezione del soprannaturale necessariamente legato alla natura umana è chiaramente proposta da Karl Rahner sin dagli anni '30. Nella sua tesi «Geist im Welt» presenta nettamente questa concezione del soprannaturale non-gratuito. Dopo venti anni, le proposizioni sono state ampiamente sviluppate. A volte si può credere che Rahner rigetti le tesi del P. de Lubac, ma subito ci si rende conto che in realtà K. Rahner segue lo stesso pensiero ed anzi lo supera.
Le stesse idee ritornano in molti trattati. È necessario subito notare che negli scritti di Karl Rahner da un lato il principio dialettica hegeliano è flagrante - come l'attesta lo stesso Hans Kung (53), discepolo in contestato di Karl Rahner (54) - e dall'altro lo stesso procedimento rende molto fluido ed inaf-

---

(53) HANS KUNG, sacerdote, nato nel 1928, perito al Concilio Vaticano II, professore nella Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Tubinga (Germania) dal 1960 fino a dicembre 1979, e direttore dell'Istituto di Teologia Ecumenica nella medesima università.
(54) «Nella più recente teologia cattolica è stato Karl Rahner, qui come altrove e con esemplare coraggio intellettuale e vigorosa forza di pensiero, ad aprire nuovi orizzonti ed a porre la cristologia classica a confronto con il pensiero moderno. Lo spirito insigne che aleggia nello sfondo di questo approfondimento, svolto con rigore concettuale, della cristologia classica (calcedonese-scolastica), e fin nella sua più profonda concettualità, altri non è che Hegel (non sono assenti comunque influssi heideggeriani). Gli sporadici

ferrabile il cardine del pensiero. Ci si trova, infatti, dinanzi ad un'antitesi che egli cerca di risolvere optando per l'uno dei termini, cosa che annulla automaticamente il procedimento dialettico. Questa osservazione è fatta qui unicamente per spiegare le contraddizioni della sua posizione nei confronti delle tesi del P. de Lubac. Ed anche per aiutare a cogliere il suo fondamentale accordo con il P. de Lubac.

Negli scritti sulla Natura e la Grazia, Karl Rahner scrive: «Questa ordinazione intima dell'uomo alla grazia è tale un costitutivo della sua 'natura', che questa non si potrebbe pensare senza di quella, cioè come natura pura? Sarebbe irrealizzabile il concetto di natura pura? Questo è il punto in cui dobbiamo apertamente rigettare la concezione ritenuta come quella fatta propria dalla 'nouvelle théologie'. La 'Humani Generis'... dà a tal proposito un insegnamento inequivocabile». (55).

«Dalla più intima essenza della grazia segue piuttosto l'impossibilità di una disposizione alla grazia, che appartenga alla natura dell'uomo, o segue che tale disposizione, nel caso che sia necessaria, appartenga già a questo stesso ordine del soprannaturale. Non segue però che essa come naturale lascerebbe sussistere la gratuità della grazia». (56)

«Si può tranquillamente accettare il concetto di 'potentia oboedientialis' rifiutato da de Lubac. La natura spirituale deve essere tale da avere un'apertura a questo esistenziale soprannaturale, senza però esigerlo da sé incondizionatamente. Non si penserà questa apertura solo come una non contraddizione, ma come una ordinazione intima, purché non sia incondizionata». (57)

Karl Rahner qui afferma che: primo, occorre rigettare la concezione della «nuova teologia», per la quale la natura dell'uomo comporta l'ordinazione alla grazia; secondo, l'essenza della grazia è incompatibile con una disposizione della natura umana alla grazia, e se una tale disposizione alla grazia si confermasse necessaria, apparterrebbe all'ordine soprannaturale ed in questo caso la grazia non sarebbe gratuita. In seguito Rahner non solo accetta ciò che qui rifiuta, ma lo propone con accezioni molto più forti. Quando per esempio dice che si può accettare tranquillamente il concetto di

---

tentativi di distanziarsi, in affermazioni secondarie, da Hegel non fanno che sottolineare questo fatto. Rahner si propone. di chiarire teologicamente, seguendo la sua impostazione trascendentale, le condizioni della possibilità di un'incarnazione». (H. KUNG, *Incarnazione di Dio*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 643-644).

(55) K. RAHNER, *Rapporto tra Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», Ed. Paoline, Roma 1969, pp. 53-54.

(56) *Rapporto tra Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», pp. 60-61.

(57) *Rapporto tra Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», pp. 72-73.

«potentia oboedientialis» che de Lubac rifiuta, dà l'impressione di voler presentare un concetto più tradizionale.
Già nello stesso paragrafo Rahner dice che l'apertura della natura all'«esistenziale soprannaturale» è un'«ordinazione intima». Ed aggiunge - cosa che confonde nuovamente la chiarezza del pensiero - «purché non sia incondizionata». In questa dichiarazione c'è una contraddizione fondamentale, perché se l'apertura a questo esistenziale soprannaturale è un'ordinazione intima, questa apertura è universale e costituisce una condizione fondamentale della natura umana; dire che questa apertura al soprannaturale, che è già un'ordinazione intima, non è incondizionata, non aggiunge nessuna chiarezza.
Rahner però, continua e con formule molto precise prova che il suo pensiero non solo è quello della «nuova teologia», ma che lo supera. Riferendosi ad un articolo che espone i principi della «nuova teologia», Karl Rahner dice che parlare di «un dinamismo illimitato» della natura che «include obiettivamente nella sua essenza il soprannaturale come fine intrinseco necessario», non costituisce una «minaccia immediata alla soprannaturalità e gratuità di questo fine». (58) E precisamente dichiara: «La capacità per il Dio dell'amore personale, che dona se stesso, è l'esistenziale centrale e permanente dell'uomo nella sua realtà concreta». Questo è «l'esistenziale soprannaturale, permanente, previamente ordinato alla grazia». (59)
Ci si può chiedere: Se la natura include obiettivamente nella sua essenza il soprannaturale come fine intrinseco necessario, se «la capacità per Dio» è l'esistenziale centrale e permanente dell'uomo, e se questo esistenziale soprannaturale permanente è previamente ordinato alla grazia, se tutto è così, come si può sopra affermare che dall'essenza intima della grazia deriva l'impossibilità per la natura dell'uomo di portare una disposizione alla grazia? Ed ancor più: se questa disposizione è necessaria, essa appartiene allora già all'ordine soprannaturale, ed anche questa disposizione annulla il concetto della gratuità della grazia?
Per Rahner il nucleo più intimo della natura dell'uomo è «l'esistenziale sopranaturale», cioè la capacità di ricevere la grazia. (60).

---

(58) *Rapporto tra Natura e Grazia,* in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 63.
(59) *Rapporto tra Natura e Grazia,* in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 68 & nota.
(60) Secondo Rahner, si può distinguere nell'essenza dell'uomo, «concreta e sempre indissolubile, ciò che è questa capacità, reale e indebita, di ricevere la grazia, che chiamiamo esistenziale soprannaturale, e ciò che resta, quando si sottrae questo intimo nucleo dal complesso della sua essenza concreta, dalla sua 'natura'» (*Rapporto tra Natura e Grazia,* in «*Saggi di antropologia soprannaturale*», pp. 69-70).

L'uomo, sempre secondo Rahner, non può avere vera esperienza di se stesso che in quanto ordinato interiormente ed in modo assoluto al soprannaturale:
«L'uomo può fare esperienza su sé stesso solo nell'ambito dell'amorosa volontà soprannaturale di Dio, non può presentare la natura in uno 'stato chimicamente puro', separata dal suo esistenziale soprannaturale. La natura in questo senso permane un concetto astratto derivato. Però questo concetto è necessario e obiettivamente fondato, se si vuol prendere coscienza riflessa della gratuità della grazia, nonostante che l'uomo sia ad essa ordinato interiormente e in modo assoluto».(61)
Sullo stesso argomento ritorna con un vocabolario sempre più esplicito e con espressioni che, se si accettassero come postulati, condurrebbero ad un capovolgimento di tutti i fondamenti della teologia: «L'uomo vive sempre consapevolmente, anche se egli non lo 'sa' e non lo crede, ossia se non lo può rendere oggetto particolare del suo sapere mediante riflessione introversa, dinanzi al Dio Trino della vita eterna. Questo è l'ineffabile, ma reale obiettivo della dinamica di tutta la vita spirituale e morale nell'ambito spirituale dell'esistenza, fondato effettivamente da Dio, vale a dire innalzato soprannaturalmente». (62)
«La predicazione è l'esplicitazione e il risveglio di ciò che c'è nel profondo dell'essere umano, non di natura, bensì di grazia. Una grazia che avvolge l'uomo, anche il peccatore e l'infedele, come ambito inevitabile della sua esistenza». (63)
«La natura effettiva non è mai una 'pura' natura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire». (64)
È certo, e nessuno potrebbe negarlo sinceramente, - neppure Karl Rahner - che un gran numero dei suoi testi, delle sue espressioni e delle sue definizioni permettono un qualunque orientamento del pensiero. In seno, però, a questa polivalenza di espressioni e di postulati appare chiaramente un'antropologia fondamentale che non soltanto concorda con il pensiero del P. de Lubac, ma lo supera in modo da trasformare nella coscienza degli adepti della nuova teologia, articoli di fede come per esempio quelli dell'Incarnazione e dell'Immacolata Concezione. Dove, infatti, può condurre il pensiero teologico o la meditazione spirituale, l'affermazione che: «Lo spirito dell'uomo non è possibile in sostanza senza questa trascendenza che è

---

(61) *Rapporto tra Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 72.
(62) *Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 109.
(63) *Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 110.
(64) *Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 112.

suo compimento assoluto, cioè la grazia» (65)?
Quale significato può avere il fatto di dire più oltre, che «questo compimento resta gratuito»? L'affermazione che lo spirito dell'uomo non esiste senza la grazia del compimento assoluto è il fondamento dell'insegnamento di questo testo.
Come comprendere la proposizione secondo cui: «Si può addirittura tentare di vedere la unio hypostatica nella linea di questo perfezionamento assoluto di ciò che è l'uomo» (66)?
Non si può comprenderla altrimenti da ciò che essa dice; dire infatti che occorre vedere l'unione ipostatica nella linea di questo perfezionamento è dire che l'unione ipostatica è il perfezionamento dell'uomo. La sfumatura dell'espressione «vedere nella linea del perfezionamento» è un mitigare linguistico della cruda affermazione che il perfezionamento dell'uomo realizza l'unione ipostatica.
Rahner dichiara in tutti i modi che l'essenza in Dio e in noi è la stessa: «Quando il Logos si fa uomo ... questo uomo in quanto uomo è precisamente la auto-manifestazione di Dio nella sua auto-espressione»; - «il 'cosa' infatti è uguale in noi e in lui; noi lo chiamiamo 'natura umana'».(67)
Ora è chiaro che Dio e l'uomo hanno la stessa essenza, e che noi, secondo Karl Rahner, la chiamiamo semplicemente «natura umana».
Certo non è concesso all'uomo di percepire, di circoscrivere e di approfondire analiticamente e sinteticamente il mistero dell'essenza di Dio, neanche il mistero dell'essenza umana in sé e in rapporto all'essenza di Dio. La questione nella sua profonda semplicità apre una via interminabile di meditazione e allo stesso tempo di adorazione del Creatore. Quando, però, si agisce, quando si pensa e quando ci si esprime in modo da porre postulati come quello dell'identità dell'essenza di Dio e dell'uomo, che capovolgono la dottrina sorta dalla Rivelazione, non seguiamo il filone della verità, ma quello dell'errore.
Il problema del rapporto dell'essenza dell'uomo con l'essenza di Dio è il più grande problema che l'uomo possa porre a proposito di Dio: esso è il problema dell'alterità. Molti servi di Dio nel loro lungo insegnamento hanno capito, nel passato ed oggi, come di fronte a tali cose, a tali problemi che sorgono nella mente e nel cuore, occorra divenire piccoli, molto piccoli. Certo, a parte il mistero trinitario, e tutto ciò che l'accompagna, la realtà più

---

(65) *Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 118.
(66) *Natura e Grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale», p. 120.
(67) K. RAHNER, *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia»,Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 113.

difficile da comprendere è come esistiamo al di fuori di Dio; è questo il problema dell'alterità. Da qui nasce la questione: come si può concepire accanto alla libertà di Dio, la nostra libertà?
Possiamo dimostrare negativamente che non vi è nessuna contraddizione tra queste due libertà. Tuttavia rimane un mistero. Probabilmente l'affermazione di Rahner sull'identità dell'essenza di Dio e dell'uomo è il frutto di speculazioni su questo immenso mistero.
Ciò viene qui detto perché le affermazioni di Rahner a proposito dell'Incarnazione e dell'Unione Ipostatica non lasciano dubbio che se non si può accusarlo di panteismo, si può però, definire il suo pensiero e la sua dottrina come «panantropista» ed in questa espressione si possono comprendere tante cose! Per Karl Rahner l'umanità di Cristo interessa la teologia non già come una realtà unita a Dio, ma come essendo essa stessa la realtà del Logos: infatti, dice chiaramente, l'umanità di Cristo non è unita al Logos, ma è la realtà stessa del Logos. (68) E nella sua interminabile acrobazia linguistica emette le definizioni più improbabili e contraddittorie, ma senza insegnare mai chiaramente la dottrina della Chiesa sull'Incarnazione o sulla Creazione. Citiamo per esempio qualche proposizione sconcertante: «Si potrebbe definire l'uomo come ciò che sorge allorché l'auto-espressione di Dio, la sua Parola, viene lanciata per amore nel vuoto del nulla senza Dio… Se Dio vuol essere non-Dio, sorge l'uomo, proprio lui e null'altro, potremmo dire». (69)
«Di Dio che noi professiamo in Cristo bisogna dire che egli è precisamente dove noi siamo e solo lì lo possiamo trovare». (70)
Ed ecco come Rahner, con termini più precisi, parla dell'unione ipostatica: «Il compito imposto alla teologia dalla formula di Calcedonia e da essa non ancora assolto, è proprio quello di spiegare, senza evidentemente eliminare il mistero, perché e in qual modo chi (71) si spoglia di sé non solo rimane ciò che era, ma per di più, confermato definitivamente e perfettamente nel suo stato, diventa nel senso più radicale (72) quel che è: una realtà umana.
«Ciò però è possibile solo se si dimostrasse come la tendenza ad annientarsi (73) consegnandosi al Dio assoluto, in senso antologico e non puramente

---

(68) K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*», in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 75.
(69) K. RAHNER, *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», ed. cit. p. 114.
(70) *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», p. 115.
(71) La traduzione francese invece di "chi" riporta "ciò che".
(72) La traduzione francese invece di "nel senso più radicale" riporta "veramente".
(73) La traduzione francese invece di "ad annientarsi" riporta "a spogliarsi di sé",

morale, è uno dei costitutivi più fondamentali dell'essenza umana. Perciò l'attuazione suprema, indebita e realizzata una volta sola, di questa potenza obbedienziale, che non è una determinazione puramente negativa, né una non-repugnanza meramente formale, rende l'essere, che si è così annientato, uomo nel senso più radicale e l'unisce proprio per tale via al Logos. Solo nell'unio hypostatica si realizza in sommo grado e si rende pienamente cosciente che questo spogliamento di sé può essere un dato dell'autocoscienza umana. Infatti, a questa (autocoscienza umana) spetta il possedere questa disponibilità all'annientamento di sé, che si attua in sommo grado nella unio pypostatica». (74)

Tale brano, scelto fra tanti altri dello stesso tenore si riferisce chiaramente al testo conosciuto dell'Epistola ai Filippesi e alla dottrina sull'unione ipostatica per poter parlare del mistero della Persona del Redentore.

Secondo Rahner, colui che si è spogliato di sé e che, confermato, diventa in un senso più radicale ciò che è, è una realtà umana, è un uomo. Egli afferma anche che la tendenza ad annientarsi per abbandonarsi al Dio assoluto è un costitutivo dell'essenza umana. Ed ancora dice che nell'attuazione suprema di un tale annientamento, l'essere, l'uomo nel senso più radicale, è unito proprio per tale via dell'annientamento al Logos. E precisa che tale disponibilità all'annientamento di sé, che si attua in sommo grado nell'unione ipostatica, appartiene alla coscienza umana.

Si possono fare molteplici meditazioni e considerazioni assennate. Ma è impossibile ad una coscienza retta non notare due punti fondamentali: da un lato, bisogna sapere che questo brano dell'Epistola ai Filippesi al quale Rahner si riferisce, non permette tale genere di prestidigitazione di parole. Colui che si è spogliato («***») si è spogliato, essendo in forma di Dio (nella condizione di Dio), per aggiungersi la natura umana; si è spogliato della gloria per prendere la forma di schiavo. Questo nella sua semplicità è il significato delle parole di San Paolo. Che poi sia stato San Paolo a comporle o che sia stato un inno utilizzato da San Paolo, questo non cambia nulla nel significato del testo. Ora, nel testo citato di Karl Rahner, è l'uomo che si spoglia per offrirsi a Dio.

Da un altro lato, bisogna notare che questo spogliamento non riguarda l'essenza propria di colui che si spoglia, come è detto nel testo citato prima (si spoglia di sé). San Paolo scrive: «si spoglia» e non dice «di sé». In più questo spogliamento non è un semplice dato della coscienza; è molto importante sapere ciò, perché non è nella coscienza umana che si realizzò l'unione ipostatica. Secondo il testo dell'autore, l'unione ipostatica sarebbe il

---

(74) Problemi della cristologia d'oggi, ed. cit., p. 41.

risultato della perfezione nella vita interiore di un uomo. Ma la realtà è il contrario: l'Incarnazione e l'Unione Ipostatica in Cristo Gesù hanno dato all'uomo la perfezione, perché altrimenti l'unione ipostatica sarebbe un avvenimento che è avvenuto «nella e per la coscienza umana». Ed è proprio questo che afferma Rahner dicendo più oltre: «L'immediata ed effettiva visione di Dio null'altro è fuorché l'originaria consapevolezza, non oggettiva, di essere il Figlio di Dio; tale consapevolezza si dà per il solo fatto che essa è l'unione ipostatica» (75).

Non c'è dubbio che Rahner qui altera radicalmente il pensiero e la fede della Chiesa a proposito del mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo come è espresso nel Vangelo e dalla Tradizione: «Se l'essenza dell'uomo in generale viene compresa, in questo senso ontologico-esistenziale, come l'aperta ... trascendenza all'essere assoluto di Dio, allora l'incarnazione può apparire come l'adempimento assolutamente sublime (anche se completamente libero, indebito ed unico) di ciò che 'uomo' in generale significa». (76)

Questo modo di vedere e di presentare il cristianesimo ha prodotto grandi conseguenze e ripercussioni nella formazione del clima teologico attuale. Non si può comprendere fino a che punto questo clima, le idee e gli atteggiamenti nei confronti di Dio e della Chiesa, nei confronti del principio della verità eterna, siano legati a queste idee e speculazioni che hanno sconvolto la vita e la fede nella Chiesa. Non ci si meraviglia oggi, di ascoltare come insegnamento che l'incarnazione del Verbo si realizza a poco a poco nella vita di Cristo, e che nessun momento della sua vita realizza la pienezza della sua libertà; si realizza al termine della sua vita.

A questo conducono le dottrine liberamente professate ed insegnate le quali alterano l'oggettività dell'insegnamento rivelato e vogliono strappare con la forza dell'intendimento soggettivo i segreti supremi di Dio circa la creazione, la grazia e la salvezza. E si può riportare qui una proposizione dello stesso Karl Rahner che illustra l'importanza del modo errato di affrontare la questione della grazia e del soprannaturale: «Una soddisfacente definizione della grazia, se non vuole fatalmente cadere nel vuoto verbalismo, nella mitologia, nell'affermazione gratuita, potrà solamente partire dal soggetto, dalla sua trascendentalità e dalla sua esperienza di un orientamento necessario verso la realtà della verità assoluta e dell'amore che ha acquistato

---

(75) K. RAHNER, Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autocoscienza di Cristo, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», ed. cit., p. 224.

(76) K. RAHNER, *Lexikon fur Theologie und Kirche*, V, 956; trad. ital. di Franca Janowski in «Incarnazione di Dio» di Hans Kung; Queriniana, Brescia 1972, p. 644.

validità assoluta». (77)
Ancora una volta Rahner conclude che la grazia è il compimento della nostra essenza. Partendo da una visione delle cose che, si voglia o no, rifiuta 'de facto' la vera gratuità dell'ordine soprannaturale, arriva a mettere Cristo e Dio nelle cose: «Dio e la grazia di Cristo sono in tutto, quale segreta essenza di ogni realtà». (78)
Di conseguenza basta fare riferimento al compimento dell'essenza umana per accettare il Figlio dell'uomo, il Cristo, perché in lui Dio ha assunto l'uomo: «Chi perciò (pure ancora lontano da ogni rivelazione esplicitamente formulata in forma verbale) accetta la sua esistenza, quindi la sua umanità ... costui, pur non sapendolo, dice di sì a Cristo ... Chi accetta completamente il suo essere-uomo ... ha accettato il Figlio dell'uomo, poiché in esso Dio ha accettato l'uomo». (79)
Ora bisognerebbe poter comprendere cosa significhi esattamente «accettare completamente il suo essere-uomo»; lo stesso Rahner dice che questa accettazione è «indicibilmente difficile e resta oscuro quando lo facciamo realmente».(80) In ogni modo, però, si comprende molto bene come da tutto questo derivi, sottilmente forse ma nettamente, l'inutilità dell'atto di fede e così un dato fondamentale è distrutto. L'atto di fede diviene inutile perché nella mia essenza c'è Dio; perché ogni azione è Dio che la fa; l'atto di fede presuppone un altro rapporto tra l'uomo e Dio, tra la creatura e il Creatore. Se accetto il Cristo per il semplice fatto «d'accettare la mia essenza», l'atto di fede è un non-senso.
Ecco dove si arriva se si parte da un concetto riguardante un grande mistero, come il mistero del soprannaturale, artificialmente presentato come facente parte della dottrina della Chiesa. Tutti gli argomenti sono stati sfiorati. Gli uni dopo gli altri tutti i principi, tutti i criteri e tutti i fondamenti della fede sono stati messi in questione e si sfaldano. Certo non è giusto dire che Rahner stesso abbia tratto tutte queste conseguenze. È giusto però dire che, seguendo il filone che partiva da alcuni concetti erronei circa il soprannaturale, l'essenza dell'uomo e di Dio, questa alterazione generalizzata ha potuto verificarsi nelle coscienze. D'altra parte, non si può sfuggire totalmente alle conseguenze di un movimento iniziale provocato da sé stesso. Basta per esempio vedere come Karl Rahner ha considerato l' Imma-

---

(77) K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in «Nuovi Saggi 111», Ed. Paoline, Roma 1969, p. 58.
(78) K. RAHNER, *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», p. 119.
(79) *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», pp. 119-120.
(80) *Teologia dell'incarnazione*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», pp. 119-120.

l'Immacolata Concezione negli anni '50 e come sia stato portato a parlarne più tardi.
Nel 1953 cita la definizione di Pio IX professando la sua infallibilità. (81) In seguito parla lungamente del ruolo di Maria nella salvezza e del fine comune di noi tutti e della Santissima Vergine: la beatitudine. Riconosce che la Santissima Vergine fu preservata dalla macchia del peccato originale che ogni uomo porta venendo al mondo. Questa accettazione certamente è avvolta da una moltitudine di considerazioni riguardante la sorte comune degli uomini e ciò con sfumature incerte e a volte molto contraddittorie, cosa che ne attenua il carattere di certezza dottrinale. In ogni modo, però, sembra ammettere in questi testi la dottrina del peccato originale e la preservazione della Santissima Vergine dalla macchia del peccato originale.
Ora nelle sue «Meditazioni teologiche su Maria» (82) scrive: «Il dogma (dell'Immacolata Concezione) non significa in nessun modo che la nascita di un essere umano sia accompagnata da qualche cosa di contaminante, da una macchia, e che per evitarla, abbia perciò dovuto avere un privilegio. - L'immacolata concezione della Santa Vergine consiste dunque semplicemente nel possesso dall'inizio della sua esistenza della vita di grazia divina, che l'è stata donata. - Fin dall'inizio della sua esistenza, Maria fu avvolta dall'amore redentivo e santificante di Dio. Questo è, in tutta la sua semplicità, il contenuto della dottrina che Pio IX nell'anno 1854, ha solennemente definita come verità della fede cattolica». (83)
Tuttavia la definizione del dogma nell'«Ineffabilis Deus» dice a più riprese nettamente che la Santissima Vergine fu preservata da ogni macchia del peccato originale. Ecco il testo della Definizione: «Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, che sostiene che la beata Vergine Maria è stata, nel primo istante della sua concezione, per una grazia ed un favore peculiare di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, *preservata intatta da ogni sozzura del peccato originale*, è una dottrina rivelata da Dio e così essa deve essere creduta fermamente e costantemente da tutti i fedeli». (84)
Come dunque dobbiamo oggi capire, prescindendo dalla definizione «Ineffabilis Deus», la nozione del «peccato originale» di cui parlano i testi

---

(81) K. RAHNER, *«L'Immacolata Concezione» e «Il dogma dell'immacolata e la nostra pietà»*, in «Saggi di Cristologia e di Mariologia», Ed. Paoline, 2a ed., Roma 1967, p. 413 e seg.
(82) K. RAHNER, *Maria, Meditazioni*, Herder-Morcelliana, Brescia 1970, 3a ed., (1a ed., 1968).
(83) *Maria, Meditazioni*, p. 50.
(84) Cf. Denz. 1641.

del Vaticano II, come per esempio il decreto sull'Apostolato dei laici: «Gli uomini, in conseguenza del peccato originale, spesso sono caduti in moltissimi errori intorno al vero Dio, alla natura dell'uomo ed ai principi della legge morale» (85)?
Come dobbiamo comprendere i testi più espliciti dello stesso Concilio, che chiama la Madre di Dio «la tutta Santa, immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e formata come una nuova creatura» e dichiarandola «Immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale» (86)?
Se l'uomo alla sua nascita non è accompagnato da una macchia - come afferma Rahner -, di quale macchia parla la Bolla di Pio IX? Come si può pretendere che non c'era macchia da evitare e che Maria non aveva bisogno di privilegio?
Non è in queste pagine che si deve parlare della luminosa e profonda realtà dell'Immacolata Concezione. L'unica intenzione è stata quella di illustrare mediante un soggetto che concerne l'insieme della salvezza e l'eterna verità, la contraddizione e gli errori fondamentali ai quali si giunge a partire di un concetto iniziale errato e da un atteggiamento intellettuale assai temerario verso le cose di Dio.
Se attraverso i dati della Rivelazione, conservati dal Magistero, nonostante tutte le vicissitudini umane, con semplicità e sobrietà, si esamina pazientemente l'orizzonte attuale della teologia, si vede come il filone iniziale conduca fino alla dottrina del «cristiano anonimo», alla dottrina della «morte di Dio», della «secolarizzazione», della «demitizzazione», della «liberazione» e tante altre correnti sotto una molteplicità di vocaboli, spesso effimeri.

3 *Jcques Maritain*

Un filosofo che nello stesso periodo, cioè sin dagli anni '30, ha molto influenzato la formazione delle tendenze contemporanee, sia filosofiche che teologiche, è Jacques Maritain. (87) In tutto il suo pensiero, non solo non ha cercato di assimilare l'ordine naturale all'ordine soprannaturale, ma al contrario, li ha separati in modo tale da riconoscere nella creazione e nella storia umana due vocazioni distinte, legate certamente da un principio di su-

---

(85) Concilio Vaticano II, Decr. "Apostolicam Actuositatem", n. 7.
(86) Concilio Vaticano II, Costit. «Lumen Gentium», cap. 8, n. 56 e 59.
(87) JACQUES MARITAIN (1882-1973), convertito al cattolicesimo nel 1906, professore di filosofia a Parigi, a Toronto (Canada) e Princeton (Stati Uniti).

bordinazione, ma essenzialmente autonome, con fine e mezzi propri: la vocazione e la missione terrestre, e la vocazione soprannaturale.
Se qualcuno volesse rendersi conto e cogliere immediatamente - se si può dire - la caratteristica del pensiero di Maritain circa l'autonomia delle due vocazioni distinte, basterebbe che leggesse l'ultima frase del suo libro «Humanisme Intégral», pubblicato nel 1936, e che costituì il riferimento fondamentale di alcune tendenze teologiche ed anche dell'azione temporale e politica in molti ambienti cristiani: «I mondi che sono sorti nell'eroismo, tramontano nella fatica, affinché vengano a loro volta nuovi eroismi e nuove sofferenze che faranno sorgere altri mondi. La storia umana cresce così, perché non si ha là un processo di ripetizione, ma di espansione e di progresso; cresce, come una sfera di espansione, ravvicinandosi insieme alla sua doppia consumazione: nell'assoluto di quaggiù, ove l'uomo è dio senza Dio, e nell'assoluto dell'alto, ove è dio in Dio». (88)
Questi due assoluti costituiscono una specie di intimo segreto di tutto il pensiero di Maritain e, si potrebbe dire, anche di tutta la sua sensibilità. Essi sono alla base di tutti i suoi scritti, sono il *leitmotiv* e il prisma fondamentale attraverso cui vede tutte le cose, dalle più piccole alle più grandi.
Già nel 1927, nel suo libro «Primauté du Spirituel», afferma in molti modi che: «Ognuno di noi appartiene a due città, una città terrestre che ha come fine il bene comune temporale e la città universale della Chiesa che ha per fine la vita eterna».
E, rifacendosi a una frase di Etienne de Tournai, specifica: «Nella medesima cerchia e nella medesima moltitudine umana ci sono due popoli, e questi due popoli suscitano due vie distinte, due principati, un duplice ordine giuridico». (89)
Nell'«Umanesimo Integrale», Maritain esprime più diffusamente la sua visione della Creazione e della realtà del mondo spirituale. In esso la dottrina della distinzione e del carattere autonomo dell'ordine temporale e dell'ordine spirituale è stata esposta con una vasta prospettiva di applicazione nell'azione in vista di «un ideale storico concreto d'una nuova cristianità», cioè «un'immagine prospettica significante il tipo particolare, il tipo specifico di civiltà al quale tende una data età storica». (90) E sempre attraverso questo principio di autonomia degli ordini, iniziale o acquisita, intravede il cammino del mondo: «In virtù d'un processo di differenziazione normale in sé stesso (benché viziato dalle più false ideologie) l'ordine profa-

---

(88) J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, Borla Ed., Bologna 1962, 5a ed. 1973, p. 303.
(89) J. MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, Plan, Paris 1927, p. 17.
(90) Umanesimo Integrale, p. 167.

no o temporale, nel corso dei tempi moderni, si è costituito nei confronti dell'ordine spirituale o sacro in una relazione d'autonomia tale da escludere di fatto la strumentalità. In altri termini è giunto alla sua maggiorità. E questo è ancora un guadagno storico che una nuova cristianità dovrebbe conservare».(91)

Verso il declino della sua vita, con i suoi due libri: «Le Paysan de la Garonne» (1966) e «De l'Eglise du Christ» (1970), Maritain ha voluto presentare la grande crisi dottrinale e morale del mondo e della Chiesa. Ha voluto anche denunciare gli «abusi» di certi concetti, di certe dottrine e formule come per esempio l'espressione «personalista e comunitario» utilizzata da Emmanuel Mounier, il fondatore della rivista «Esprit»: «Grazie soprattutto ad Emmanuel Mounier - scrive - l'espressione 'personalista e comunitario' è divenuta un ritornello per il pensiero cattolico. Anch'io in questo non sono esente da una qualche responsabilità ... Penso che Mounier l'abbia presa da me. Essa è giusta, ma vedendo l'uso che se ne fa ora, non ne sono molto fiero». (92)

Pur desiderando fondamentalmente una più profonda unità, Maritain resta sempre, nonostante tutto, impregnato di questa visione generale di distinzione e di autonomia. Basta per questo vedere nella prefazione del suo ultimo libro «De l'Eglise du Christ», con quale preoccupazione e quale perseveranza si applica a difendere l'autonomia della filosofia in rapporto alla teologia, manifestando la stessa preoccupazione che aveva venti anni prima quando scriveva:

«Il filosofo terrà conto degli apporti della scienza teologica, senza cessare per questo d'essere filosofo (se veramente è filosofo, allora lo sarà più che mai) richiedendo però a fonti d'informazioni degne di fede il supplemento d'informazione di cui ha bisogno». (93)

Non è questo il luogo per parlare più profondamente e più dettagliatamente della portata di tutta l'opera di Maritain, e di tutta l'influenza che ha avuto nella teologia e nell'azione dei cristiani di questo secolo. Ciò sarà fatto in seguito, come per gli altri autori di cui abbiamo appena parlato. È stato necessario, però, ricordare innanzi tutto, a proposito del rapporto tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, il principio di distinzione degli ordini nel significato particolare che ha avuto per Maritain; le ripercussioni infatti, sono state grandi in tutte le direzioni, e spesso contrarie al senso del suo pen-

---

(91) Umanesimo Integrale, p. 208.

(92) J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne,* Desclée de Brouwer ed., Paris 1965, pp. 81-82.

(93) J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1964, 1a ed. 1951, p. 103.

siero e alle sue intime aspirazioni.
A titolo di esempio e prima di parlare in altro luogo della «teologia della liberazione», si può riportare il giudizio di Gustavo Gutierrez (94) su Maritain, nel suo libro «Teologia della liberazione». Si comprende allora l'importanza di questo argomento della distinzione degli ordini che può sembrare per alcuni troppo astratto, anodino o antiquato; e si comprendono anche le preoccupazioni e le tristezze che la nobile persona di Jacques Maritain ha provato nell'ultimo periodo della sua vita.
Ecco per ora le parole di Gutierrez: «I gravi problemi che la nuova situazione storica pone alla Chiesa a partire dal secolo XVI e che si acutizzano con la rivoluzione francese, danno origine ad un'altra prospettiva pastorale e ad un'altra mentalità teologica, che, grazie a Maritain, riceveranno il nome di «nuova cristianità». La troviamo esposta, con tutta la chiarezza voluta, nella sua opera conosciuta 'Humanisme Intégral'. Essa cercherà di far tesoro delle lezioni venute dalla rottura fra fede e vita sociale, intimamente legate in un'epoca di cristianità, ma con categorie che non riusciranno a liberarsi completamente, e lo notiamo meglio ora, dalla mentalità tradizionale ... Tommaso d'Aquino, sostenendo che la grazia non sopprime la natura né la sostituisce ma la perfeziona, apre la strada per un'azione politica più autonoma e disinteressata. Su questa base, Maritain elabora una filosofia politica che cerca pure di fare propri alcuni elementi moderni. Il pensiero di Maritain ebbe molta influenza su certi settori cristiani dell'America Latina». (95)
Ecco un discorso molto significativo. Gutierrez, con il suo giudizio, ci permette di scorgere chiaramente la natura particolare dell'influenza esercitata dal pensiero di Maritain. Nello stesso tempo, Gutierrez critica Maritain perché non si è abbastanza liberato dal corpo della Chiesa. Ironizza anche sul suo attaccamento alla tradizione ecclesiale. Tutto ciò però concorre a mostrare ancor più la portata dottrinale del principio fondamentale di Maritain circa la distinzione degli ordini e l'autonomia del temporale.
In fondo, la filosofia di Maritain è una «filosofia-teologia» della storia, che ha avuto profonde ripercussioni nella vita teorica e sociale della Chiesa.

---

(94) GUSTAVO GUTIERREZ, sacerdote, nato nel 1928, professore di teologia nell'Università di Lima (Perù) e nell'Istituto di Pastorale di Medellin (Colombia).
(95) G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 2a ed. 1973, p. 61, e nota.

«L'Impalpabile»

Le pagine che precedono sono una specie d'introduzione all'esame di tutta la realtà teologica in sé e in rapporto alla vita della Chiesa. Questo esame deve essere fatto con una grande, e, se si può dire, sacra oggettività; e malgrado l'acuità dei problemi e delle situazioni, deve essere compiuto nella immutabile speranza evangelica e nella pace di Cristo.

Ora, è bene rammentare a proposito dei rapporti tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale: Non c'è problema, astratto che sia, che possa essere discusso o trattato nell'ambito della Chiesa senza avere ripercussione diretta o indiretta sulla formazione del pensiero, della morale e della pietà. Ci sono problemi che restano sempre con un grande alone d'impalpabile, e che sono tuttavia fondamento di conoscenza santa, luminosa e apportatrice di pace.

Quando, però, si vuole violentare i misteri di Dio e giungere a forza di volontà e di intelletto a mettere una mano pesante su questo «impalpabile», si rischia seriamente di perdere la visione della realtà universale e la giusta percezione della verità eterna, il tanto che è permesso all'uomo di averla, e ciò può causare grandi danni nell'opera della Chiesa riguardo alla salvezza e alla verità.

Che l'uomo sia creato in stato di grazia, che sia destinato ad un fine soprannaturale, che ci sia una disposizione naturale della creatura al soprannaturale fa parte dell'insegnamento fondamentale della Chiesa, insegnamento fondato sulla rivelazione.

Non è detto, però, che questo fine soprannaturale sia questa stessa disposizione della natura al soprannaturale, né che questo fine soprannaturale sia totalmente presente, sia come conoscenza cosciente, sia come «desiderio naturale assoluto» della visione beatifica, nella creatura sin dal momento della sua creazione.

Tutte queste nozioni di creazione, di grazia, di disposizione, di finalità, di natura, di soprannaturale, sono certamente nozioni dal contenuto molto ricco e dalle molte sfumature, e non possono essere trattate riducendo il loro significato fino al soffocamento e alla pietrificazione, né dilatandolo, al di là di ogni norma ed ogni limite, fino all'evaporazione. Tutto dipende dalla fedeltà a certe norme di linguaggio scaturite esse stesse direttamente dalla Rivelazione e confermate da essa.

Quando per esempio San Giacomo dice nella sua Epistola che Dio «ci generò per sua volontà per mezzo di una parola di verità, affinché noi fossimo come le primizie delle sue creature» (96), quando San Paolo dice:

---

(96) Giac. 1, 18.

«Poiché l'essere o il non essere circonciso non conta nulla; conta solo l'essere una nuova creatura» (97), e «se uno è in Cristo è una nuova creazione, ciò che era antico è passato: ecco, il nuovo è sorto» (98); quando San Pietro dice: «noi aspettiamo nuovi cieli e nuova terra» (99); ed in generale quando la Sacra Scrittura parla di rinnovamento e di nuova creazione, ci rivela un nuovo avvenimento non solo morale, ma che comporta ripercussioni ontologiche nell'uomo. Se si vuole restare fedeli al messaggio evangelico, non si può architettare dottrine e postulati con intellezioni forzate, che - direttamente o indirettamente - sopprimono questa nuova creatura, questo «nuovo» apportato dalla grazia di Cristo nell'uomo attuale storico, nell'uomo «in breve».

Il fatto che una creatura spirituale sia creata per un fine al di sopra della sua creazione, non significa che la pienezza di questa finalità sia posta nella creatura come parte costitutiva al momento della creazione. Tutti i dati rivelati e tutta l'esperienza dell'uomo affermano il contrario: è il Creatore che porta in lui la pienezza della finalità. Dio, Creatore insondabile, manifestato si gratuitamente all'uomo, contiene Egli stesso il mistero dell'ultima finalità, la svela e l'imprime nella creatura, quando l'ha già chiamata e secondo il grado della sua risposta; e segue di tappa in tappa, grazia dopo grazia, il cammino di perfezione e di elevazione della natura, verso il fine soprannaturale supremo.

L'insieme delle considerazioni dottrinali di tutti i Padri e Dottori della Chiesa, Duns Scot compreso, riguardo alla finalità della creazione e dell'uomo, e riguardo alla natura della grazia in generale e al carattere delle grazie particolari, non permettono di emettere come postulato il concetto del rapporto tra naturale e soprannaturale, così come emerge dalle dottrine di H. de Lubac e di K Rahner.

In questi ultimi anni il P. de Lubac, venerabile religioso, ha mostrato con i suoi scritti la sua grande preoccupazione per la difesa della fede, del corpo e della vita della Chiesa nel mondo. Abbiamo, però, parlato qui dei principi e dei concetti dottrinali che hanno contribuito, più o meno intensamente e più o meno coscientemente, alla formazione del movimento teologico contemporaneo.

Ed in questo movimento, il messaggio evangelico e l'insegnamento della Chiesa sulla nuova creazione, sul rinnovamento dell'uomo e di ogni cosa, sono stati fondamentalmente alterati. E quindi è stata alterata la speranza

---

(97) Gal. 6, 15.
(98) 2Cor 5, 17.
(99) 2 Pietro 3, 13

della Chiesa. È certo, però, che niente potrà arrestare il compimento dell'opera vera di Cristo nella sua Chiesa. Già David nel suo centotreesimo salmo, cantava il consolante annuncio: «Manderai il Tuo spirito, verranno creati e rinnoverai la faccia della terra».

ALTERAZIONE DELLA STORIA E LIBERAZIONE ETERNA TRE ESPRESSIONI DELLA NUOVA CORRENTE

I pochi punti di riferimento per la comprensione dell'attuale movimento teologico - di cui abbiamo parlato - non sono certo emersi subitamente in seno ad una «terra vergine», come se fossero la primaria sorgente del movimento che n'è conseguito.
Il punto di riferimento, si fissa o si situa in vista di una finalità che ci si propone o che si accetta per meditare o per apportare un giudizio su un insieme di avvenimenti e di concetti. Questa finalità, che costituisce un criterio, può essere più o meno estesa per quel che riguarda la durata e la somma dei fatti esaminati e per quel che riguarda la più profonda e la più generale visione, che l'uomo che medita, si fa delle cose; questa finalità-criterio può essere più o meno universale, più o meno trascendentale ed escatologica, o invece relativa e temporale.
Che si voglia o no, c'è sempre un criterio attraverso il quale si riconoscono punti di riferimento nello sviluppo di una serie di fatti in un lasso di tempo. E quanto è stato qui detto, cioè l'inevitabile necessità di avere un criterio per situare punti di riferimento, fa già parte dell'argomento fondamentale sul quale adesso rifletteremo. Giacché, attenendosi a tutta l'esperienza della storia umana, il pensiero ed il discorso, senza un punto di riferimento, manifestano il disordine e lo squilibrio.
In ogni modo, il dominio nel quale stiamo per entrare è più vasto e già contiene la più remota origine di queste manifestazioni, che sono allora i punti di riferimento di cui abbiamo parlato.
In seno al mondo del pensiero, mondo filosofico, teologico, scientifico e politico, e più particolarmente in seno al mondo cristiano, al di dentro e al di fuori della Chiesa cattolica, si è manifestato un evento nuovo, o meglio si è manifestato di nuovo, in modo più acuto e in una nuova veste, un fatto antichissimo, che da sempre accompagna l'avventura del pensiero e dell'azione dell'uomo: un insieme di vedute, di proposizioni, di postulati e di concetti ha ormai da lungo tempo creato una tendenza polimorfa e nel contempo uniforme, se così si può dire, perché unico è il suo orientamento.
Questa tendenza rivendica sotto parecchie forme, apparentemente dai differenti orientamenti, il diritto morale ed intellettuale di rinnovare da cima a fondo ogni nozione e metodo di scienza, di filosofia, di teologia, di morale e di storia. Si tratta di una potente corrente che intacca ormai la nozione ed il principio della vita, e la nozione ed il principio della conoscenza.

In questa corrente generale che abbraccia tutto il campo dell'attività intellettuale, morale e pratica, tre fatti meglio esprimono la base di questo cambiamento polimorfo ed uniforme:
- In primo luogo, il credere di aver scoperto una nuova dimensione dell'uomo: la coscienza storica.
- In secondo luogo, il credere di aver scoperto un «nuovo» ed unico cammino per la conoscenza della verità: l'ermeneutica.
- In terzo luogo, il credere di aver scoperto una nuova percezione fondamentale dei fenomeni, un modo radicalmente nuovo per percepire la Realtà, la vita universale, il cosmo e la vita interiore dell'uomo, ossia un nuovo riferimento trascendentale riguardo alla verità e alla conoscenza che si può chiamare: il riferimento esistenziale.
Questi tre fatti compendiano un gran numero di orientamenti spesso divergenti, ma solo in apparenza, infatti facilmente ci si può rendere conto come siano interdipendenti; essi si manifestano come se mossi e provocati da un solo ed unico fattore. La distinzione, però, di questi tre fatti corrisponde anche alla realtà delle cose, e per questo ci è di aiuto per approfondire l'attuale realtà generale e più particolarmente il movimento teologico contemporaneo.
Per percepire, dunque, quel tanto che è possibile e permesso all'uomo, sia la lontana origine come le conseguenze generali di questi tre fatti, cioè per poter stimare, con la massima oggettività possibile, il significato e le conseguenze della tendenza espressa da questi tre fatti, da questi tre generici fenomeni, si dovrebbe prima di tutto poter esaminare in profondità la nozione ed anche la realtà della nozione «storia», la nozione e la realtà del verbo (parola, linguaggio e lingua) ed anche la nozione dei vocaboli «essere» ed «esistenza».
C'è un fattore, però, che va tenuto in conto sin dall'inizio, in ogni meditazione, in ogni inchiesta, in ogni studio; giacché è un fattore che ora appartiene intrinsecamente ai tre fatti, ai tre fenomeni di cui abbiamo appena parlato. Ossia nella moltitudine degli scritti più o meno sapienti, più o meno dottrinali, più o meno indipendenti e rivoluzionari, concernenti direttamente o indirettamente il problema della coscienza storica, il problema dell'ermeneutica e il problema del riferimento esistenziale, i termini-chiave degli enunciati appaiono spesso ambigui, contraddittori e polivalenti, e questo accade negli autori di una stessa scuola, di una stessa terminologia e spesso nello stesso scritto di un medesimo autore.
Così ci si trova davanti ad un fattore che determina e trasforma sempre più la parola e la sensibilità di un considerevole numero di uomini del nostro secolo. Termini antichi e termini nuovi, che sono fondamenti di teorie, di proposizioni basilari e si ripetono senza tregua con una patetica insistenza e talvolta a modo di cantilena, come se da soli contenessero la chiave di ogni arcano, restano spesso con un contenuto molto incerto, privi di una vera

sfumatura liberatrice, e di conseguenza senza alcuna forza per trasmettere una luce di pace nel pensiero e nel cuore.
Non è raro assistere ad una specie di insospettabile prestidigitazione delle parole: essere, ente, esistenza, interpretazione, comprensione, ermeneutica, linguaggio, lingua, parola, sostanza, essenza, soggettività, oggettività, struttura, identità, prassi, ortoprassi, liberazione, acculturazione, e molte altre parole antiche e nuove, persino di primaria importanza, cambiano di risonanza, di significato in modo da ricordare il camaleonte sotto il sole e all'ombra della foresta. Da una scuola all'altra, da un capitolo all'altro dello stesso libro, le parole fuggono, scivolano in continuazione, piene di sottintesi con risonanze ogni volta differenti, in modo da non lasciar dietro alcun principio, alcuna nozione, alcun concetto dal significato fondamentale stabile; si assiste, in nome di una rivalutazione della parola, ad una polivalenza e ad un'anarchica dispersione di ogni ordine essenziale del verbo.
Questo fenomeno, che molto spesso, accompagna ora le differenti manifestazioni dei tre fatti sopra citati - riguardo alla coscienza storica, riguardo all'ermeneutica, riguardo al riferimento esistenziale - è un evento molto significativo e molto grave. Giacché non si tratta di considerazioni e di atteggiamenti personali da parte di dilettanti, ma si tratta di tutta una corrente filosofica e teologica e di una trasformazione della sensibilità nel linguaggio circa i più importanti argomenti quali sono la verità, la conoscenza, l'uomo, Dio.
È grave perché si tratta di una «nuova coscienza» dell'uomo e di «nuovi postulati» per l'approfondimento del verbo e del linguaggio. È grave perché questo investe tutto l'orientamento del pensiero e della vita della Chiesa e della città. E così si assiste spesso ad uno sforzo per creare e definire un linguaggio e conferire ai termini un nuovo significato. Ci si sforza di creare un linguaggio universalmente ammesso, ma in fondo senza un universale riferimento. È uno sforzo disperato, poiché i termini di un linguaggio, per quanto sfumati e sottili si possano volere, debbono avere un riferimento, un intrinseco riferimento universale reale per essere universali, veri ed efficaci.
Dalla letteratura filosofica di differenti tendenze e dalla letteratura teologica di differenti confessioni cristiane, affiora invece un rifiuto viepiù combattivo contro ogni riferimento ad una nozione semplice e profonda dell'essere. È come se ci si trovasse davanti ad una specie di allergia ontologica ad ogni nozione, ogni parola ed ogni sentimento che evochino una stabilità eterna.
Per rendersi conto di questo formidabile differenziarsi della sensibilità dell'uomo circa la verità come anche della fluente incertezza del linguaggio polivalente, è sufficiente, malgrado il grande dispiacere che questo comporti, prima di ogni paziente inchiesta ed ogni studio, prendere esempi a caso, quasi senza scegliere, dai differenti scritti.
Per illustrare questo argomento così importante del dubbio nel mondo del linguaggio, apportato dalla tendenza generale e manifestato dai tre fatti di

cui abbiamo parlato, ci riferiamo per una prima volta al pensiero e al linguaggio di Martin Heidegger (100), che ha avuto una grande influenza nella filosofia ed anche nella teologia del nostro secolo.
«Una definizione esauriente del linguaggio non potrebbe d'altronde essere raggiunta nemmeno riunendo sincretisticamente tutte queste definizioni. Il decisivo resta sempre l'elaborazione chiarificativa dell'unità ontologica-esistenziale della struttura del discorso sul fondamento dell'analisi esistenziale». (101)
Certo senza un riferimento dominante ed universale, non si può dare alcuna definizione esauriente né del linguaggio, né di alcun'altra manifestazione nella vita del pensiero e del cosmo. Si può, però, concludere che il «decisivo» che resta, consiste nel fatto che l'espressione «ontologica-esistenziale» vuole sopprimere ogni nozione di «essere - **», ogni riferimento dei termini a significati e a realtà stabili.
All'edizione italiana del libro di Martin Heidegger "Sein und Zeit", "Essere e tempo" è stato aggiunto un glossario, certamente nell'intento di facilitare la comprensione del testo. Basta scorrere questo glossario per capire in quale vicolo cieco, a causa di questa tendenza - che si può chiamare qui, per farci capire: storica, ermeneutica ed esistenziale - siano entrati ed entrino il pensiero di gran parte della cristianità come pure le università del mondo.
In questo glossario si può leggere:
- «Esistenza (Existenz): È l'essere dell'Esserci, a cui l'Esserci si rapporta sempre nella comprensione dell'essere che è propria di esso. Non va quindi confusa con l'*existentia* che la tradizione contrappone alla *essentia* e che in Heidegger corrisponde piuttosto alla semplice-presenza (v.)». (102)
E seguendo il rinvio, si va alla parola «semplice-presenza»:
- «Semplice-presenza (Vorhandenheit): È una categoria fondamentale, cioè un modo di essere degli enti che l'Esserci incontra nel mondo. lnnanzitutto e per lo più (v.) l'Esserci incontra l'ente intramondano prendendosi cura (v.) di esso; in tal modo questo ente si rivela sotto l'aspetto categoriale dell'utilizzabilità (v.). Quando l'Esserci assume invece l'atteggiamento conoscitivo, va oltre l'utilizzabilità immediata e tende ad esibire all'ente intramondano la semplice-presenza». (103)

---

(100) MARTIN HEIDEGGER (1889-1976), filosofo tedesco, professore alla università di Marburgo, poi successore alla cattedra di Husserl all'università di Friburgo im Breisgau.
(101) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo - Sein und Zeit*, 3a edizione, Longanesi & Co, Milano 1976, p. 206.
(102) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo, p. 544.*
(103) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 548.

E per meglio circoscrivere e mettere in evidenza quel che questi esempi indicano, è utile vedere come Martin Heidegger definisce egli stesso il termine «ente»:
- «Noi diamo il nome di 'ente' a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come siamo». (104)
E infine il glossario continua:
- «Esserci (Dasein): È il termine scelto da Heidegger per designare la realtà umana. L'essere dell'Esserci è l'esistenza». (105)
Quindi per ogni uomo libero, psicologicamente e spiritualmente libero, e persino per un uomo in buona fede e agnostico, è chiaro che in queste tre espressioni «essere», «Esserci» e «esistenza», l'una è almeno superflua, perché se l'essere dell'Esserci è l'esistenza e se l'Esserci è la realtà umana nelle modulazioni e fluttuazioni temporali dell'esistenza, la nozione dell'essere si dissipa e si dilegua, sostituita fondamentalmente dalla nozione di esistenza nel tempo.
Il libro di Heidegger "Essere e tempo" è uno tra i numerosi tipici esempi di questa avventura senza fine del linguaggio umano, manifestando in quale vicolo cieco intellettuale, spirituale e morale si trovi l'uomo ribellatosi ai suoi naturali ed eterni riferimenti.

L'alterazione della storia

La cultura universale del nostro tempo, in tutte le sue manifestazioni e ripercussioni intellettuali e pratiche, è dominata in profondità e in superficie da un orientamento del pensiero e della sensibilità che ci si sforza di esprimere con la parola «storia» e i suoi derivati. Quel che ogni volta s'intende con questa parola «storia» è una nozione o una realtà o una qualità variabilissima che permette di orientare il pensiero e il discorso, sulla base di questo stesso mutevole vocabolo, in differenti direzioni, in modo che le cose e i vocabolari non possano più avere, né nell'intimo dell'uomo, né nel discorso, un significato universalmente compreso ed ammesso.
Nondimeno parlare della Storia o di filosofia della storia, di ragione storica, di coscienza storica, di senso della storia e di altre espressioni con sfumature derivate dalla parola «storia», presuppone perlomeno che si ammetta un qualche significato stabile della nozione «storia», significato che verrebbe a costituire un criterio generale, cioè un punto di riferimento.

---

(104) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 22.
(105) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 544.

Giacché per dare una definizione o anche per fare una semplice precisazione esplicativa di un evento o di una serie di eventi e di fatti, sì incerti o sottili che siano, occorre avere un criterio centrale, occorre riferirsi a un qualche punto di riferimento nel linguaggio e tramite esso; punto di riferimento che non sia soltanto supposto o vagamente sottinteso, ma che sia, - con tutte le sfumature che si voglia - esplicito e formulabile. È una fondamentale necessità dell'intendimento, una necessità di logica elementare e di coerenza richiesta intimamente da ogni uomo, moralmente se non intellettualmente libero, e dunque in buona fede.
Questo vale tanto per la filosofia, come per la scienza, la metafisica, la teologia; questo vale per ogni campo del pensare e del sentire.
In questo sempre più esteso fenomeno di polivalenza dei termini e dei vocabolari, si è sviluppata una più specifica tendenza che si potrebbe chiamare il culmine della «frenesia linguistica»: è uno sforzo per reperire una nuova comprensione dei testi e dei fatti, ed anche per porre e risolvere problemi circa la vita, la storia, l'anima, la fede, l'origine e il fine ultimo, basandosi su considerazioni spesso troppo sofisticate e lambiccate fino all'assurdo, del linguaggio, delle lingue e dei vocabolari.
Come si vedrà quando tratteremo dell'ermeneutica, questa tendenza ha preso talvolta l'apparenza di una nuova gnosi, di un esoterismo intellettuale. Nonostante, però, il carattere di cui a volte si rivestono questo sforzo e questo metodo, carattere di un sagace e pio desiderio di oggettività, non si può non risentire un profondo malessere come quello che si prova davanti alla manifestazione di un grande disordine, di un grande sconcerto e di una confusione in profondità. Noi, infatti, vediamo chiaramente che nello sforzo di cogliere e di spiegare la realtà del mondo, dell'uomo e della storia tramite una semantica viepiù analizzata e tormentata, si finisce col perdere di vista il vero riferimento al vero verbo interiore dell'uomo.
Perciò occorre tener conto di quel fatto che si è chiamato «frenesia linguistica» che, presto o tardi, conduce alla disgregazione, in seno ad ogni impresa intellettuale, spirituale e morale.
Nell'assieme delle considerazioni circa la storia, nei tempi cosiddetti moderni, talvolta si è guardato all'uomo dell'antichità, come del tutto sprovvisto d'interesse intellettuale o spirituale per il corso delle vicende della terra, per la successione degli eventi e delle società. E questo, a volte, per motivi filosofici, sociologici tendenziosi, e non in una pura ricerca della verità. Per capire quel che di realmente nuovo ci sia nel vasto movimento circa la storia e per evitare anche ogni confusione talora provocata dalla «frenesia linguistica», è utilissimo riferirsi innanzitutto ai significati avuti sin dall'inizio dalla parola «storia».
La parola «storia» (***) è antichissima. La sua origine si perde nella misteriosa fonte sacra da dove sono scaturite la parola umana e le lingue. Nella remota antichità, si trova utilizzata con molte sfumature. All'inizio significava ricerca - inchiesta - informazione; ed anche il risultato di

un'informazione; cioè a seconda dei casi, significava un sapere o una conoscenza: Erodoto (106), Platone (107), Aristotele (108), Demostene (109). In pari tempo era utilizzata nel senso di relazione orale o scritta di quel che si conosceva, di quel che si sapeva, di quel che era stato reperito; cioè nel senso del racconto: Erodoto (110), Aristotele (111), Plutarco (112) (113).

Da tutti questi riferimenti emerge chiaramente che il termine «storia» era utilizzato certo con differenti sfumature, riassumentesi tutte, però, nelle parole di Aristotele: «le inchieste di quanti scrivono sulle azioni umane» (Retorica I, 4, 1360a), come anche gli stessi fatti riferiti nel loro concatenamento.

Dall'esame della totalità di questa informazione antica riguardante la trasmissione scritta dei fatti e degli avvenimenti accaduti come pure la vasta letteratura in cui si parla della sorte dei popoli, degli interventi degli dei, dei destini e delle ripercussioni nel futuro contratte dagli atti del passato, ci si rende molto facilmente conto di alcune verità utili per comprendere sia l'antichità come i tempi moderni per quel che riguarda la coscienza, la storia e le nozioni del senso della storia e della coscienza della storia; nozioni che sono penetrate ed hanno notevolmente influenzato il pensiero teologico e il

---

(106) ERODOTO, 2, 118.
(107) PLATONE, *Fedone* 96 a.
(108) ARISTOTELE, *Sulle parti degli animali* 3,14.
(109) DEMOSTENE, 275, 27.
(110) ERODOTO, 1, 1.
(111) ARISTOTELE, *Retorica* 1, 4, 13.
(112) PLUTARCO, *Pericle* 13.
(113) C'è il verbo «istoreo, ***» che significa cercare di sapere: ERODOTO, 1, 61; SOFOCLE, *Trachinie* v. 418. Cercare qualcuno esaminare o interrogare su qualcuno: ERODOTO, 2, 113; EURIPIDE, Ione v. 1547; PLUTARCO, *Teseo* 30; POLIBIO, 3, 48, 12. Per estensione, significa anche sapere - conoscere - narrare verbalmente o per iscritto quel che si sa: ARISTOTELE, *Sulle piante* 1, 3, 13; TEOFRASTO, *Storia delle piante* 4, 13, 1; PLUTARCO, *Moralia* 30 d; LUCIANO, *Sul modo di scrivere la storia* 7.
- C'è la parola «istor, ***» dalla quale, secondo il parere degli specialisti della lingua greca, si sono formati il verbo «istoreo» e la parola «storia, ***». Significava colui che sa - colui che è competente - colui che conosce qualcosa o qualcuno.
- Tutte queste parole «istor, istoreo, istoria» si ricollegano al verbo «ido - ida, ***», che significa vedere con i propri occhi: OMERO, *Iliade* I, 587; EURIPIDE, *Oreste* v. 1020; PLATONE, *Repubblica* 620 a. Osservare - esaminare: OMERO, *Iliade* 2, 274 - 3, 364. Rappresentarsi con il pensiero - raffigurarsi nella mente: OMERO, *Iliade* 21, 61; PLATONE, *Repubblica* 510 e. Apparire - sembrare - rendersi simile: OMERO, *Iliade* 2, 791- 20, 80; ERODOTO, 6, 69 - 7,56. Essere istruito intorno a: OMERO, *Iliade* 17,219; PLATONE, *Apologia di Socrate* 21 d.

pensiero ed il volere nella cristianità. Tra queste verità, che l'esame dell'informazione antica mette comunque in evidenza, vanno ritenute le seguenti:
a) Se da un lato, in qualsiasi epoca, l'esame e la maniera di esaminare il passato o il presente sono sempre dipesi e dipendono sia dalla veracità come dalla ricchezza delle fonti d'informazione, d'altro lato è pure incontestabile che questo esame e questo racconto dipendono da quella che si può chiamare la personale ottica generale del relatore in riferimento ad ogni cosa.
Prima che qualcuno affronti il vasto problema della conoscenza oggettiva e della nozione del reale, non si può non ammettere l'esistenza di un prisma, particolare ad ogni persona, attraverso il quale viene filtrata ogni esperienza; questa ottica generale sceglie, concatena, colora e agisce come l'occhio, che vede tutte le cose sempre con le sue stesse possibilità naturali; sempre con le stesse, salvo una fondamentale differenziazione nell'intimità della coscienza e dell'intelletto dell'uomo, salvo un mutamento generale dell'essere. Quando si parlerà qui del problema della conoscenza oggettiva del reale, si potrà vedere il perché l'uomo debba rimanere meravigliato davanti a questa armonia nel creato: armonia tra il prisma ontologico sempre personale degli esseri e la conoscenza veramente oggettiva del reale.
b) C'è sempre stata la preoccupazione di essere ben informati per riferire fatti in verità. Il risalire filologico fino alle più remote antichità mostra che il senso di responsabilità riguardo alla verità da descrivere e da trasmettere non fu inferiore a quello dei tempi moderni. Le ingenuità, le lacune in buona fede inevitabili, le descrizioni e le spiegazioni tendenziose, prive di un vero senso di responsabilità verso la verità, non furono nell'antichità né più numerose, né più gravi di quelle che si possono costatare negli uomini, dall'inizio della «storia» fino ai nostri giorni; è il minimo che si possa dire.
c) Nell'esporre lo sviluppo dei fatti o delle idee, ci sono sempre state, per ragioni intrinseche all'umana natura, considerazioni, implicite o esplicite, che possono essere chiamate escatologiche.
È necessario che ci ricordiamo sempre di queste tre verità per evitare erronei riferimenti al passato quando si parla della scoperta di una nuova dimensione dell'uomo. La sola cosa nuova fondamentale che è sopraggiunta nei dati e nelle determinazioni della conoscenza, è la Rivelazione.

La coscienza storica Das historische Bewusstsein

La nozione generale di «coscienza storica» sia nella filosofia come nella teologia - con ogni evidenza e secondo la testimonianza di tutti - è stata formulata e presentata infaticabilmente, nel corso di una lunga vita, dal filosofo tedesco Wilhelm Dilthey (114). Così egli definisce quel che chiama «la coscienza storica» (115): «La considerazione della scienza storica è un'iniziativa tedesca. Ebbe la sua culla qui a Berlino. Ed io ho avuto l'inestimabile fortuna di vivere e studiare qui in questo periodo. E se mi

chiedessi quale sia stato il suo punto di partenza: sono le grandi realtà generate dalla evoluzione storica, i sistemi teleologici (Zweck-Zusammenhänge) della civiltà delle nazioni, ed in fin dei conti la medesima umanità - il loro sviluppo secondo una legge interiore: poi il modo in cui agiscono sotto forma di forze organizzate e la cui storia nasce in seno alle rivalità tra stati. Ne risultano infinite conseguenze. Le riassumerei volentieri chiamandole la coscienza storica».(116)

Questa espressione non segnala certo il vero inizio dell'orientamento del pensiero verso criteri storicisti, ma segnala la teorizzazione e la dottrinalizzazione del riferimento, per ogni cosa e riguardo alla realtà, alla nozione generica e multiforme della storia. E questo, occorre ripeterlo, non è un'elaborazione che è rimasta nella ristretta cerchia degli ambienti filosofici di un'epoca; è un orientamento del pensiero che è penetrato o piuttosto che è stato caldeggiato da teologi protestanti e cattolici, in modo da imprimere sempre più nel pensiero e nella letteratura generale del mondo cristiano questa specie di nuova «mistica razionalista»: il senso della storia - la coscienza storica.

Martin Heidegger considera Dilthey come il fondatore-teorico della nuova «filosofia storica»: «L'esame del problema della storia che noi perseguiamo è frutto dell'assimilazione dell'opera di Dilthey». (117)

C'è un incalcolabile numero di manifestazioni che provano come questa nuova scala di criteri sia profondamente penetrata nell'ambiente del mondo cristiano. Queste manifestazioni possono talvolta essere divergenti ed anche tra loro contraddittorie e condurre eventualmente verso orientamenti diversi, filosofici o teologici, ma costituiscono un indice e una prova identici: la prova di questa penetrazione in profondità nel pensiero e persino nella coscienza dei cristiani ed anche nella Chiesa cattolica. È sempre utile citare alcuni esempi per documentare questa realtà: Ci si può riferire al "Corso di dogmatica" in undici volumi dal titolo generico "Mysterium salutis". (118) A questa somma dogmatica, redatta ogni volta da un certo numero di teologi

---

(114) WILHELM DILTHEY (1833-1911), filosofo tedesco, professore di filosofia a Berlino

(115) Il traduttore francese ha tradotto l'espressione «das historische Bewusstsein» con «il sentimento della storia», mentre la parola «Bewusstsein» designa in particolar modo «la coscienza psicologica», e non soltanto «il sentimento».

(116) WILHELM DILTHEY: *Discours du 70ème anniversaire*, in Le monde de l'esprit, éd. Aubier, Paris 1947, t. I, p. 13.

(117) MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 475.

(118) *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1967-1978. (119) R.P. JOHANNES FEINER e DOM MAGNUS LOHRER.

(diciotto per il primo volume) e sotto la direzione generale di due sacerdoti, professori di teologia (119), è allegato alla fine un dodicesimo volume dal titolo "Lessico dei teologi del secolo XX" sotto la direzione di Piersandro Vanzan S.I. e Hans Jurgen Schultz. Il libro, sia nell'introduzione come nel corpo del testo, inizia dall'opera di Wilhelm Dilthey.
Il Padre Piersandro Vanzan così inizia l'introduzione del grande «Lessico»: «Volendo dare una cornice ai 111 ritratti che formano la galleria di questo Lessico, cominceremo con l'inquadrare la teologia del secolo XX nella svolta culturale tipica della nostra epoca: l'emergere della coscienza storica, che Gadamer (120) considera 'la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna'. Dove per coscienza storica s'intende, da una parte, la nuova comprensione (aprioristico-trascendentale) che l'uomo ha di se stesso quale 'essere della storia' (per cui il suo essere concreto non è più staticamente inteso e universalmente dato...) e, dall'altra, la nuova comprensione o scoperta che, in questo determinato aspetto della sua specifica costituzione, raggruppante mondo e tempo, l'uomo attinge della 'storia del suo essere'».
«Tutta l'opera di Dilthey, con cui appunto comincia il nostro Lessico per evidenziare tale svolta culturale, consiste nello sforzo di costruire, parallelamente alla critica della ragion pura kantiana, una critica della ragion storica, con cui ridimensionare la pretesa della coscienza filosofica hegeliana d'essere un 'sapere assoluto' e attingere invece una comprensione, limitata ma sicura, delle scienze dello spirito». (121)
Quel che costituisce ancora una di queste manifestazioni di prova è il posto e l'importanza date in un «Lessico» consacrato ai «Teologi del secolo XX» a Wilhelm Dilthey che non era un teologo. A parte Dilthey, è pure dimostrativo il fatto che in questo «Lessico» siano comprese persone che, in ogni modo, non sono da considerarsi come teologi: il filosofo Martin Heidegger, i professori di filosofia Karl Jaspers e Hans-Georg Gadamer, lo psichiatra Karl-Gustav Jung, il filosofo tedesco marxista Ernst Bloch, il filosofo e drammaturgo Gabriel Marcel, il poeta francese Charles Péguy, il romanziere francese Georges Bernanos, il fisico Carl Friedrich von Weizsacker, il prete-operaio Henri Perrin, l'ingegnere Friedrich Dessauer.
D'altra parte non si può fare a meno di vedere come un segno indicativo il fatto che non sono compresi nell'elenco delle centoundici rappresentanze del

---

(120) HANS-GEORG GADAMER, nato nel 1900, professore di filosofia, successore di Jaspers all'università di Heidelberg nel 1949.
(121) *Lessico dei Teologi del secolo XX: "Mysterium salutis*", Supplemento (vol. 12), Queriniana, Brescia 1978, introduzione p. XIII.

voluminoso Lessico, teologi del XX secolo come il Padre Garrigou-Lagrange e il Cardinal Charles Journet.
È necessario ben precisare qui che quest'ultima osservazione non concerne per nulla le persone citate nel Lessico in quanto tali. È del tutto da escludersi e completamente estraneo alle intenzioni e ai criteri di queste pagine. Trattasi unicamente di manifestazioni intellettuali e spirituali, manifestazioni riguardanti fondamentalmente la vita intellettuale e spirituale della cristianità e della Chiesa.
Un'altra prova della vastità e della penetrazione del criterio e della sensibilità storici sta nella cerchia della teologia cattolica è costituita dagli scritti di Karl Rahner. Ecco una considerazione, fra tante altre, che in fondo predica la storicità assoluta nella conoscenza: «Noi viviamo nella storia e solamente nel suo progredire possediamo l'eterna verità di Dio che è la nostra salvezza. In questa storia essa è sempre la stessa, ma pur ha avuto e ha ancora una storia. Tale univocità esiste sempre, ma non permette mai che la separiamo dalle sue forme storiche per poter così, almeno nella nostra conoscenza della verità, uscire dal moto continuo e dal flusso storico, per mettere piede sulla ferma riva dell'eternità. Nella storia possediamo quel che di eterno questa verità presenta, ma appunto lo possediamo soltanto se ci affidiamo al suo continuo progredire». (122)
Il teologo protestante Rudolf Bultmann (123) testimonia, con differenti sfumature, della medesima accezione generale della nozione di storia e della visione storicista della realtà. Ecco per esempio una tra le sue numerose considerazioni: «Il risultato globale dello sviluppo fu un emergere sempre più incalzante della storicità dell'uomo, nel senso che l'uomo dipende dalla storia, è consegnato ad essa; e la sua Weltanschauung (124), i suoi giudizi, la sua religione, sono condizionati dalle circostanze storiche in cui, di volta in volta, vengono a trovarsi. Questa prospettiva è il leit-motiv della storiografia del cosiddetto positivismo storico; ma ha trovato la sua elaborazione sistematica in campo filosofico nella filosofia della storia di Wilhelm Dilthey. La considerazione della storia diventa qui 'psicologia comprendente'». (125)

---

(122) KARL RAHNER, *Sulla storicità della teologia*, in "Nuovi Saggi III", ed. Paoline, Roma 1969, pp. 109-110.
(123) RUDOLF BULTMANN (1884-1976), professore di esegesi del Nuovo Testamento a Marburgo.
(124) Weltanschauung: Visione del mondo.
(125) RUDOLF BULTMANN, Riflessioni sul tema: *Storia e tradizione*, estratto da "Weltbewohner und Wéimaraner", Zurich 1961, pubblicato in "*Credere e comprendere*", Queriniana, Brescia 1977, p. 939.

Nello stesso testo Bultmann parlando delle idee di Gerhard Kruger (126) dice peraltro: «È evidente che Kruger deve mettere in antitesi storia e tradizione, se storia è il cambiamento continuo, tradizione invece l'elemento costante. Questa contrapposizione di storia e tradizione mi sembra impossibile». (127)
«La risposta alla domanda su che cos'è l'elemento costante dell'uomo, deve dunque essere: la sua storicità. Ci troviamo in pieno relativismo? Effettivamente, l'analisi della storicità condotta da Heidegger può essere vista come la radicalizzazione del relativismo di Dilthey». (128)
E per documentare quanto questa mentalità da noi chiamata storicista determini e rivesta tutto il pensiero filosofico e teologico dell'universale ambiente cristiano, sono qui riportate due considerazioni del professore di teologia Jurgen Moltmann (129), protestante: «La caratteristica esperienza che l'uomo moderno fa della storia si fonda sulla costatazione delle infinitamente nuove e opprimenti possibilità che non si riesce a dominare con i mezzi tramandati per tradizione. Sono possibilità nuove di bene e di male, di progresso e di catastrofe definitiva». (130)
«Il senso storico, l'interesse per la storia e la necessità di comprenderla sorgono sempre in momenti di crisi e di inquietudine, in cui cominciano ad apparire all'orizzonte nuove possibilità, finora sconosciute e insospettate». (131).
Queste poche illustrazioni e considerazioni non danno certo un'immagine completa dell'assieme del fenomeno storicista, né offrono una spiegazione atta a costituire un criterio stabile di ricerca e di conoscenza. Tuttavia mettono in evidenza quanto sia divenuto universale tale riferimento alla nozione della storia a riguardo di ogni cosa; universale nel senso che investe tutti i campi del pensiero e della vita affettiva dell'uomo.
E questo non avrebbe un gran significato per la reale vita degli uomini e per il cammino di questa stessa storia degli uomini, se non avesse generato e non generasse continuamente, nelle più intime profondità dell'intendimento e del volere umani, uno sradicamento dei perenni riferimenti coscienti o semicoscienti, insostituibili, confermati, purificati e universalizzati dalla Ri-

---

(126) GERHARD KRUGER, nato nel 1902, professore di filosofia a Heidelberg.
(127) RUDOLF BULTMANN, *Storia e tradizione*, in "Credere e comprendere", Brescia 1977, p. 941.
(128) RUDOLF BULTMANN, *Storia e tradizione*, in "Credere e comprendere", p. 943.
(129) JURGEN MOLTMANN, nato nel 1926, professore di teologia a Tubingen.
(130) JURGEN MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971, 3a edizione, p. 237.
(131) JURGEN MOLTMANN, *Teologia della speranza*, p. 239.

velazione.
Occorrerebbe un lavoro assiduo e collettivo, di più di una generazione, per redigere una semplice «antologia» degli scritti e degli atti in tutti i campi e di una sola epoca, concernenti il fenomeno di questo sradicamento e di questa sostituzione dei criteri. Con la parola «epoca» si può intendere nel contempo parecchi secoli da un lato e pochi decenni dall'altro. Anche se fosse possibile una tale «antologia», un tale accumulo di testi e di raccolta di atti esprimenti questa nuova mentalità, questa nuova direzione del pensiero e del volere, sarebbero un lavoro ed una pena inutili e vani.
Sarebbe inutile e vano per due ragioni: primariamente perché, per la coscienza che non avesse perso i riferimenti fondamentali ed essenziali confermati dalla Rivelazione, sarebbe sufficiente un rapido sguardo circolare per essere informata ed avere un'immagine della vastità e dell'importanza del fenomeno dell'alterazione storicista dei criteri; secondariamente, perché per la coscienza avente ormai l'ottica generale alterata, l'accumulo di testi documentanti tale trasformazione di mentalità e di sensibilità nei confronti della realtà del mondo e della Rivelazione, non farebbe che confermare questa coscienza nella sua nuova visione per il semplice fatto della quantità degli esempi.
Tuttavia uno dei sintomi di questa era - chiamiamola storicista - è il disperato sforzo per redigere questa chimerica «antologia»; talvolta ci si accorge dell'impossibilità di una pienezza di sapere. E siccome si è presi dalla corrente e sballottati quindi nell'illimitato oceano, dalle sempre nuove ondate di fugace sapere, si ha la nostalgia della terra ferma, ma la si cerca in isole inesistenti, invece di elevarsi verso l'origine di ogni riferimento. Ci si accorge del vicolo cieco, lo si riconosce senza però dichiarare fallimento. Questa confessione è una testimonianza, forse, involontaria, ma pur sempretestimonianza del vano errare attraverso un sapere problematico, spesso sofisticato e sempre relativo, errare a cui conduce lo sradicamento dei saldi criteri, errare che altera innanzi tutto, la vera nozione della Storia e che quindi turba l'intima coscienza del rapporto dell'identità dell'uomo, dell'appello dell'uomo, con la sua missione, missione temporale ed eterna.
Quest'ultima considerazione può sembrare a taluni esagerata. È difficile, infatti, rendersi conto di un tale deterioramento dei criteri. Per questo in tutti i campi del pensiero, è necessario riferirsi costantemente a testimonianze e a prove che dissipino i dubbi ed illuminino le coscienze, soprattutto delle persone giovani che, mosse da un qualche desiderio di verità più o meno profondo, e generose per natura, restano spesso interdette e dubbiose al primo contatto con alcune parole e con certe realtà.
Ci sono testi che indicano chiaramente il carattere tragico di questa avventura intellettuale. Ecco per esempio come Karl Rahner si esprime circa il ruolo che ormai gioca la quantità di sapere nel problema della conoscenza del reale:

«Che altro può fare l'uomo nella sua situazione caratterizzata da una "concupiscenza gnoseologica" (che non permette di elaborare né di sintetizzare la massa enorme del sapere) se non ritirarsi verso questo centro originario; deve esistere un centro del genere». (132)
Secondo Rahner questa «concupiscenza gnoseologica», concupiscenza che riguarda la conoscenza, è sin dall'origine o è divenuta dunque (l'autore non lo precisa) una caratteristica stabile della situazione dell'uomo, almeno di quella attuale. E il fatto di tale diletto intellettuale non permette di sintetizzare la somma del sapere. Non permette dunque, sempre secondo Rahner, la conoscenza, perché la conoscenza significherebbe una sintesi della somma del sapere in tutti i campi. Sarebbe un elaborato dell'uomo su questa enorme somma del sapere nei diversi campi.
Se però questo fosse vero, l'uomo dovrebbe smettere di sperare in qualsiasi cosa. La conoscenza, infatti, non può mai essere considerata come il risultato di una dominazione del sapere, né di un elaborato analitico sulla base di questo medesimo sapere.
E Rahner dice che l'uomo, davanti a questa impossibilità, non può che ritirarsi verso un centro originario. Aggiunge che un tale centro deve esistere. Se però, un tale centro esiste, perché ritirarsene dopo uno smacco nel dominare il sapere, fondandosi sulle proprie forze, cioè lungi da questo centro? Perché non fondarsi sempre su tale centro? Perché seguire la «concupiscenza intellettuale», che stando ad ogni evidenza, è ben altra cosa dalla gioia della conoscenza dello spirito? Quel che è significativo, però, è che Rahner così prosegue: «Oggi non è più possibile raggiungere una sintesi perfetta tra tutte le verità di fede da un lato e il sapere e la mentalità odierni dall'altro. Perciò nel nostro mondo anche il teologo che ha lavorato per tutta la vita nella sua scienza ha il diritto di dire che, per esempio, egli in quanto non esegeta non è in grado di spiegare come si concilino positivamente tra di loro Matteo 16,18 e l'ufficio petrino esistente e accettato con fede nell'odierna Chiesa cattolica. A tale scopo infatti dovrebbe possedere una tale quantità di cognizioni, quale una singola testa non è più in grado di contenere. Quel che la teologia fondamentale diceva una volta a proposito di tale questione non è sicuramente più sufficiente per una risposta oggettiva». (133)
In queste righe, è espressa ancora una volta l'alterazione dei riferimenti e dei criteri permanenti. Perché oggi « questo » non sarebbe più possibile, se una

---

(132) KARL RAHNER, Motivazione della fede oggi, in Teologia dall'esperienza dello spirito: "Nuovi Saggi VI", ed. Paoline, Roma 1978, pp. 26-27.
(133) KARL RAHNER, Motivazione della fede oggi, p. 27

volta almeno lo è stato? Si tratta di fare una sintesi di tutte le verità della fede con un sapere e la mentalità di un dato tempo? È questo che l'espressione «verità della fede» suppone? Il sapere con il suo accrescimento sarebbe realmente allergico alle verità della fede? Sarebbe dunque necessaria una testa sovrumana, capace di contenere una quantità innumerevole di diverse cognizioni, per essere esegeta, per poter capire che S. Pietro doveva avere un successore e che la Chiesa di Cristo non poteva essere figura di alcun'altra realtà se non di quella del Regno, e che tutte le prove nel suo tempo terreno, tutte le alterazioni e i tradimenti umani nel suo seno non le avrebbero tolto il suo carattere, né la necessità di un legislatore e di un pastore supremi?

In modo netto si vede, però, come per Karl Rahner l'ufficio di Pietro accettato con fede nella Chiesa odierna non possa essere più ricevuto né spiegato a causa dell'impossibilità di dominare la vastità del sapere e quindi poterlo sintetizzare con la fede e l'attuale mentalità. E così Karl Rahner, nonostante la sua perseveranza nell'analisi da «dilettante», come egli stesso dice, arriva spesso davanti al muro elevato da questa medesima «concupiscenza gnoseologica». Ed è per questo, che tra tante altre simili manifestazioni, esclama:

- «Si deve continuamente inculcare al cristiano che oggi per l'uomo è evidente, anche indipendentemente dalla fede e dalla teologia, che egli deve sopportare il dato di fatto della concupiscenza gnoseologica. Quante cose esistono nel nostro mondo che non riusciamo più a convogliare in una sintesi positiva!». (134)
- «Parlo del rapporto tra papato e episcopato e mi accorgo che propriamente dovrei essere anche un filosofo del diritto e un costituzionalista che invece non sono e che non posso diventare.
- «Io sono oggi in grado di scrivere soltanto in modo dilettantistico.
- «Astrazion fatta da alcuni saggi sulla storia del dogma della penitenza, tutto il resto che ho scritto non è affatto scienza teologica e tanto meno filosofica (specialistica). Sa troppo di dilettantistico. D'altra parte nella situazione moderna che ho delineato, ciò è ben giustificato, cosicché io non me ne vergogno.
- «Non credo che con questo giudizio io svaluti quanto ho scritto. Sostengo addirittura che oggi, quando parliamo a uomini che vogliono sapere qualcosa di esistentivo (135), non possiamo parlare e scrivere in altro modo». (136)

---

(134) KARL RAHNER, *Motivazione della fede oggi*, pp. 30-31

(135) È Heidegger che ha voluto specificare la differenza tra «analisi esistentiva» e

Ecco la significativa confessione: non si può parlare agli uomini, se vogliono imparare qualcosa sulla loro propria esistenza, se non con un linguaggio da dilettante, e questo perché non è possibile «che una singola testa contenga tutto il sapere degli uomini», secondo la stessa parola di Rahner. Si dovrà ritornare su questo argomento a proposito del linguaggio, dell'oggettività e della soggettività. Questa visione, però, secondo la quale il discorso dell'uomo, a causa della somma delle cognizioni specializzate, non possa avere né architettura né universalità, né riferimento diretto ad una verità che trascenda queste diverse cognizioni, è una visione di un'infinita tristezza.
Per l'uomo, la possibilità di formulare problemi e di proporre argomenti come espressioni di un aspetto della realtà o di tutta la realtà, è infinita. Non ci sono limiti per lo spirito umano nel modulare i concetti, in base ad interminabili combinazioni dei dati sia dell'esperienza, sia della speculazione, sia degli elaborati personali e gratuiti. Così come non ci sono limiti nella composizione di sviluppi melodici e di insiemi armonici, combinando i sette toni e i cinque semitoni, convenzionalmente ammessi come base del linguaggio musicale.
Questa possibilità di generare problemi e argomenti è delimitata e condizionata soltanto quando c'è una finalità coscientemente percepita e inamovibile o quando ci sono criteri e riferimenti permanenti nell'uomo.
Sarebbe perciò assurdo credere che sia necessario poter dispiegare davanti a sé tutte le possibili combinazioni, almeno tutte le combinazioni effettuate dagli uomini fino alla nostra epoca, per poter infine penetrare il mistero della musica, riconoscerne le leggi e formulare infine enunciati di indubbia conoscenza.
Sarebbe assurdo primariamente perché un tal possesso ed una tale rassegna sono impossibili. Secondariamente - ed è quel che più importa - perché, quand'anche una tale informazione si rendesse possibile, grazie ad una qualche tecnica straordinaria, non potrebbe far procedere in nulla la nostra vera conoscenza del mistero e dell'universo musicale. Questo vale anche per l'informazione totale immaginabile in tutti i campi.
Tuttavia, nella storia del pensiero, spesso abbiamo assistito alla manifestazione di una tale tendenza e talvolta anche ad una disposizione del-

---

«analisi esistenziale». Si può riassumere pressappoco così: «Esistentivo» (*existentiell*) corrisponde, secondo il pensiero di Jaspers, alla domanda: «che cosa è essere uomo?» e «Esistenziale» (*existentiale*) concerne l'essere in generale al di là dell'essere umano preciso. *Essere e tempo*, p. 29.
(136) KARL RAHNER, *Semplice chiarimento al riguardo della propria opera,* in Teologia dall'esperienza dello spirito, "Nuovi Saggi VI", ed. Paoline, Roma 1978, pp. 738-739.

lo spirito, quale la manifesta la dichiarazione di Karl Rahner sulla necessità di vedere e di scrivere le cose da dilettante. (137) Certo non si può sulla terra camminare e pensare senza una qualche informazione. Il fatto di esistere comporta la necessità di un'informazione per quel che concerne l'immediato bisogno dell'esistenza fisica e per quel che concerne il pensiero disinteressato come il culto, la preghiera, l'adorazione.
Certo non occorre mai parlare e sentire come Auguste Comte che si vantava di aver stabilito il suo sistema filosofico «in modo irrevocabile», come egli stesso ebbe a dire, senza aver letto gli autori conosciuti. (138) Questo, però, non attenua la gravità del fatto che una maggioranza della gioventù dedita allo studio o attiva, tanto nel campo religioso, come nel campo politico o sociale, si lasci trascinare, e talvolta con compiacimento, dal miraggio di una«informazione totale» e dal culto della «ricerca», nel dedalo dell'interminabile informazione senza vero filo di Arianna.
In tutti i campi, la cosa principale è il criterio fondamentale, che determina quella che abbiamo chiamato l'ottica generale. L'«informazione totale» è stata in ogni epoca e sempre lo sarà, un miraggio che permette di muoversi

---

(137) «Si dovessero suscitare tutte le indignazioni e urtare tutti i pregiudizi, bisogna dirlo, perché è la verità: *essere di più, è innanzitutto sapere di più*. Più possente di tutti gli smacchi e di tutti i ragionamenti, portiamo in noi l'istinto che, per essere fedeli all'esistenza, bisogna sapere, sapere sempre di più, e quindi cercare, cercare sempre di più, non sappiamo esattamente cosa, ma Qualcosa che, certamente, un giorno o l'altro, per coloro che avranno sondato il Reale fino alla fine, apparirà». (PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'Avenir de l'Homme*, Ed. du Seuil, Paris 1959, pp. 31-32).
- «La natura non ha imposto alcun termine al perfezionamento delle facoltà umane; là perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che vorrebbe fermarli, non hanno altro termine se non la durata del globo dove la natura li ha gettati. Senza dubbio, tali progressi possono seguire un cammino più o meno rapido; ma non sarà mai retrogrado - Tutto ci dice che ci avviciniamo all'epoca di una tra le più grandi rivoluzioni della specie umana ... Lo stato attuale delle illuminazioni ci garantisce che sarà felice». (ANTOINE DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, riportato da JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, vol. 3, p. 469. Antoine de Condorcet si avvelenò sotto il Terrore per sfuggire al patibolo).
(138) AUGUSTE COMTE, (i798-1857). È molto rivelatore e istruttivo leggere tali righe di colui che è considerato come fondatore del positivismo. Dichiara nella Prefazione del suo "Cours" (Corso) (56a lezione) che non ha mai letto Vico, né Kant, né Herder, né Hegel, cosa che, aggiunge, ha «molto contribuito alla purezza e all'armonia della mia filosofia sociale. Ma poiché tale filosofia è stata infine irrevocabilmente instaurata, mi propongo d'imparare prossimamente, a mio modo, la lingua tedesca, per meglio apprezzare le necessarie relazioni della mia nuova unità mentale con gli sforzi sistematici delle principali scuole germaniche». Citato da J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, éd. Flammation, Paris 1966, t. IV, p. 308, n. 1.

senza sosta verso un termine che si sposta in continuazione e si allontana, senza implicare, dunque, un impegno interiore verso una Verità assoluta, inconfutabile e trascendente. Ci si può compiacere, infatti, in un tale movimento verso uno scopo irreale; il miraggio non si trova in fondo all'orizzonte, ma nell'uomo. È l'assenza di criteri fondamentali vissuti a poter creare o il miraggio dell'«informazione totale» o un «agnosticismo beato» cosciente o incosciente, confessato o nascosto.
La facilità di parola posseduta dall'uomo permette di contestare una tale costatazione. Questo non impedisce, però, che il movimento attivo ed entusiasta verso il miraggio dell'«informazione totale» come anche l'«agnosticismo beato» facciano nascere ad ogni istante nuovi criteri, cosa che crea nel contempo un illimitato pluralismo di criteri e di scopi. In questi casi, ogni nuovo sapere, ogni nuova informazione, ogni speculazione ed intuizione entrano nell'«io» come in una botte delle Danaidi. Giacché - occorre dirlo, per quanto duro possa sembrare - a causa dell'assenza di amore fondamentale l'io non può permettere un criterio e un riferimento oggettivi eterni. E in questo caso, si possono ammassare all'infinito informazioni e criteri nuovi; la botte delle Danaidi rimane senza fondo. Il culto intrinseco dell'io non permette una Conoscenza, una comunione diretta con il reale eterno.
Si realizza effettivamente quel che Jacobi (139) disse per definire Kant: l'«egoismo speculativo». (140) Non si tratta di un semplice gioco di spirito circa la psicologia; neanche si tratta della costatazione di una manifestazione occasionale psicologica; si tratta del rifiuto ontologico che l'io oppone, nel suo «auto-culto», all'oggettiva verità eterna.
Pertanto, meditando sulla natura e sull'origine del movimento teologico, non è necessario - e da un certo punto di vista è persino inutile e talvolta nefasto - voler seguire tutte le «investigazioni analitiche» che si sono tentate e sempre si tentano, con la pretesa di precisare la natura e la definizione della filosofia, della teologia e della scienza, i loro rapporti e l'evoluzione di questi rapporti, e come essi stessi si siano sviluppati, per esempio con la penetrazione di Aristotele nella Scuola (141), per poter costatare che al tem-

---

(139) F. H. JACOBI (1743-1819) filosofo tedesco, contrario all'illuminismo.
(140) *Dizionario dei Filosofi*, ed. Sansoni, Firenze 1976, p. 623, col. 2.
(141) La penetrazione di Aristotele in Occidente è considerata sempre come un fatto che non si può descrivere storicamente, con precisione, in tutti i suoi dettagli. Certo stabilire esattamente chi ha avuto l'idea delle prime traduzioni, quando, come e perché, esse siano state fatte, e stabilire con esattezza tutta la successione delle traduzioni e delle influenze in seno alla cristianità del XII e XIII secolo, non è una cosa possibile. Sebbene Boezio avesse dal VI secolo iniziato una traduzione delle opere di Aristotele, è ben più tardi, nel XII secolo, che sono state fatte le traduzioni delle principali opere che hanno diffuso

po di Dilthey si è concretizzato in modo speciale l'evento, del quale abbiamo già segnalato l'importanza; il quale ormai già da molto tempo, ma in modo particolare cento anni prima, al tempo di Kant (142), di Hamann (143), di Herder (144), di Jacobi, aveva cominciato a cambiare l'orientamento del pensiero e trasformare i criteri nel mondo cristiano: il fatto di riferirsi alla storia del mondo non soltanto quale semplice fenomeno d'interminabile successione di eventi e di rapporti tra gli esseri e non soltanto quale catena di fatti successivi e interdipendenti tramite i quali o anche mediante i quali si compiono i destini conosciuti o sconosciuti dell'uomo, ma riferirsi alla Storia quale unica fonte per la speculazione filosofica e la «metafisica», per la Conoscenza e la Verità, riferirsi alla Storia, allo sviluppo storico come se esso stesso costituisse l'essenza e i fini ultimi dell'uomo.
Questo modo di affrontare e di giudicare la realtà degli eventi e la vita, che si cristallizza in criteri che possiamo qualificare «criteri di escatologia storicista» ha avuto, alla lunga, insospettabili ed incalcolabili conseguenze: ha alterato nella coscienza degli uomini il vero senso del mistero della Storia, quindi la vera realtà della storia.
I rapporti dell'uomo, rapporti originari e costituzionali, in quanto essere e persona, con la sua origine, con la sua missione e finalità, sono stati certamente alterati dall'errore iniziale, ma ristabiliti in sé e nelle coscienze dalla Rivelazione del Redentore. Questi rapporti sono stati capovolti, in modo più o meno radicale negli spiriti, col prevalere della «coscienza storica»: la persona è portata a cercare la sua origine e il suo compimento, non soltanto tramite e mediante gli eventi costituenti la storia, ma in vista della storia e per la storia, «in vista» di un futuro non extra-storico, neanche intrastorico, ma unicamente e totalmente storico.

---

l'empirismo naturalista tipico di Aristotele negli ambienti cristiani. In tal modo, per mezzo di Abelardo e poi di San Tommaso d'Aquino, Aristotele e il pensiero scientifico sono stati impiegati nell'argomentazione gnoseologica della teologia della Scuola. Una cosa è certa: indipendentemente dall'uso da parte di San Tommaso dei fondamenti della logica di Aristotele, l'occidente cristiano è stato fortemente scosso - poco a poco, ma scosso - dal peculiare naturalismo di Aristotele. Cfr. FERDINAND VAN STEENBERGHEN, "*La Filosofia nel XIII secolo*", Vita e Pensiero, Milano 1972, Pp. 58 e seguenti, e MAURICE DE WULF "*Histoire de la philosophie médiévale*", Institut de philosophie, Louvain 1924, t. I. p. 66 e seguenti e p. 147 e seguenti.
(142) IMMANUEL KANT (1724-1804), professore di filosofia a Kònigsberg per tutta la vita.
(143) J. G. HAMANN (1730-1788), filosofo tedesco contrario all'illuminismo. Amico di Herder.
(144) G. G. HERDER (1744-1803), filosofo tedesco, da molti considerato come il fondatore della filosofia della storia, criticò l'illuminismo.

Di fronte a questa immagine dei nostri giorni, di fronte a tutti gli scritti e a tutti gli insegnamenti orali diffusi sotto il nome di teologia nel mondo, e particolarmente tra la gioventù studentesca, molti spesso si pongono questa domanda: quali sono la causa e le leggi fondamentali di un tale sviluppo delle cose a partire da Cristo Gesù annunciante: «chi perde la sua vita guadagna la vita eterna», da San Paolo dicente in nome di Cristo: «la nostra patria è nei cieli», fino alla «coscienza storica» di Dilthey e alla visione filosofica della coscienza storica di Gadamer, e alla storicità fondamentale dell'antropologia teologica di Rahner (145); fino alla teologia «sempre in situazione » di Schillebeeckx (146) o la teologia «dal basso» di Hans Kung? (147)

In genere tutte le teorie filosofiche e tutte le dottrine teologiche, ed anche la storiografia, preparano, in principio, una specie di risposta, giacché pretendono voler cogliere o aver colto cause e leggi fondamentali del reale, dunque leggi fondamentali a proposito della storia, dell'evoluzione del mondo, della missione dell'uomo e dei suoi fini ultimi.

Ogni dottrina e ogni sistema comportano implicitamente o esplicitamente un giudizio su tutto quel che è avvenuto fino alla loro epoca. Sin dalla più re-

---

(145) «Una filosofia odierna e quindi anche *la teologia* non può e non deve permettersi di rimanere indietro *nei confronti della rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna* a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco (ivi comprese le correnti di opposizione) sino alla fenomenologia, alla filosofia esistenziali sta e all'ontologia fondamentale d'oggi». (KARL RAHNER, *Teologia e antropologia*, in "*Nuovi Saggi* III", Ed. Paoline, Roma 1969, p. 61).

(146) EDWARD SCHILLEBEECKX, O.P. nato nel 1914, Maestro in teologia, professore di teologia dogmatica all'Università di Nimega, esperto al Concilio Vaticano II, direttore della sezione dogmatica della rivista internazionale "Concilium", da lui fondata con Karl Rahner nel 1963.

- «Non abbiamo avuto mai un'espressione «totalmente» uniforme e metastorica della fede; non abbiamo mai avuto un'espressione che non fosse storica. La fede bisogna ripensarla sempre nelle circostanze moderne... » (EDWARD SCHILLEBEECKX, in *La fede nel pluralismo della cultura*, Cittadella, Assisi 1979, p. 254).

- «Questo contatto nella fede con la realtà della salvezza - Dio, il Cristo - è sempre differentemente «situato», secondo le circostanze terrene. Ecco un'affermazione centrale in tutta la teologia di Schillebeeckx, tale da giustificare il suo progetto di re interpretazione della fede». (PAUL BOURGY, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. 4, p. 259).

(147) «Una cristologia futura dovrebbe esaminare le obiezioni fondamentali, qui soltanto accennate - senza prevenzioni dogmatiche - In breve: perché non dovrebbe essere possibile una cristologia, non evoluta speculativamente o dogmaticamente dall'alto, ma storicamente dal basso?» (HANS KUNG, *Incarnazione di Dio*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 560-561).

mota antichità, attraverso tutte le tappe dello sviluppo del pensiero, il pensatore, il filosofo o il «teologo» presentano sempre un'intuizione delle leggi e delle norme del reale, sia a proposito delle essenze degli esseri come delle esistenze, sia a proposito dell'immutabilità come del movimento.
Ora questo intuire le leggi e le norme, reale o illusorio, implicitamente comporta una spiegazione (una proposta di spiegazione) del processo degli eventi e delle idee costituenti l'aspetto almeno esteriore della storia. Per questo si può dire che tutti i sistemi filosofici e le dottrine teologiche contengono un principio a proposito dell'evoluzione delle cose del mondo, dunque della storia, e, di conseguenza, un principio di risposta alla domanda per sapere come, dalla parola di Cristo e di San Paolo, si sia giunti, nel mondo cristiano, a idee e a concetti, a sentimenti e a «visioni delle cose», che hanno fatto sorgere, ai tempi detti moderni, i concetti storicisti e più particolarmente *la filosofia della storia.*
Non è dunque «costruendo» una specie di storia della «filosofia della storia» che si potrà trovare una risposta, un'immagine corrispondente alla profonda realtà. E questo è così per principio e stando a tutta l'esperienza umana nel corso dei secoli. Lo scopo e l'intenzione sono qui diversi, e sono semplici e precisi: mettere in evidenza, con tutta la pazienza necessaria, certi dati che sono sempre presenti nello sviluppo delle dottrine e dei fatti nella vita, e che possono costituire una specie di costante, nell'avvicendarsi delle città e dei sistemi. Si tratta di quei dati la cui risultante ha orientato e orienta il pensiero e la coscienza verso concetti e concezioni storiciste della realtà.
All'uomo è infatti possibile vedere più o meno chiaramente quanto sia stata grande, e lo sia ancor oggi, l'influenza di questi dati intellettuali e psicologici, di questa tendenza storicista, nella formazione e nell'orientamento dell'assieme delle attuali correnti teologiche, nella cristianità in genere ed anche nella Chiesa cattolica.
Ed ogni fatica per cogliere questa influenza non avrebbe valore se fosse soltanto una manifestazione della cultura, un bagaglio in più nella memoria dell'uomo. Infatti anche la percezione e la penetrazione della realtà più ricca in argomenti, illustrazioni, e sfumature, rimarrebbero in ogni modo imperfette e senza reale valore per l'uomo se non fossero rischiarate e interpretate attraverso un riferimento, una permanente finalità non condizionata dai fatti né dalla fatica. E con questo scopo, allora, e a questa luce, la percezione e la comprensione dei dati del movimento storicista, in genere, hanno un'importanza affinché l'uomo possa emergere da questa immensità di lavori, di movimenti e di tendenze dei secoli, e ricevere la luce che armonizza e spiega i fatti e le dottrine, e dissipa ogni cosa inutile: cioè ottenere la vera visione della storia.
Nello spazio dei 366 anni, trascorsi dalla morte di Lutero (1546) (148) alla morte di Dilthey (1912), il mondo, e più particolarmente, il mondo cristiano, ha conosciuto grandi capovolgimenti di ogni specie: intellettuale, spirituale e sociale. Ed in questo tempo, si sono manifestate numerosissime correnti e

tendenze, che hanno profondamente influenzato la vita intellettuale e spirituale e quindi la vita dottrinale come pure quella morale nella Chiesa e nel mondo.
Se qualcuno, se uno spirito libero, libero da ogni miseria di sociale ambizione, da ogni vanità intellettuale, libero perché ama più di ogni altra cosa la verità, desiderasse farsi un'idea più o meno corrispondente alla realtà di questo periodo, si accorgerebbe prestissimo che si trova dinanzi ad un inestricabile ammasso di concetti, di classificazioni, di denominazioni, di correnti, di idee e di persone. E rimarrebbe stupefatto dinanzi a questa immensa energia che non è riuscita, almeno in parte, a trasmettere certezza, pace e gioia per amore alla verità, nel cuore e nella mente delle società e della maggioranza degli uomini nella cristianità in genere.
Questo uomo, nei confronti della filosofia e della teologia, dovrà molto penare per trovare in seno alla medesima teoria o tra parecchie, una qualche conseguenza interna nell'impiego dei termini e delle classificazioni, delle correnti e delle epoche, concernenti il pensiero, l'azione, l'origine e i fini ultimi della storia e della vita.
Qualcuno potrebbe considerare tali parole come esagerate o anche del tutto ingiuste, come non riflettenti la realtà oggettiva. Esse non sono, però, né esagerate né ingiuste, perché come già è stato detto e lo vedremo appresso, viviamo oggi stesso in una nebulosità di termini e di significati equivoci e contraddittori.
Immaginiamo un uomo giovane, battezzato, sincero ed in buona fede, che desideri studiare il movimento teologico e filosofico dopo Lutero nel pensiero di alcuni autori che generalmente sono considerati come «pietre miliari» dello sviluppo del pensiero riguardo alla storia, alla filosofia e alla teologia. Chi gli garantirebbe la retta comprensione del pensiero di questi autori? Anzi spesso parecchi autori e commentatori si sforzano, quasi con prestidigitazioni, di presentare alcuni sistemi o considerazioni filosofiche o teologiche con aspetti dottrinali per nulla giustificabili, aspetti senza alcuna conseguenza con i fondamenti dei sistemi e delle considerazioni. Sono sforzi, che si potrebbero dire «deontologici», cioè sforzi per nascondere per convenienza sociale, interessata o meno, o le lacune o gli errori, sforzi dunque che non hanno niente a che fare con l'amore della verità, ma che turbano fondamentalmente la visuale dei giovani e di ogni persona che cerchi sinceramente di conoscere la verità.

---

(148) MARTIN LUTHER (1483-1546) ebbe una rilevantissima influenza sulla filosofia tedesca e ha facilitato lo slittamento verso lo storicismo, nell'ambiente cristiano.

E a questo giovane sarà dunque difficilissimo, se non impossibile, poter aprire, con le sue proprie forze, una breccia in questo vasto ammasso pluralistico, senza un riferimento che trascenda nel suo intendimento e nella sua sensibilità tutti questi commenti.

Pietre miliari

Per molti, una di queste «pietre miliari» dell'orientamento del pensiero circa la storia, la filosofia ed infine anche la teologia, è l'opera ed il pensiero di Giambattista Vico. (149) Sembra che l'espressione «filosofia della storia» sia dovuta a Voltaire. È Vico, però, che l'ha presentata al mondo degli studi filosofici e storici, con un insieme di principi, di idee e di considerazioni, come una «scienza nuova».

È innegabile che l'orientamento del pensiero del Vico ha esercitato con il tempo, in tutti gli ambienti, una vastissima influenza, tanto diversa e nel contempo unilaterale. D'altra parte, è anche innegabile, secondo il parere di tutti, dei suoi apologisti come dei suoi critici, che le sue esposizioni sono in genere oscure o confuse, in special modo nei punti cruciali dello sviluppo degli argomenti. Tutti i commentatori del Vico, i suoi critici come i suoi apologisti, differiscono più o meno sull'interpretazione di questo carattere oscuro o confuso dei suoi scritti. Differiscono anche sulla portata e sul significato reali di certe formule, che si potrebbero chiamare «formule-chiave» della concezione del Vico, come appunto la formula: «la storia ideale eterna».

Se sentiamo il dovere di occuparci, almeno un po' di questa oscurità degli scritti del Vico, non è certo né per giudicare lo stile né la persona. Solo Dio conosce il reale fondo delle anime. Dobbiamo occuparcene proprio perché i contrasti, nelle differenti interpretazioni, permettono già di cogliere l'origine, la natura e il motivo di questa oscurità, di questa intrinseca difficoltà. E il cogliere questa oscurità e la sua origine interessa direttamente l'argomento dello storicismo, così come è stato trattato qui, in quanto importante, significativo e determinante fattore nello sviluppo delle correnti filosofiche e teologiche.

Certuni attribuiscono questa oscurità o confusione del Vico, che era cattolico, ad un continuo sforzo per proteggersi contro eventuali reazioni della Chiesa, a causa del suo orientamento filosofico e scientifico in opposi-

---

(149) GIAMBA TTISTA VICO (1668-1744), filosofo italiano, considerato come il precursore della «filosofia della storia».

zione ad alcuni punti fondamentali dell'insegnamento cattolico e della fede. Ecco come uno dei più sagaci specialisti dell'opera del Vico, Fausto Nicolini, spiega le oscurità: «... Quelle ipotesi conducevano diritto alla negazione di taluni principi fondamentali della religione cattolica: negazione alla quale, nel, paese e nel tempo in cui il Vico scriveva, non sarebbe stato possibile giungere apertamente senza esporsi a pericoli d'ogni sorta. Donde la necessità di superare codesto temibile scoglio con tutta una serie di sottili accorgimenti. - Si spiega altresì perché prendesse a intercalare nei suoi scritti continue professioni di fede cattolica, culminanti proprio nei passi nei quali una proposizione nettamente eterodossa venga presentata quale prova irrefutabile della verità della religione romana. E maggiore importanza ha il fatto ch'egli si sforzasse di cristianizzare più che potesse quanto, segnatamente nelle ricordate dottrine degli «ateisti» napoletani, rendesse un suono troppo anticristiano». (150)

Certi altri hanno preteso che questa oscurità sia dovuta al fatto che Vico parla di due storie in corso di sviluppo, una ordinaria di ciascuna nazione o di parecchie nazioni, ed una «storia ideale eterna». Ed è questo il motivo per cui, secondo costoro, il filo conduttore in questa «scienza nuova» diviene oscuro e confuso proprio nei momenti capitali.

«In Vico i due significati non sempre sono distinti, né sempre chiaramente avvertiti; e questo è uno dei motivi che nuocciono alla chiarezza del capolavoro vichiano, tante volte accusato, appunto di oscurità». (151)

Queste interpretazioni sono state sostenute con svariate e notevoli sfumature da taluni. Benedetto Croce, il filosofo napoletano, uno tra i più ferventi apologisti e ammiratori del Vico e dell'influenza del suo pensiero, dopo molti studi ed elogi, ammette che è obbligato a riconoscere, tra molte altre cose significative, l'interpretazione del Nicolini:

I soli che nel XVIII secolo veramente penetrassero la tendenza fondamentale del Vico e, pur senza volerlo, ne riconoscessero la genuina grandezza, furono gli avversari cattolici, che egli, allora, ebbe in buon numero: il Romano, il Lami, il Rogadeo, e, sopra tutti, il Finetti. Videro costoro che il Vico, nonostante i suoi fermi propositi di ortodossia religiosa, coltivava un'idea della Provvidenza affatto difforme da quella della teologia cristiana, e di Dio faceva continua menzione a parole, ma non lo lasciava poi operare effettivamente, come Dio personale, nella storia». (152)

---

(150) FAUSTO NICOLINI, Introduzione a: GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, Laterza, Bari, 1967, p. XXI

(151) F. AMERIO in *Dizionario dei Filosofi*, Sansoni, Firenze 1976, p. 1229, col. 2.

(152) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, 1973, p. 286.

Una cosa certa emerge da tutte le interpretazioni: l'esposizione della "Scienza nuova" comporta difficoltà intrinseche. In parte queste difficoltà provengono dallo sforzo per una corrispondenza e per una conciliazione impossibili: far corrispondere o conciliare un vocabolario talora di eternità con un vocabolario di desideri e di criteri racchiusi nel tempo; far corrispondere o conciliare il desiderio di presentare una fedeltà all'anelito di eterna liberazione con il desiderio di una scienza autonoma circa lo sviluppo degli eventi umani, protratti all'infinito nel tempo terreno.
D'altra parte, nonostante tutte le oscurità o le incoerenze facilmente evidenti nell'opera del Vico, alcuni punti capitali, fondamentali ed essenziali, della sua visione generale e dei suoi ragionamenti sono troppo netti per rifugiarsi dietro ad alcune oscurità, al fine di poter, per affinità personale o per una qualche deontologia, restare in un'incertezza piena di sottintesi. Giacché, con il pretesto dell'incertezza, si evita di abbracciare pienamente o di confutare chiaramente, cioè si evita un impegno deciso davanti ad una spinosa questione. Ed a proposito del Vico, ci sono state e ci sono ancora parecchie manifestazioni di un tal giudizio deontologico. Talvolta queste manifestazioni sono tali da offendere sia l'autore giudicato sia il lettore e il buon senso ed ogni senso di sacra estetica interiore. (153)
Il Vico ha posto degli assiomi concernenti la questione della conoscenza e la realtà oggettiva del mondo. Questi assiomi sono continuamente contraddetti da altre affermazioni esse pure assiomatiche. Questo è attestato in modo esplicito persino dai suoi più ferventi difensori. Le proposizioni non sono soltanto arricchite da un'estensione includente sempre più campi, con sfumature che vorrebbero togliere la rigidezza e il carattere abitualmente sommario e forse troppo condensato delle proposizioni. Si tratta di proposi-

---

(153) «'La Scienza nuova', opera frondosa ma grandiosa di un uomo che la malattia, il dubbio, sorto da una lettura di Lucrezio, l'angoscia e la nativa fierezza appartarono dalle scuole - opera strabiliante che sorprende, sconcerta ma avvince con il suo geniale disordine, con un'incommensurabile profondità, accompagnata da un difetto di penetrazione, con quella specie d'incompletezza e di oscurità, tipiche del creatore incapace di ladroneggiare e di esprimere le idee». (JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, Paris 1961, t. III, p. 473).
- «La scienza è la creazione dell'umanità dall'umanità registrata a sua volta dall'umanità. Non si accettava il ramoscello d'oro che (Vico) riportava. Possiamo in tal modo sentire ancora nella «Scienza nuova» le grida di un'anima indignata. La passione cerca di sollevare frasi troppo cariche di pensiero perché prendano agevolmente il volo. - Vico, ostinato, si ripete; impaziente, va troppo presto, esponendo i risultati, mentre si trova ancora ai primi principi; ha l'ebrezza del nuovo, dell'audace del paradossale, del vero». (PAUL HAZARD, *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, Paris 1961, pp. 387-388).

zioni-assiomi che più volte si annullano a vicenda in seno alle esposizioni senza una possibile conciliazione. E gli apologisti del Vico costatano questa irriducibilità e spesso sono portati, talvolta in modo patetico, benché sconcertante, a tirare conclusioni non giustificate.
Ecco uno degli assiomi-chiave della dottrina del Vico: «In tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana». (154) Per il Vico è chiaro che l'uomo può ritrovare i principi da dove scaturisce la storia, perché egli stesso l'ha fatta; e questi principi si possono ritrovare dentro le «modificazioni della mente umana». Per il Vico l'uomo non può conoscere la natura. Solo Dio lo può, perché è stato Lui a farla, mentre gli uomini possono conseguire la scienza della storia perché sono essi a farla: «A chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini». (155)
Questa sola idea espressa dovrebbe rivelare ad ognuno lo slittamento del pensiero, della volontà, dell'assieme dell'essere verso una gnoseologia senza un reale contenuto né sperimentale, né metafisico. Purtroppo non è così.
E poi di seguito un altro assioma, conformemente al quale i principi di ogni scienza devono essere ricercati nelle cose sulle quali tutti gli uomini convengono: «Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutti vi si conservano in nazioni». (156)
Dunque stando a queste parole del Vico, i principi universali di ogni scienza si possono trovare nel fatto che tutti gli uomini convengono su alcuni punti. Il convenire di tutti gli uomini determina la realtà fondamentale intrinseca di

---

(154) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 331.
(155) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 331.
(156) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 332.

ogni scienza (!). Soltanto un'immensa deontologia potrebbe far passare tali accezioni tranquillamente e tacitamente o soltanto tacitamente nel mondo filosofico e scientifico.
Il Vico ha certamente criticato Descartes e gli ha confutato non soltanto l'assenza di riferimento alla storia, ma in genere il suo razionalismo meccanicistico. Tuttavia questo non gli ha impedito di vedere e di giudicare, stando a molti dei suoi apologisti e critici, con uno sguardo di razionalista e di idealista. Benedetto Croce lo caratterizza come l'ultimo grande filosofo idealista italiano e come filosofo idealista razionalista. (157)
Il Vico, trascinato dal desiderio di trovare la giustificazione di ogni realtà nel movimento della storia, e dal desiderio di innalzare un edificio scientifico sulla base dell'osservazione dei fenomeni della storia nel loro aspetto collettivo e massivo, ha razionalizzato, in modo stranamente arbitrario, tutti gli elementi in nome dei quali ha criticato Descartes e tutti i filosofi; cioè in nome di tutti i suoi riferimenti alla poesia, alla fantasia, e a tutto quello che il percorso delle civiltà comporta come mistero, come realtà leggendaria e come poesia, sin dalla più remota antichità dell'umanità.
Il Vico dichiara che si possono e si debbono ritrovare i principi del mondo civile nelle modificazioni della nostra mente. Cosa può significare questo concetto o questo principio? Si può passare oltre, dicendo semplicemente: «è oscuro»? Certamente no, prima perché non è talmente oscuro. Quale il tenore ed il valore reale del suo principio così enunciato: «Verum ipsum factum» (158)?
Per il Vico, soltanto quel che l'uomo fa è vero. La nozione della conoscenza s'identifica con la nozione del fare. E il giovane sopra detto, che cerca di conoscere lo sviluppo del pensiero, può chiedersi con malinconia: come posso accedere in quel che hanno fatto i miei antenati, poiché non sono io ad averlo fatto? Come capire questo plurale: gli uomini hanno fatto, e dunque capire quello che non ho fatto? Visto che quel che ho fatto nella storia è minimo, cosa posso dunque conoscere di tutta la storia dell'umanità? Come posso pretendere che ho partecipato alla costruzione delle Piramidi o che ho preso parte alla battaglia di Maratona o che ho scritto i «Dialoghi» di Platone, per osare pretendere che ho ottenuto una qualche conoscenza di queste epoche e di queste civiltà?
Queste domande non sono gretti sofismi. Anzi non si può enunciare un prin-

---

(157) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 290. - BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1942, t. II, p. 367.
(158) GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS, *La Pedagogia di Vico*, La Scuola, Brescia 1962, introduzione p. XV.

cipio tanto fondamentale a proposito della conoscenza dell'uomo, e voler coprire poi le sue conseguenze con il fumo, con il fumo di parole che si contraddicono e contraddicono l'assioma. Giacché talora, a causa di legami sentimentali o per indifferenza o per naturale generosità, ma priva di responsabilità, o per giustificare un'opzione presa senza troppa riflessione, si ha la tendenza di velare le conseguenze intellettuali e morali degli assiomi enunciati.

Non sono le sfumature che si vogliono attribuire alle parole «scienza» e «coscienza» e ai loro rapporti, a poter attenuare le inevitabili conseguenze del principio enunciato dal Vico: «Verum ipsum factum», il Vero è ciò che si fa.

Il pretendere che l'uomo possa a poco a poco conoscere, aver «coscienza», come dice il Vico, tramite un riferimento assoluto a Dio, non può né dissimulare né minimizzare il fondamento del suo principio per cui la condizione per conoscere ogni cosa sia di farla. E siccome Dio conosce ogni cosa e ha fatto ogni cosa (è insensato voler precisare che Dio conosce ogni cosa in quanto ne è il creatore), l'uomo non può conoscere, né può avere una scienza reale e perfetta di una cosa se non ne è il creatore indipendente.

Il fervente commentatore e apologista del Vico, Giuseppe Flores d'Arcais riconosce che l'uomo non può giungere ad una vera sintesi scientifica. Per lui, l'uomo pensa in modo limitato, descrive, ma sempre in modo parziale. E onestamente tira la conclusione necessaria: «Tuttavia, per una di quelle estensioni, che non mancano nel pensiero del Vico, il filosofo applica all'uomo lo stesso criterio di Dio: anche l'uomo potrà avere scienza di ciò di cui egli sia costruttore. Ed è di fatto costruttore l'uomo: delle matematiche, perché egli crea il punto e l'unità, e con il punto la grandezza, e con l'uno il numero - 'Mathematica demonstramus, quia verum facimus' -. Come sarebbe infatti possibile riconoscere da parte della nostra mente l'assoluta certezza del conoscere, se non perché è per essa valido quello stesso principio del 'verum ipsum factum', che vale per Dio?» (159)

Tuttavia l'uomo semplice, che ama profondamente la verità, al di là di ogni deontologia sentimentale o interessata, può chiedersi: Come potrebbe l'uomo «costruire» la matematica, senza avere una qualche conoscenza, e senza che questa conoscenza sia dovuta a ben altra cosa che al fatto di averla «costruita»? Come riferirsi a Platone, per giustificare il «verum ipsum factum», quando per Platone il primissimo movimento è la conoscenza? Come accettare poi che l'uomo può avere la scienza della storia, perché l'ha

---

(159) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia*, a cura di Giuseppe Flores d'Arcais, p. XVIII.

fatta e dichiarare nello stesso tempo che Dio è il creatore di ogni cosa e di ogni realtà? E come è possibile far concordare l'altra proposizione dello stesso Vico: «In cotal favola i filosofi poi ficcarono il più sublime delle loro meditazioni metafisiche: che l'idea eterna in Dio è generata da esso Dio, ove l'idee create sono in noi prodotte da Dio (160).

A parte ogni altra osservazione che si potrebbe fare a proposito di tutte queste svariate proposizioni, una verità è evidente: primariamente, una volontà di divinizzazione dell'uomo nel suo conoscere e fare, al di fuori di ogni riferimento ad una nozione di redenzione; secondariamente un inter-annullamento dei principi: da un lato, «verum ipsum factum» e dall'altro «l'idee create sono in noi prodotte da Dio». Questo apologista, preoccupato a causa della sua probità intellettuale e spirituale, cerca ad ogni costo di mettere in valore il riferimento del Vico a Platone, con applicazioni forzate, per conservare certi principi riguardanti sia la conoscenza dell'uomo, sia il valore storico, particolarmente per la pedagogia. (161) Tuttavia nel corso delle sue esposizioni, si sente obbligato ad evidenziare alcune incoerenze: «Questa incertezza tra i momenti ideali e i momenti storici fa sì che venga a presentarsi confuso lo stesso concetto della natura umana, che dovrebbe essere spiegata nei suoi elementi ideali, mentre, spesso, viene caratterizzata soltanto attraverso i momenti temporali della storia.

«Ma questa confusione tra i momenti ideali e i momenti temporali, che è poi la impossibilità di stabilire la concordanza perfetta tra la filosofia e la storia, è difetto costitutivo della mentalità vichiana, e deriva dall'aver voluto applicare assolutamente all'uomo quello stesso criterio del 'verum ipsum factum' ,che ha il suo pieno significato soltanto per la Divinità. Ciò è il vizio intimo di struttura della 'Scienza nuova'». (162)

Se l'intellighenzia, in questi 250 anni, dal Vico ai nostri giorni, avesse affrontato questo «vizio» con un'altra sensibilità nei riguardi della verità e nei riguardi della Rivelazione, con una minore ebbrezza umanista e naturalista - cosa che spostava il centro di gravità della speranza cristiana -, il dramma interiore intellettuale e morale del Vico non sarebbe divenuto un riferimento fondamentale dottrinale dello storicismo, perché la nozione di storia non sarebbe alterata, anzi sarebbe ogni giorno di più approfondita dalla vera speranza in una vera liberazione eterna dell'uomo.

Ora, questo «verum ipsum factum» non è che un arbitrario «slogan», senza fondamento né sperimentale né metafisico. Fa pensare però, ad un' antitesi

---

(160) GIAMBAITISTA VICO, *La Pedagogia*, p. XIX.
(161) Cfr. *Dizionario dei filosofi*, Sansoni, Firenze 1976, p. 396, col. 2.
(162) GIAMBAITISTA VICO, *La Pedagogia*, p. XII-XIII.

della sublime testimonianza di San Giovanni. Cioè non più «all'inizio era il Verbo», ma «all'inizio era l'azione»: «Sta scritto: "In principio era il Verbo". E eccomi già fermo. Chi m'aiuta a procedere? M'è impossibile dare a "Verbo" tanto valore. Devo tradurre altrimenti, se mi darà giusto lume lo Spirito. Sta scritto: "In principio era *il Pensiero*". Medita bene il primo rigo, ché non ti corra troppo la penna. Quel che tutto crea e opera, è il Pensiero? Dovrebb'essere: "In principio era l'*Energia*". Pure, mentre trascrivo questa parola, qualcosa già mi dice che non qui potrò fermarmi. Mi dà aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro e, ormai sicuro, scrivo: "In principio era l'*Azione*"»! (163)

Un altro principio-assioma del Vico è quello della «storia ideale eterna». In questa espressione la parola «eterna», come già abbiamo detto, è sprovvista del suo interiore senso cristiano. Cosa può essere questa «storia ideale» e al contempo «eterna»? Stando a quanto emerge dall'assieme delle proposizioni chiare, semi chiare o contraddittorie della "Scienza nuova" non potrebbe essere altro che:

- o il perenne ricorso sullo stesso schema delle curve degli sviluppi dei popoli, corsi e ricorsi perpetui, senza fine, senza un termine immaginabile;
- o una grande città, una grande civiltà, verso la quale i popoli camminano o dovrebbero camminare, attraverso i loro corsi e ricorsi, città che oramai sarebbe liberatrice e senza ricorso, città lontana che si perde nella notte dei tempi futuri e che sarebbe il segreto intimo della storia;
- o un «godimento» (?) davanti a questo movimento interminabile, davanti a questi corsi e ricorsi delle nazioni, da parte di spiriti superiori extra-storici; godimento davanti ad uno spettacolo i cui attori sarebbero i popoli, gli uomini che nascono e che muoiono;
- o ogni altra combinazione complicata più di quanto si possa immaginare, in seno ai movimenti massivi dei popoli nel tempo.

Quel che di capitale emerge dalla "Scienza nuova", è che l'uomo non trova giustificazione alla sua esistenza se non nel susseguirsi dei corsi e ricorsi delle nazioni, secondo una delle accezioni possibili appena immaginate. Ogni altro commento, che cercasse di combinare stralci di proposizioni contraddittorie sparse nella "Scienza nuova" per dare all'espressione «storia ideale eterna» un alone di giustificazione secondo il messaggio di Cristo, sarebbe una mistificazione. La nozione infatti di eternità nella "Scienza nuova" non perfora lo sconfinato tetto della storia, né il suo orizzonte sempre sfuggente: «Questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' lo-

---

(163) GOETHE, *Faust* I, vv. 1224-1237, ed. Mondadori, Milano 1976, 3a ed., p. 95.

ro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini». (164)
La parola «eterna» prende dunque soltanto un senso d'immutabile e d'implacabile. Non c'è nessuno spiraglio verso la speranza di una salvezza personale dell'uomo, elaborata in seno alla storia e realizzata al di fuori della storia delle nazioni da venire nel tempo. Nella "Scienza nuova" non c'è nessuna salvezza personale; non c'è posto per il Cristo incarnato e risorto.
Nicola Abbagnano, nella sua "Storia della Filosofia", così commenta l'espressione «storia ideale eterna»: «La storia ideale eterna è la struttura che regge la storia temporale, la norma che consente di giudicarla. In questo senso è il dover essere della storia nel tempo; ma è un dover essere che non annulla la problematicità di tale storia, la quale può anche non adeguarsi ad essa e non raggiungere il termine che essa addita». (165)
E Benedetto Croce, che nessuno potrebbe classificare tra i difensori del Cristianesimo, riconosce che, nella storia dell'umanità, secondo la dottrina cristiana, c'è stata una rivelazione primitiva che la «storia ideale» di Vico ignora e rifiuta: «Vico distaccava con taglio così netto storia profana e storia sacra da giungere a una dottrina affatto naturale e umana delle origini della civiltà (mercé lo stato ferino) e di quelle della religione (mercé il timore, il pudore (166) e l'universale fantastico), laddove la dottrina tradizionale cattolica ammetteva una certa comunicazione tra la storia sacra e la profana, e nella religione e civiltà pagana riconosceva il lievito operante di una qualche notizia, sia pur vaga, della primitiva verità rivelata». (167)
Che questo sia così, che la «storia ideale» sia una «Città» ideale di un futuro indeterminato, un riferimento ideale ma inaccessibile, o accessibile in un tempo ignoto, il pateticamente fedele e contemporaneamente onesto Giuseppe Flores d'Arcais l'ha costatato e l'attesta: «La storia ideale eterna si deve riportare così alla repubblica di Platone». (168)
Vico, per concludere la "Scienza nuova", si riferisce a Platone, e particolarmente alla "Repubblica" di Platone. Se ne fa un riferimento come se questa «repubblica» fosse l'ideale che, come una forza immanente, spingesse da principio il genere umano verso questa stessa repubblica. Ed è per questo che così inizia l'ultimo capitolo della "Scienza nuova", la conclu-

---

(164) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 349.
(165) NICOLA ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1969, vol. II, p. 316.
(166) Da qualunque punto di vista si voglia comprendere o interpretare le asserzioni di Vico sul timore dei tuoni da parte degli «uomini primitivi» (dei bestioni) e sul ratto delle donne nelle grotte, non si può affatto parlare di pudore. Basta riferirsi a "La Scienza nuova", n. 1098 e n. 1099.
(167) BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 286.
(168) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia*, p. LI.

sione dell'opera: «Conchiudiamo adunque quest'opera con Platone, il quale fa una quarta spezie di repubblica, nella quale gli uomini onesti e dabbene fussero supremi signori; che sarebbe la vera aristocrazia naturale.
Tal repubblica, la qual intese Platone, così condusse la provvedenza da' primi incominciamenti delle nazioni». (169)
Questa «repubblica» di Platone è dunque la città ideale della «storia ideale eterna», verso la quale camminano, guidate da una provvidenza, tutte le nazioni. Questa città ideale può essere accessibile o inaccessibile, ma è lo scopo ideale della provvidenza.
E Vico parla della provvidenza. Ma chi esercita questa provvidenza? Da chi emana? Egli la chiama «divina». Ma sono gli uomini ad aver fatto la storia e appunto per questo possono conoscerla. Come l'uomo può conoscere e parlare con una tale sicurezza di una provvidenza che non ha creato, dato che la storia è creazione dell'uomo, volontaria e deliberata in quanto «per scelta»? Il ruolo che Vico affida all'uomo nella creazione della storia è tale da rendere impossibile la realizzazione dell'armonia della dottrina evangelica, cioè l'armonia tra santa Provvidenza divina, libero arbitrio e predestinazione. Tutti hanno sempre tanto penato per presentare «decentemente» la contraddizione di certi termini come quello di provvidenza nel vocabolario del Vico.
È superfluo, inutile e per di più improbo confrontare ognuna delle numerosissime proposizioni con il suo riscontro contraddittorio. In ogni caso, non è lo scopo di queste pagine. Per ogni uomo in buona fede, è stato sufficientemente detto, perché colga non soltanto il fatto di questa perenne evasione di ogni proposizione verso altre, ma anche il fondamentale motivo di un tale vortice che ha fatto seguito da vicino alla filosofia e alla teologia degli ultimi secoli.
Per cogliere questo motivo centrale della continua contraddizione del Vico, dovrebbe bastare il racconto immaginario tendente a spiegare, sotto forma «razionale» (?), l'inizio dell'umanità, il succedersi delle civiltà, il passaggio dall'età ferina all'età della fantasia e poi della ragione; e più di tutto dovrebbe bastare il racconto insensato e triviale a proposito dell'istituzione del matrimonio monogamico nelle caverne e la formazione delle classi sociali, ed il racconto a proposito della crescita degli esseri umani nella sporcizia per spiegare la formazione dei giganti. (170)
Una cosa è certa: nella visione storica del Vico, non c'è posto per una predi-

---

(169) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 1097.
(170) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova*, n. 1098.

sposizione da parte di un Dio personale e creatore in seno alle storie umane, con la missione di conservare il libero accesso all'amore di Dio e la salvezza eterna dell'uomo preso nella sua personalità distinta e al tempo stesso unita a tutti gli altri.
Per questo Emile Bréhier scrive nella sua "Histoire de la Philosophie" che Vico ammette una provvidenza di Dio e aggiunge:
«Ammette, ma per questa stessa ragione la lascia (la provvidenza) deliberatamente fuori dalla propria ricerca, giacché vuole determinare le leggi naturali della storia, indipendente da ogni intervento miracoloso (privandosi d'altronde così di tutti i documenti che la Bibbia potrebbe fornirgli)». (171)
Ogni nozione di giustizia è intra-storica, cioè si manifesta tramite gli alti e bassi delle nazioni. (172) Tuttavia gli uomini, pur subendo le catastrofi, le malattie e la morte, non «subiscono» la storia perché sono loro che la fanno deliberatamente. Così parla il Vico: «Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente,perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché 'l fecero con elezione; non caso, perché con perpetuità, sempre così faccendo, escono nelle medesime cose». (173)
Nonostante la grande moltitudine delle proposizioni e delle contraddizioni della "Scienza nuova", la conclusione è semplice e può esprimersi per intero in poche parole:
- la volontà di trovare nel flusso della storia leggi immutabili naturali che gestiscano la successione dei fatti e delle città.
- la volontà e il desiderio profondo e sagace di presentare l'umanità come autonoma in un perenne movimento, al di fuori di ogni nozione di progresso; e sulla base di un principio secondo il quale tutti i «momenti», sia quelli razionali come quelli fantastici, sono uguali e secondo il quale l'agire umano, anche quello inconscio, non può comportare elementi di errore e di male. (174)
- la volontà di presentare un riferimento generale al cristianesimo, seppur vago, lontano e contraddittorio; e nel contempo di distogliere lo sguardo dell'uomo da ogni riferimento che non sia quello del perenne divenire delle

---

(171) EMILE BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* P.U.F., Paris 1942, t. II, p. 367.
(172) È molto significativo il fatto dell'impossibilità di stabilire un criterio di valutazione a proposito della storia delle nazioni; sia a proposito del rapporto degli uomini primitivi, i «bestioni», con le forze superiori o piuttosto con il timore delle forze superiori, sia a proposito della formazione e dell'evoluzione della parola e delle lingue, il senso di alto e basso è polivalente e arbitrario.
(173) GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova,* n. 1108.
(174) GIAMBATTISTA VICO, *La Pedagogia,* p. XXIX.

nazioni, che per lui è la Storia.
Questa triplice volontà spiega l'oscurità, la confusione e la contraddizione dell'opera del Vico, attestate, in un modo o in un altro, dai suoi critici e dai suoi apologisti. Se tutti gli storici della filosofia non considerano il Vico come un fondatore di scuola o di corrente, ciò non impedisce che egli sia una «pietra miliare». Pietra miliare del cammino verso il pensiero e la sensibilità storici sta nella filosofia e nella teologia.
Si è detto che il Vico ha separato la storia profana dalla storia sacra. (175) La verità è che, nonostante queste due storie, la storia ordinaria delle nazioni e la «storia ideale eterna», ha in realtà unificato ogni nozione e accezione di storia in una sola visione naturalistica. Il riferimento del Vico alla «poesia», al fantastico e all'immaginazione non va oltre l'immaginazione epica, massivamente eroica: nessuna reale vibrazione di intima poesia dell'uomo, di intima nostalgia dell'essere che serba in sé le impronte della sua origine sacra, perché creato da Dio; nessuna lettura veramente poetica ed educativa della natura; nessuna speranza per la singola persona umana, speranza di unione diretta con il suo Creatore.
Nel Vico, la storia ordinaria rispetto alla «storia ideale eterna», può essere paragonata al movimento della terra intorno al sole. Nessuna differenza qualitativa tra le due realtà: movimento da un lato e movimento dall'altro.
Questa volontà e questa visione del Vico hanno precluso il vero adito verso l'unico ed essenziale riferimento di eternità per ogni essere nei suoi rapporti con il suo Creatore, e hanno aperto la via dello slittamento verso il polimorfo e al contempo uniforme storicismo e verso la massificazione, alterando così in profondità la giusta visione ed il veridico e profondo senso della Storia.
E così dopo 150 anni, si vede Dilthey, il fondatore dello storicismo moderno, adottare gli argomenti del Vico: «La prima condizione per la possibilità di una scienza della storia sta nel fatto che io stesso sia un essere storico e che colui che studia la storia e fa ricerche sulla storia sia anche colui che fa la storia». (176)
E così anche nel nostro tempo, notiamo rinomati teologi, come per esempio Karl Rahner, adottare una visione della storia che conduce alla naturalizzazione della grazia e all'assorbimento di ciascun uomo nell'entità massiva della società storica, fondamenti questi della filosofia della storia del Vico: «Con il progredire della storia della grazia, il mondo diviene sem-

---

(175) Cfr. HANS URS VON BALTHASAR, "*Il tutto nel frammento - Per una teologia della Storia*", Jaca book, Milano 1972, p. 98.
(176) Riportate da PIERSANDRO VANZAN, in *Lessico dei Teologi del Secolo XX*, p. XIII.

pre più indipendente, maturo, profano e deve pensare ad auto-realizzarsi. Questa crescente «mondanità» storica del mondo - malgrado i colpevoli equivoci e le sempre) presenti deformazioni - a ben guardare non è una sventura che si contrappone ostinatamente alla grazia e alla Chiesa, ma invece è il modo, nel quale la grazia si realizza poco a poco nella creazione: come liberazione e legittimazione del mondo nella sua specificità». (177)
- «È necessario elaborare i principi di una 'teologia politica', cioè di sviluppare la teologia (come contenuto) in generale, ed in particolare l'ecc1esiologia tenendo conto della loro importanza socio-politica e creatrice di storia. Soltanto così sarà superata la riduzione individualista della rivelazione alla salvezza di ogni uomo». (178)
Il nostro giovane, del quale abbiamo parlato sopra, senza riferirsi ad alcun «luogo teologico», né ad alcun discorso intricato del passato o dei nostri giorni, può, davanti a queste affermazioni di un teologo del suo tempo, sentirsi sconcertato ed esprimere il suo grave problema ai successori degli Apostoli: Quando si parla di «storia della grazia», questo significa che la grazia divina discende sugli uomini, li penetra e li trasforma, nella misura in cui è accolta con buona volontà dall'uomo, e così un numero più o meno grande di uomini si sussegue e, con questo susseguirsi, la grazia di Dio si espande, penetra e agisce nel mondo. Ecco quel che si può chiamare «la sto ria della grazia». Ora quando qualcuno dice che «man mano che la storia della grazia progredisce, il mondo diviene sempre più indipendente e profano», cosa si deve capire? Non si può né si deve capire nient'altro, ossia nessuno ha il diritto di pretendere di poter capire altra cosa se non che il mondo profano diventa più profano e che si separa sempre più dalla «tutela» della grazia; e questo incremento del suo carattere profano e questa indipendenza rispetto alla grazia divina è l'opera stessa della grazia; e in fondo la grazia «si realizza» poco a poco, e questa realizzazione della grazia è l'emancipazione del mondo nei confronti della grazia ed un'autonomia nel suo specifico carattere di mondo che, essendo già profano, è divenuto ancor più profano per il progredire della storia della grazia.
Di fronte a chi potrebbe divenire più indipendente? Di fronte al peccato? Di fronte al male? Ma allora la parola «profano» starebbe a significare il mondo santo, senza peccato. Perché vi sarebbe dunque bisogno della grazia, dell'Incarnazione e della Passione di Cristo? La parola «profano», così com'è

---

(177) KARL RAHNER, *Teologia pratica e attività sociale della Chiesa*, in "Nuovi Saggi III", p. 768.
(178) KARL RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in "Nuovi Saggi III", pp. 744-745.

impiegata dal Concilio nella Costituzione «Gaudium et spes» (179), è impiegata per indicare tutta la creazione. La fede è venuta per rimuovere l'uomo dalla ignoranza, dal male. E per questo, dire che il mondo diventa più profano per la grazia non può altro significare se non che il mondo perde la necessità della fede e deve perdere ogni dipendenza. Se alla parola «profano» si vuole attribuire il significato della creazione pura di ogni realtà universale, anche in questo senso, la grazia non avrebbe come opera, come missione e come risultato il rendere il mondo più «creazione», il che sarebbe una proposizione assurda; né più indipendente, perché è la nozione del peccato ad indicare lo sforzo d'indipendenza della volontà nei confronti dell'ordine e dell'eterna volontà del Creatore.

Ancora una volta, ci si trova davanti ad un caso di questa malaugurata tendenza a trastullarsi con le parole e con i significati delle parole. Quale significato ha nei testi di Rahner, la parola «profano»? Giacché da lì dipende la comprensione di tutto il suo enunciato.

Spesso molte persone, in un modo o in un altro, si riferiscono ad alcuni testi del Concilio Vaticano II, per sostenere che il profano e il non-profano rappresentano realtà di pari valore e di pari significato etico, spirituale ed escatologico. Se questo fosse possibile, l'enunciato di Karl Rahner potrebbe essere in armonia con il Concilio. Ma non è così. Anzi è tutto il contrario. E quel che è gravissimo, è che questa mistificazione si ripete.

La parola «profano» invece è utilizzata con un significato specifico dal Concilio nella Costituzione pastorale «Gaudium et Spes». In questa costituzione è scritto: «Perciò la ricerca metodica in ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio». (179)

S'intende qui con la parola «profano» la creazione originaria; e «le realtà della fede» sono quelle che sono state rivelate agli uomini dopo che la creazione originaria si è addentrata nella storia della disarmonia tra la legge di Dio e la volontà dell'uomo. Tutte e due le realtà traggono la loro origine da Dio. E affinché nessuno possa pretendere o voler insinuare una qualche «autonomia» del temporale, il Concilio nello stesso paragrafo precisa: «Se invece con l'espressione «autonomia delle realtà temporali» s'intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può disporne senza riferirle al Creatore, allora la falsità di tale opinione non può sfuggire a chiunque crede in Dio». (179)

Come si può dire che nella misura in cui la grazia progredisce, il mondo diventa più indipendente e che deve «auto-realizzarsi»? Giacché diventare indipendente dalla grazia significa allora diventare indipendente da Dio. E secondo la formula del Concilio, «la creatura, senza il Creatore svanisce». (179)

L'enunciato di Karl Rahner, appena citato sopra, suppone una visione del mondo e della storia del tutto estranea a quella che il Concilio esprime,

quando parla della medesima origine delle «realtà profane» e delle «realtà della fede». In tutte le Costituzioni e tutti i Decreti, anche là dove si specifica tutto quel che vi può essere come valore positivo nel mondo, come nella Costituzione «Gaudium et spes», la visione fondamentale della Chiesa nei confronti della storia rimane immutabile; contiene il primordiale dovere del perenne combattimento spirituale al quale l'uomo è chiamato fino alla fine della propria vita, e al quale sono chiamati gli uomini fino alla fine del mondo: «Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una dura lotta contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo e che durerà, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste per aderire al bene, né può. conseguire la sua unità interiore se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio». (180)

Conformemente al secondo enunciato di Rahner sopra citato, per corrispondere alle necessità del mondo secondo una «nuova» intelligenza della realtà e della rivelazione, occorrerebbe creare una teologia ed un'ecclesiologia, tenendo conto «della loro importanza socio-politica e creatrice di storia», perché sarebbe il solo mezzo di una teologia universale per superare «la riduzione individualista della rivelazione alla salvezza di ogni uomo».

E il nostro giovane, con l'acume e la profondità della vera innocenza, potrebbe chiedersi come l'umanità può essere salvata nel suo insieme, come entità universale, se ogni uomo non è salvato come unità? L'uomo è ogni volta un essere unico, creato nell'ordine e in vista dell'ordine di armonia con tutte le unità, ma non è destinato ad essere assorbito e annientato come tale in un immenso agglomerato senza limiti.

Questa nozione dell'essere «ogni volta unico», la cui liberazione consiste nell'unione diretta con il Creatore viene rifiutata da una grande quantità di scritti, in nome delle esigenze cosiddette scientifiche dell'attuale teologia; sarebbe più giusto dire: della mentalità attuale.

Questa mentalità attuale è la stessa che si trova negli scritti del Vico e di tutta una serie di pensatori, di filosofi e di teologi, che gli sono succeduti come Kant, Herder, Hamann, Jacobi, Hegel, Dilthey, Teilhard de Chardin, Heidegger, Bultmann, Blondel, Maritain, Rahner, Hans Kiing, Schillebeeckx, Moltmann, Metz, Gutierrez, ecc. Non si tratta di un'ideologia; non si tratta di un'identità «di speranza» specifica o di una particolare estetica. Si tratta di una particolare mentalità, di un'opzione della volontà che

---

(179) Gaudium et spes, n. 36
(180) Gaudium et spes, n. 37

trascina il pensiero ed anche la sensibilità - se non l'attenua - verso un certo orientamento, verso una certa visione dell'essere umano, dei fatti e del corso della storia. E quel che è notevole - tristemente notevole, certo - è che dovunque, in tutti, questa mentalità storicista sposta, in un modo o in un altro, il centro di gravità del pensiero e di ogni speculazione, e cambia, più o meno radicalmente, il contenuto della Speranza.
Johann-Gottfried Herder, molto più arioso, più ordinato ed in ogni modo più poetico del Vico, è considerato come il fondatore della filosofia della storia in Germania. Da certuni è classificato come teologo, come «il teologo tra i classici della letteratura tedesca».(181) Prima di ogni altra cosa, occorre costatare immediatamente che la sua visione della storia ha veramente spostato in modo netto il centro di gravità della Realtà e del Messaggio di Cristo.
Taluni esegeti e critici protestanti, come per esempio Hans-Joachim Kraus (182), attribuiscono alla sua opera una grandissima importanza per lo sviluppo delle ricerche a proposito dell' Antico Testamento. E Hermann Gunkel (183) ha egli stesso scritto che «si muoveva» sulle tracce di Herder e di Wellhausen (184). Lo stesso Kraus dice che Herder, con il suo «umanesimo ebraico»,si è innalzato al di sopra dell'ortodossia e del razionalismo. (185) Lo scopo adesso non è quello d'intraprendere un esame sull'«importanza» e sulla natura dell'influenza di Herder, nello sviluppo al contempo intricato e unilaterale, della critica storica e dell'esegesi in Germania e quindi anche nel mondo cristiano. Sarà invece molto utile avere un'immagine fedele dello spirito dello storicismo di Herder, per poter così giudicare quale realmente sia questo spirito che ha avuto questa «importanza» che gli si riconosce.
Franco Venturi, nell'introduzione all'edizione italiana di "Ancora una filosofia della storia" dice chiaramente che la visione di Herder sulla Sacra Scrittura era il risultato della lotta tra due correnti nei confronti della Rivelazione e dell'origine della Sacra Scrittura, lotta che per molto tempo si

---

(181) HANS-JOACHIM KRAUS, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 183.
(182) HANS-JOACHlM KRAUS, nato nel1918, professore di teologia della Riforma a Gottingen.
(183) HERMANN GUNKEL (1862-1932), professore di teologia e di esegesi biblica a Halle.
(184) JULIUS WELLHAUSEN (1844-1918), professore di esegesi e di lingue semitiche a Marburgo e Gottingen.
(185) HANS-JOACHIM KRAUS, L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla riforma ad oggi, p. 195.

svolgeva nella sua anima, come nell'anima di molti scrittori di quell'epoca. E insiste sul fatto che Herder è stato influenzato dal « deismo settecentesco » e si è trovato in nettissimo contrasto con la teologia tradizionale. Secondo l'espressione del Venturi, è vero dire che in Herder non è stata la teologia a guidare il suo pensiero, bensì un «pensiero storico in formazione»; la teologia accompagnava semplicemente questo pensiero. (186)
Ed è significativo qui il fatto che anche Franco Venturi riconosca una caratteristica comune a tutti gli storicisti: cioè che Herder era impregnato di deismo settecentesco e che la sua visione della Provvidenza svelava le contraddizioni del suo «storicismo nascente». (187)
Herder, di un'incontestabile ricchezza di fantasia, che vedeva la storia in immensi affreschi, affreschi pieni di agitazione e di movimento di provvidenza e di volontà umana, umanista «illuministicamente» anti-illuminista, non ha potuto evitare di essere aspirato dal miraggio della «giustificazione storicista» della Storia. Il mistero dell'uomo «ogni volta unico» è sempre più superato dall'«agglomerato», ed il poeta umanista, affascinato dal movimento degli assiemi storici, mostra spesso una sensibilità affievolita:
«Nella propria età nessuno mai è solo, costruisce sul passato, e diventa base del futuro, altro non vuol essere: così parla l'analogia della natura, la parlante immagine di Dio in tutte le opere sue, e questo pure è il linguaggio del genere umano. Gli Egizi non avrebbero potuto esistere senza gli Orientali, il Greco costruì su di quelli, il Romano si erse sulle spalle del mondo tutto: progresso reale, sviluppo in continuo processo *anche se i singoli non vi guadagnano nulla*».(188)
Ci si può, anzi ci si deve chiedere come Herder potesse conciliare questa visione del progresso storico, di un progresso ove tutto è valorizzato da movimenti e da trasformazioni di grandi insiemi e dove «il singolo non guadagna nulla», con l'insegnamento divino del Buon Pastore che, lasciate le novantanove pecore è andato dietro a quella perduta, e dopo averla ritrovata, l'ha messa sulle sue spalle ed è ritornato a casa per far festa. (189)
Nella perenne, evidente o camuffata contraddizione, è impossibile - e abbia-

---

(186) FRANCO VENTURI, Introduzione a: Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità di JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Einaudi, Torino 1971, p. XVI e p. XXVI.
(187) FRANCO VENTURI, Introduzione a: Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità di JOHANN-GOTTFRIED HERDER, p. XXVI.
(188) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, p. 41.
(189) Matteo 18, 12.

mo il diritto di pensare che fosse impossibile per lo stesso Herder – di trovare una conseguenza, un'armonia nelle considerazioni, un'armonia nella speranza. Come conciliare questa implacabilità del progresso, dove «i singoli non guadagnano nulla» e la seguente affermazione, che si trova in un altro capitolo della stessa opera:
- «La felicità dell'uomo è dappertutto un bene individuale e, quindi, dappertutto in rapporto alla conformazione organica e al clima, frutto dell'esercizio, della tradizione e dell'abitudine». (190)
- «Se si può trovare felicità sulla terra, è in ogni essere senziente; anzi essa deve essere in lui per opera della natura e anche l'arte ausiliare deve diventare in lui natura, se deve dare gioia». (191)
In Herder non c'è la possibilità né di una conseguenza né di un'armonia tra le proposizioni, le allusioni e le arbitrarie sentenze riguardanti i più grandi eventi e il più profondo mistero, il quale si risente in tutte le manifestazioni, in tutte le evoluzioni, in tutte le ascese e i declini del lineare processo della storia. Con altre formule e con altre parole si ritrova in Herder la stessa labilità e la stessa incertezza e la stessa contraddizione.
Se dovessimo costatare dagli Egiziani agli Orientali, dagli Orientali ai Greci, nei Romani, erigentisi su tutti questi e sul mondo intero, un «progresso reale», uno sviluppo in continuo progresso, pur senza alcun guadagno per i singoli, come capire che «la felicità dell'uomo è dappertutto un bene individuale dipendente dalla sua conformazione organica e dal clima e contemporaneamente dalla tradizione e dall'abitudine»?
Tutta la posizione e l'esposizione della visione di Herder mettono in chiaro il desiderio di giustificare la vita e tutte le pene degli uomini, e di fissare la speranza nella perennità del movimento evolutivo degli infiniti insiemi; e questo, con allusioni ad altri «fini superiori» e ad altri esseri, ai quali non bisogna pensare, perché non è dato all'uomo, per natura delle cose, di conoscerli e d'intuirli: «… per il nobile orgoglio, in cui consiste la sua destinazione, gli è stata tolta la vista di esseri più nobili, perché probabilmente noi disprezzeremmo noi stessi, se li conoscessimo». (192) E Herder aggiunge questa sentenza-istruzione che svela, come tante altre, il carattere che si può definire «illuminista occulto» del suo sogno: «L'uomo,

---

(190) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Zanichelli, Bologna 1971, p. 204.
(191) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, p. 211.

dunque, non deve guardare nel suo stato futuro, ma soltanto credervi». (192) Utilizzare di tanto in tanto o anche spesso il nome di Dio e le parole «nobile», «bellezza», «bontà» e altre simili non può dissimulare l'assenza di un reale riferimento del pensiero e del cuore a Dio Creatore e Salvatore; né ripetendo di tanto in tanto le parole:«***» («eschaton»), «fini ultimi» e' «scopo ultimo» si può dissimulare il rigetto, talvolta veemente e ostile, della promessa di resurrezione e di vita eterna.
Talvolta Herder stesso ha senza dubbio sentito quanto questo metodo d'informazione e di formazione dei criteri, e di ricerca di leggi universali immutabili, fosse in fondo una costruzione utopica. Nonostante i dettagli e i numerosi riferimenti a fatti e a realtà storiche, nonostante la ricchezza delle immagini e degli arbitrari accostamenti di fatti, Herder ha talvolta scorto con grande chiarezza la fragilità e l'imperfezione del metodo storico della conoscenza: «Niuno al mondo più di me sente la debolezza delle caratterizzazioni generali. Andiamo dipingendo interi popoli, età e terre: e chi è stato dipinto così? Abbracciamo genti e tempi susseguentisi l'un l'altro, in un eterno avvicendarsi, come le onde del mare: e chi è stato dipinto così, a chi si applica la nostra parola, la nostra descrizione? Finiamo per comprenderli tutti in un nulla, in una parola generica, che suscita in ciascuno pensieri e sentimenti diversi personali». (193) Tuttavia, nonostante questi sprazzi di discernimento, tutta la sua opera è piena di affreschi su assiomi storici spesso contraddittori, interpretati non sempre sulle stesse basi, ricchissime in fantasia e in varietà di culture; le sue descrizioni e le sue raccolte di masse di fatti si alternano sia con perseveranti sforzi per classificare e interpretare razionalmente, sia con ammissioni tolleranti e pertinenti sull'incompletezza del metodo e dei mezzi per edificare una vera conoscenza del mistero della Storia. Il che è ancor più visibile dal momento che Herder termina questo primo saggio di filosofia della storia, citando, in greco, le parole di San Paolo nell'Epistola ai Corinzi: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. Ora rimangono dunque queste tre cose: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità». (194)

---

(192) JOHANN-GOTIFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, p. 156.
(193) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, p. 30.
(194) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, p. 125: San Paolo, 1Cor 12, 12-13.

Il giovane chiederà: quando finisce per Herder la visione in uno specchio, per enigma? Quando e dove comincia la visione faccia a faccia? Chi dovremo vedere faccia a faccia? E quando conoscerò perfettamente come anch'io sono conosciuto? Qual è il contenuto di questa parola «ora», quando l'Apostolo dice «*ora* rimangono la fede, la speranza e la carità»? Chi è in verità Colui in nome del quale parla San Paolo? Lo storicismo, né quello di Vico, né di Kant, né di Herder, né di Dilthey, né quello di molti filosofi e teologi attuali, nessuno storicismo può rispondere alla profondità maestosa, intima e al tempo stesso universale, e all'amore infinito dell'insegnamento del Buon Pastore sulla pecora ritrovata.
Per capire l'importanza della mentalità storici sta nella formazione delle correnti della teologia attuale, è molto utile conoscere la posizione dottrinale e spirituale di Herder, in quanto «il teologo tra i classici della letteratura tedesca», davanti a Cristo, ed anche davanti alla Chiesa e alla nozione della Chiesa in genere.
La nascita del cristianesimo è vista e descritta da Herder con gli stessi criteri con i quali ha voluto abbracciare e spiegare tutte le civiltà. Gesù Cristo, l'uomo idealista puro, portatore di una civiltà interiore, è morto come Socrate per fedeltà al suo ideale.
Il sentimento di Herder di fronte alluminoso mistero di Cristo è nettamente naturalista e rimane nel contempo confuso; confuso perché così è stato per tutti coloro, di origine cristiana o non-cristiana, che non hanno voluto rifiutare totalmente l'avvento di Cristo nel mondo; è anche il caso di tutti gli occultisti e di tutte le sette che accettano Gesù come un grande maestro o un grande iniziato. In tutte queste persone c'è una caratteristica confusione quando parlano di Cristo. Secondo Herder, quel che Gesù ha attestato nella sua vita e confermato con la sua morte è l'Umanità.
Concludendo l'introduzione al suo diciassettesimo libro delle "Idee per la filosofia della storia", Herder s'indirizza direttamente al Cristo e venera la sua «nobile figura»; Gli dichiara che mai nella storia troviamo una rivoluzione che sia stata «provocata così tacitamente in breve tempo», come quella che si è comunicata «ai popoli sotto il nome della Tua religione». E dopo chiaramente dice che Cristo ha trasmesso in prevalenza, a parte il suo disegno vivente per il bene dell'uomo, una religione che crede nella sua persona: «... *una religione che crede in Te*, una adorazione sconsiderata della Tua persona e della Tua croce. Il Tuo spirito lucido ha previsto tutto ciò e sarebbe una profanazione del Tuo nome, se si osasse nominarlo a proposito di ogni torbido rivolo che defluisce dalla Tua fonte. Per quanto è possibile non vogliamo nominarlo; di fronte all'intera storia che discende da Te, stia solitaria la Tua silenziosa figura». (195)
Per Herder, Cristo ha predicato un cristianesimo che « doveva essere una comunità priva di capi e di maestri ». (196) La formazione della Chiesa, organizzata nel mondo, delle famiglie religiose, delle anime consacrate, tutto era deviazione o abuso o superstizione, o sviluppo di buone volontà sotto la

protezione di abili e accorti capi. E così si è diffuso il cristianesimo, combinandosi con tutte le correnti filosofiche imperanti in ogni luogo. (197)
Herder parla di una setta di persone pure e sante, il cui capo, che non nomina, era in Bulgaria (198), come rappresentante il segno della povertà e della semplicità in opposizione all'amore per le ricchezze ed il potere dei capi della Chiesa cattolica. I membri di questa setta dispersi per il mondo avrebbero lottato contro tutti gli abusi e le superstizioni magiche della Chiesa istituzionale. È in seguito a questi sforzi degli eroi della «vera eredità di Cristo», come i manichei, la setta dei Bulgari, i catari, i patarini, la setta di Enrico e Pietro de Bruis e i loro adepti, i valdesi, Wickliff, Huss, ed è in seguito agli sforzi di questi eroi che, sempre stando ad Herder, è stata possibile la Riforma. (199)
E se si volesse completare l'immagine che s'impone dall'atteggiamento di Herder davanti a Cristo e davanti alla Chiesa, basterebbe spigolare qua e là alcuni esempi in mezzo alle numerosissime asserzioni concernenti la nozione e la vita sacramentale della Chiesa:
- «Il cristianesimo aveva soltanto due sacramenti, ai quali però furono presto aggiunti e sovrapposti usi e riti dalle origini più diverse, e malauguratamente ciò accadde in un tempo di generale decadenza del gusto».(200)
- «In particolare quella setta respinse gli usi e le credenze superstiziose, di cui negava l'immorale forza magica, e al loro posto riconosceva soltanto una semplice benedizione con l'imposizione delle mani, e una lega dei membri, sotto il loro presule, il prefetto. La trasformazione del pane, la croce, la messa, il purgatorio, l'intercessione dei santi, i privilegi propri del clericato romano erano per loro istituzioni umane e fantasie». (201) Tale è la visione di Herder su tutto quel che concerne la fondazione della Chiesa e l'opera di

---

(195) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, p. 389.
(196) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, p. 390.
(197) Cfr. JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, pp. 389-415.
(198) Si tratta del pope Bogomil, fondatore dei Bogomili in Bulgaria al X secolo. Il bogomilismo è una setta implicata con l'origine del catarismo. Cfr. Vacant, *Dictionnaire de Théologie catholique*, articolo "Bogomiles".
(199) Cfr. JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, pp. 414-415.
(200) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, p. 390.
(201) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, p. 415.

Cristo per mezzo di essa nella Creazione. Basta leggere le sue asserzioni in altri campi, come quello della «genetica nella storia», e anche le sue le asserzioni riguardanti la correlazione dei fatti e dei dati della fisiologia del suo tempo, per comprendere in primo luogo la volontà di racchiudere tutte cause della creazione e della generazione delle specie, e della specie dell'uomo in particolare, nella ristretta natura dei fenomeni osservabili; in secondo luogo l'incoerenza di queste stesse osservazioni e conclusioni da un capitolo all'altro; e in terzo luogo l'implicita ammissione, e talvolta esplicita, dell'assenza di ogni riferimento centrale e universale, per le sue peregrinazioni attraverso la storia dei fatti, delle culture e delle dottrine.
Per quanto riguarda questa spiegazione della fondazione e dell'estensione della Chiesa, il meno che anche un ateo convinto potrebbe dire, sarebbe che essa è superficiale, tendenziosa e passionale. È più serio quando parla delle origini del politeismo e del paganesimo, più serio e più amichevole. Tutti i sacrifici, tutto l'ammirabile messaggio e la semente di dolcezza, d'amore che si sacrifica, di eterna speranza che ha riversato nei popoli l'interminabile stirpe dei martiri, dei santi e dei servi e delle serve di Dio, indipendentemente da tutto quel che concerne la Rivelazione dell'Uomo-Dio per la conoscenza in sé, Herder ha sepolto tutto sotto le lacune degli uomini che hanno popolato e popolano la Chiesa di Cristo.
Quel che stupisce però, ed è contemporaneamente rivelatore delle conseguenze: della mentalità e della sensibilità storiciste, è che oggi si ritrova lo stesso accento, lo stesso modo arbitrario e la stessa facilità nel radiare i fatti capitali ed essenziali, dell'avvento di Cristo e della fondazione della Chiesa, nell'esposizione e nell'argomentazione dei teologi del XX secolo; e questo in nome di una ecclesiologia «più pura», «più umana», «più apostolica», «più cristica» come per esempio negli scritti di Hans Kung, riguardanti la Chiesa e la persona del Cristo. (202) Ma ci troviamo di nuovo nel tempo del Getsemani.
Herder dice che ogni essere animato e inanimato è soggetto alle leggi del cambiamento. Dice nettamente che il ritmo è implacabile, dal male al meglio e dal meglio al peggio; e tale è «il ciclo di tutte le cose» (203). Qual è però il valore della salvezza e dell'eterna liberazione di questi «cicli» di Herder o dei corsi e ricorsi del Vico, per ogni uomo dell'incalcolabile sfilata che costituisce il mutevole aspetto esterno della storia? Quale può essere il rapporto di questi «cicli» insensibili e meccanici con la profonda aspirazione

---

(202) Cfr. oltre p. 28l.
(203) JOHANN-GOTTFRIED HERDER, "*Fragmente*" 1,152, riportato da VALERIO VERRA, Introduzione a: *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, p. 8.

a compiersi dell'uomo «ogni volta unico» e la sua liberazione dalla morte nel tempo storico?
In ogni modo, nell'immagine generale del mondo, di Cristo e della Chiesa offerta da Herder, c'è sempre un linguaggio che crea una prima immagine di due realtà, di due ordini situantisi come «inferiore» o «superiore», che s'incontrano e si risolvono sempre all'interno della storia e della natura fisica; è più o meno la percezione di tutti gli idealisti e di tutti gli storicisti. Questa immagine è contraria ad un'altra immagine, quella di due ordini, l'uno dei quali trascende i fatti e il tempo dell'altro: l'ordine extra-storico eterno che spiega e ordina nella coscienza dell'uomo la storia, perché la trascende.
Tutte le sottigliezze di linguaggio e ogni accumulo di erudizione non possono colmare l'assenza del reale spiraglio verso l'eternità, al quale anela ogni uomo innamorato di verità assoluta e di amore assoluto. Attraverso questo spiraglio l'uomo ogni volta unico, ed ogni volta unito a tutti gli uomini, essi stessi unici, può essere giustificato, redento e liberato.
Se s'insiste su tale o talaltro aspetto del pensiero di tale o talaltro scrittore che ha fatto della storia il centro della sua informazione, speculazione e meditazione, è perché - si deve più volte ripeterlo - la mentalità e l'orientamento storicisti nella filosofia si sono riversati nella cristianità ed hanno così trasformato e deformato i criteri e le aspirazioni di molti tra coloro che sono portatori attivi di certune tendenze di disgregazione della Chiesa di Cristo nella teologia attuale.
Tre sono i riferimenti, i misteri davanti ai quali si trova l'uomo: Dio è l'origine di ogni cosa e dunque dell'uomo; l'uomo tra la sua nascita e la sua morte ed anche la sua origine, ossia Dio; la vita eterna, dunque Dio e l'uomo. Da quando esiste la testimonianza del pensiero umano, si ripete senza fine, attraverso tutta la storia, e in particolare attraverso la storia del pensiero, un duplice movimento. Da un lato, uno sforzo personale intimo, e dunque anche moltiplicato e quindi generale, per penetrare il segreto dell'universo e della storia, del mondo e della vita dell'uomo, sforzo che fissa sempre più la conoscenza e la vita dell'uomo su una coscienza autonoma; e dall'altro lato, uno sforzo cosciente o semicosciente per mettersi, per quanto è possibile, a disposizione del Creatore, e recepire, con pazienza e umiltà, la verità che questo Creatore, inaccessibile e sempre presente ed infinitamente buono, rivela all'uomo «ogni volta unico» la cui effimera vita costituisce un anello della catena della storia; in tal modo ogni conoscenza e ogni vita personale è stabilita su una coscienza di diretta dipendenza dal Creatore per ogni cosa. Nel primo caso l'uomo si allontana dalla libertà; diventa sempre più schiavo del miraggio della sua autonomia. Nel secondo caso l'uomo ritrova l'origine della libertà eterna, perché ritrova la dipendenza d'amore dalla verità eterna del Creatore.
Il pensiero e la mentalità storicista non possono che orientarsi più o meno direttamente e più o meno intensamente, ma ineluttabilmente, verso il

miraggio di una giustificazione e di una salvezza tramite l'attività storica e l'autonomia dell'uomo nella storia. E quel che è ancora ineluttabile è che tale orientamento, ammesso o non ammesso, si preclude all'essenza e al mistero reale della Rivelazione.
Quando oggi si parla di Rivelazione a proposito di qualsivoglia argomento preciso, s'incontra spesso una reticenza, seppure talvolta nascosta. È uno dei segni della grande differenziazione operata in molti uomini dalla mentalità e dalla sensibilità storiciste sui dati della fede. Certo, i veri discepoli di Cristo, sin dall'inizio, hanno avuto ed hanno sempre presente davanti a loro un duplice combattimento: sia di fronte a coloro che rifiutano semplicemente ogni nozione di Rivelazione, sia di fronte a coloro che spessissimo inconsciamente o semi-coscientemente, alterano l'essenza, i fatti e il messaggio della Rivelazione.
A proposito dell'alterazione della Rivelazione, è bene precisare che non si tratta di dispute su argomenti sui quali la Chiesa non si è pronunciata, né di speculazioni forse troppo sottili, che tolgono al pensiero la sicurezza e l'agio di muoversi nei limiti delle formulazioni dogmatiche. Non si tratta di uno «stiracchiare» troppo esteso o di una «aerazione» troppo intensa di concetti e di proposizioni della fede. Come si mostrerà in modo più esplicito in seguito, si tratta di un'alterazione dovuta ad uno slittamento naturalista nel campo della volontà, di un'alterazione del mistero centrale, della realtà fondamentale, sulla quale la teologia cristiana ha potuto radicarsi e crescere come una manifestazione d'amore di Dio e di conoscenza della verità.

CARATTERISTICHE DELLA MENTALITÀ STORICISTA

Come abbiamo già detto - ed è bene ripeterlo - non si tratta certo di uno sforzo per tracciare qui una storia della filosofia della storia, e neanche un abbozzo; d'altronde, un tale sforzo, da parte di chiunque, sarebbe ormai inutile per molte ragioni. Infatti, non sarebbe in alcun modo di aiuto a nessuno. Ma il nostro giovane può esaminare, forse con qualche profitto, l'opera di tale o talaltra persona, più o meno nota, nel mondo della filosofia e della teologia. Potrebbe infatti reperire qua e là il filo conduttore della mentalità, da noi denominata storicista che, malgrado le differenze nelle formule dottrinali ed anche le differenze dei caratteri. delle persone, rivelerebbe alcune comuni caratteristiche fondamentali.
Una tra le più sottili e nel contempo rivelatrici caratteristiche di questa mentalità storicista e della sua quasi universale ripercussione, è l'attitudine di pensiero nei confronti della realtà di Dio: lo sforzo da parte di numerosi autori, per raggirare la difficoltà che per loro è rappresentata dal nome e dall'intima percezione di Dio. Questo sforzo, più o meno sottile e insinuante, ma sempre tenace, caratterizza l'opera di molti noti ed anche celebri autori.

Tutto un vocabolario, tutta una fraseologia talvolta molto fluidi e troppo incerti, sono stati ideati, evitando così, inconsciamente o no, di pronunciarsi con cristallina chiarezza sulla realtà e sulla Persona di Dio; realtà inafferrabile, ma mai vaga e incerta, giacché Dio è, e non è una concettuale probabilità idealista. In tal modo, è stato tessuto tutto un linguaggio per parlare di Dio, della fede e della speranza, da un punto di vista di una falsa e neutra oggettività, senza necessariamente credere in Dio, né aver la fede e la speranza.
Si può vedere, come al tempo di Herder, per esempio, e dopo, tutta una pleiade di autori abbia influenzato lo sviluppo delle correnti filosofiche e teologiche, e come in loro si manifesti chiaramente questo «gioco» più o meno cosciente che ha luogo nell'intimità pensante dell'uomo.
E c'è una seconda caratteristica altrettanto sottile e rivelatrice della medesima mentalità storicista. Di fronte ai valori che le correnti e la vastità delle manifestazioni della mentalità storicista hanno col tempo imposto all'opinione pubblica, diviene quasi sconveniente evidenziare le incongruenze, le contraddizioni, le ambivalenze di certuni giochi di linguaggio che valicano i secoli.
Occorre avere la spensieratezza e l'innocenza dei bambini per affrontare, non certo un qualche «buon senso» universale, ma alcuni tabù universali che si forgiano col tempo tramite la ripetizione di slogans, che ingenerano artificiali venerazioni o artificiali repulsioni; in modo che, se da un lato, spesso quasi nessuno osa mostrare il pensiero decisamente anticristiano e la nefasta influenza di taluni autori per la percezione della Verità e per la reale speranza, dall'altro accade che neanche si osa pronunciare il nome di taluni autori per tema di affrontare slogans dottrinali, che si moltiplicano senza interruzione negli ambiti dell'umanità trascinata dalla corrente del tempo.
Queste due caratteristiche, di cui abbiamo appena parlato, costituiscono un gravissimo fenomeno, ben più importante di quel che si possa pensare in un primo momento, perché lo spirito che tale fenomeno manifesta, si è infiltrato in tutti gli ambienti e ha «impregnato» l'opera di molti autori e di molti di quegli storici della filosofia e della teologia, che hanno modellato e modellano l'intellighenzia nella cristianità. Allora è utilissimo cercare, con alcuni esempi, presi senza una particolare scelta tra tanti autori, di illustrare questo fenomeno molteplice e contemporaneamente unico, manifestato dalle due caratteristiche.

L'idea del progresso

Jacques Chevalier (204) è un professore di filosofia e un autore decisamente cristiano. Nella sua "Histoire de la pensée" (Storia del pensiero), opera considerata ora come classica, scrive per il tempo dell'illuminismo,dell'Enciclopedia, sulle idee «di progresso, di scienza e di umanità» e sul «loro posto nel pensiero moderno».(205).

Con tutta la stima e tutto il rispetto dovuto all'autore della "Histoire de la pensée" e nella più chiara carità, si deve ammettere che in queste pagine, in un ammasso mutevole di formule frammiste, Jacques Chevalier trasmette, accanto ad affermazioni positive, una continua incertezza nei suoi riferimenti e nel suo discernimento riguardo ai fattori storici e ai principi fondamentali. Ogni lettore di fronte a questo relativizzare che precede e segue quasi tutte le affermazioni positive, a proposito di Dio, della natura, dell'uomo e dei fini ultimi, ogni lettore in buona fede non può non essere colpito da questo oscillare tra l'affermazione positiva da un lato, e la giustificazione di almeno una parte del contrario dall'altro.
Jacques Chevalier, a riguardo delle «idee di progresso, di scienza e di umanità e del loro posto nel pensiero moderno», così scrive:
«Questa idea che era destinata ad una singolare fortuna, è l'idea di *progresso*: di un progresso la cui sorgente, il cui termine o fine, è l'uomo, o se si vuole l'umanità; ma l'uomo ridotto alla tecnica, e il progresso identificato al progresso materiale derivante dalla scienza.
«Gli uomini oggi, stando alla comune mentalità, tendono a farsene (dell'idea del progresso) un idolo. Quel che è nuovo in essi, non è l'idea di un progresso indefinito dell'uomo nel suo destino terreno, ma è, oltre all'estensione senza limiti che gli hanno attribuito, una certa concezione che vi hanno incorporato, o più esattamente, che vi hanno sostituito, che hanno diffuso poi nella massa sotto il nome e la figura di Umanità, ma di un'umanità la cui essenza e il cui progresso si sono fermati precisamente al suo destino terreno: in modo che la città degli uomini sostituisce la Città di Dio, e che lo Spirito di Dio cede il posto allo Spirito della Terra». (206)
La prima citazione contiene una critica di una certa idea del progresso la cui «fonte» non è Dio, ma l'uomo, e il termine e il fine ancora l'uomo. «Ma» l'uomo ridotto alla tecnica, e il progresso identificato a un progresso materiale. Tutta la formula implica che, se l'uomo non è ridotto alla tecnica, e se il progresso non è materiale, ma intellettuale o estetico, l'idea del progresso la cui fonte e il cui fine è sempre l'uomo, sia in armonia con il mistero dell'Incarnazione di Cristo e della Redenzione.
Ci si può chiedere: questa armonia è concepibile, nonostante il fatto che la sorgente del progresso sia sempre l'uomo?

---

(204) JACQUES CHEVALIER (1882-1962), filosofo francese, considerato da molti come discepolo di Bergson.
(205) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, Paris 1961, t. III, pp. 448-470.
(206) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, pp. 462-463.

Nella seconda citazione, emerge con molta buona volontà da parte del lettore, che c'è un progresso per mezzo del quale l'umanità dovrà un giorno superare il destino terreno. Emerge da questa citazione, nel contesto dell'assieme di queste pagine, che questa idea è l'idea cristiana circa l'essenza dell'umanità e del progresso. Il «nuovo», apportato dunque dagli uomini moderni di allora, sarebbe di «fermare» l'idea del progresso al destino terreno.
Quale luce può apportare, dopo tali proposizioni sul destino dell'uomo, la dichiarazione che «la città degli uomini sostituisce la Città di Dio - lo Spirito di Dio cede il posto allo Spirito della Terra»? Nessuna luce, perché i testi che seguono, presentano per quanto strano possa sembrare in un autore cristiano, come non del tutto negativo il fatto che lo Spirito di Dio ceda il posto allo Spirito della Terra.
A proposito di questa idea, il testo continua immediatamente così: «Idea che ha i suoi limiti, ma che ha anche la sua grandezza e che risponde a esigenze o a necessità nuove, idea la cui concezione cristiana del progresso umano non potrà non tener conto». (207)
È chiaro che, secondo Chevalier, la concezione cristiana del progresso dovrebbe arricchirsi di una nuova nozione, con quella: «Lo Spirito di Dio cede il posto allo Spirito della Terra», almeno in un certo grado. E per questo arricchimento mediante l'incorporazione di questa idea nuova, l'idea - ripetiamolo - dello Spirito di Dio che cede il posto allo Spirito della Terra, si avvalora a titolo di riferimento, della visione che Teilhard de Chardin (208) espone nel suo "Fenomeno umano".
«Alla fine del diciottesimo secolo, il colpo di barra era decisamente dato in Occidente. E d'allora, nonostante talvolta la nostra ostinazione a ritenerci gli stessi, siamo entrati in un nuovo mondo. - 'Abbiamo soltanto da poco lasciato gli ultimi ormeggi, che ci trattenevano ancora al Neolitico'. Formula paradossale, ma luminosa. - Come la nostra intelligenza non potrebbe sfuggire alle prospettive intraviste nello Spazio - Tempo, così le nostre labbra non potrebbero dimenticare, per averlo una volta gustato, il sapore di un Progresso universale e duraturo». (209)
E Chevalier si riferisce anche a questo testo che costituisce il fondamento

---

(207) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, pp. 463-464.
(208) PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, S.J. (1881-1955), sacerdote, paleontologo, scrittore, ispiratore e animatore di un movimento nella Chiesa sulla base di una specifica visione evoluzionista.
(209) TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, éd. du Seuil, Paris 1955, pp. 236, 237, 257.

della carta della personificazione dello storicismo, il miraggio di annunci generosi che trascina verso la Morte totale: «Umanità. Tale è la prima figura sotto la quale, all'istante stesso in cui l'uomo moderno si svegliava all' idea del Progresso, egli doveva cercare di conciliare, con le prospettive della morte individuale inevitabile, le speranze di avvenire illimitato delle quali non poteva più fare a meno. Umanità: entità all'inizio vaga, sperimentata più che ragionata, dove un oscuro senso di permanente crescita si alleava con una necessità di universale fratellanza. Umanità: oggetto di una fede spesso ingenua, ma la cui magia, più forte di ogni vicissitudine e di ogni critica, conti-nua ad agire con la medesima forza di seduzione sia sull'anima delle masse attuali come sui cervelli del’"intellighenzia". Che si partecipi al suo culto, o che lo si ridicolizzi, chi può ancor oggi sfuggire all'assillo, o anche all'invasamento dell'idea di Umanità?» (210)
Chevalier si sforza, nel corso della sua opera, e più particolarmente a proposito di certi periodi e di certe correnti, con affermazioni talvolta giustissime, talvolta molto ambigue, e talvolta contrarie alle prime, si sforza con riferimenti spesso «scompaginati» e contraddittori, di collegare la sua idea del Progresso alla tradizione cristiana e alla dottrina della Chiesa.
Quale in fondo, tra le molteplici formulazioni, la nozione del progresso in Chevalier? C'è l'idea di un concatenamento dei fatti e delle idee nella storia, che evolve e che compie un destino terreno dell'Umanità, «il cui polo è l'Infinito». Le prospettive dell'Umanità in questa corsa devono contenere «una fede nell'aldilà». Alla fine di questo progresso umano nel corso dello sviluppo storico, c'è l'accesso a un destino non soltanto terreno.
E poi c'è questa accezione peculiare molto significativa per quel che concerne l'essenza, le leggi e l'orientamento di questo progresso: «l'umanità è in cammino verso la giustizia e l'amore»; e attraverso il suo «peregrinare nel tempo», aspetta - è l'umanità ad aspettare - la «stabilità dell'eterno soggiorno». Il termine di questa «grandiosa visione della storia umana» è la gloria. E questa accezione, l'attribuisce a Sant'Agostino e a tutti i dottori e autori cristiani ed anche a tutti gli umanisti deisti e persino atei. Cita anche specificamente gli autori dei Misteri, tutti coloro che si sono occupati di somme teologiche, gli eruditi del Medioevo, Bossuet e Pascal; e cita ancora Herder, Kant, Hegel, Cournot ed anche Condorcet e Auguste Comte. (211)

---

(210) TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, p. 272.
(211) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Flammarion, Paris 1956, t. II, p. 115. - ANTOINE COURNOT (1801-1877), matematico, economista e filosofo francese.
- ANTOINE DE CONDORCET (1743-1794), matematico, filosofo del gruppo degli «Enciclopedisti» e membro della Convenzione.

A darci il filo di Arianna di questo orientamento, non soltanto certo di Chevalier, ma di tutti coloro che sono stati sedotti da questo linguaggio e da questa visione di un sovrano progresso, è il fatto che cita come il profeta della vera struttura della storia, Giambattista Vico. (212)
Prima di continuare la nostra meditazione sui rapporti che Chevalier vuole stabilire tra la «Città di Dio» di Sant'Agostino e «l'Umanità» di Teilhard de Chardin, è santamente utile mettere in evidenza un fatto apparentemente molto secondario, ma molto rivelatore sotto tanti punti di vista: Chevalier, tra differenti affermazioni in favore del soprannaturale e rimostranze a causa del materialismo di certi autori, si riferisce per avvalorare la sua idea del progresso e del pregio che ha per l'umanità lo sviluppo continuo della scienza, ad un testo di Blaise Pascal (213); si riferisce alla "Prefazione sul Trattato del Vuoto". (214)
Si rimane molto stupiti nel vedere un filosofo-storico presentare come appoggio alla propria idea del progresso, il testo di un uomo scritto nel 1647, cioè alcuni anni prima della sua conversione avvenuta nel 1654. Chevalier conosceva bene l'opera e il pensiero di Pascal, perché ne ha pubblicato le Opere complete. D'altronde Pascal stesso non ha mai pubblicato questo testo che è stato edito dopo la sua morte, dagli intimi, con una prefazione molto significativa per il reale pensiero di Pascal convertito: «Infatti benché fosse tanto capace, quanto lo si possa essere, nel penetrare i segreti della natura, e che vi avesse ammirabili aperture, aveva tuttavia, da più di dieci anni prima della morte, talmente conosciuto la vanità e il nulla di tutte queste specie di conoscenze e ne aveva concepito un tale disgusto che sopportava a mala pena che persone di mente ci si occupassero e ne parlassero seriamente». (215)
Questo riferimento di Chevalier a Pascal non è del tutto giustificato, perché il pensiero di Pascal e la sua sensibilità dopo la conversione sono opposte sia alla nozione come alla visione del progresso nella storia, quali Chevalier le presenta nelle sue esposizioni. Blaise Pascal, indipendentemente da ogni pensiero che ciascuno potrebbe fare a proposito delle "Provinciales" e della

---

(212) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, pp. 471-472. Si veda sopra pp. 145-173.
(213) BLAISE PASCAL (1623-1662), matematico e geniale fisico francese che, convertito alla Chiesa cattolica, cambiò radicalmente orientamento intellettuale e spirituale, totalmente preso dal Mistero della Persona e della missione di Cristo.
(214) BLAISE PASCAL, Préface sur le Traité du Vide, in Oeuvres complètes, éd. du Seuil, Paris 1963, pp. 231-232.
(215) BLAISE PASCAL, Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse del'air, in Oeuvres complètes, p. 233.

sua posizione nei confronti di Port-Royal (216), ha manifestato, in parecchi modi, la sua intima convinzione nella missione del Cristo, nel valore del sapere umano, nella via della salvezza. Tale convinzione non permette alcun riferimento alla sua persona e al suo reale pensiero per sostenere un'idea di progresso storico dal valore escatologico, secondo l'accezione di Jacques Chevalier e di Teilhard de Chardin. Cioè non si ha il diritto di riferirsi a Pascal per sostenere l'idea di un progresso che si realizzerebbe con lo sviluppo del sapere, con l'evoluzione della scienza, con l'organizzazione sociale in un «avvenire storico».

Qualunque testo di Pascal, dopo la sua conversione, non lascia alcun dubbio sul suo vero pensiero, sulle sue vere convinzioni e sulla sua visione del mondo, della Chiesa e della salvezza, in rapporto all'evoluzione del mondo e del sapere. Ecco alcuni estratti spigolati senza speciale sforzo: «Anno di grazia 1654. - Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace. Dio di Gesù Cristo. Deum meum et Deum vestrum. Il tuo Dio sarà il mio Dio. Oblio del mondo e di tutto fuorché di Dio. Egli non si trova che per le vie insegnate nel Vangelo». (217)

«Il mondo giudica bene le cose, perché si trova in un'ignoranza naturale che è la vera condizione dell'uomo. Le scienze hanno due estremità che si toccano. La prima è la pura ignoranza naturale in cui si trovano tutti gli uomini col nascere. L'altra estremità è quella a cui pervengono le grandi anime, le quali, dopo d'aver conosciuto tutto quello che gli uomini possono conoscere, s'accorgono di non saper nulla e si ritrovano in quella stessa ignoranza dotta, che conosce se stessa». (218)

«Ridersela della filosofia significa filosofare per davvero. - Non stimiamo che tutta la filosofia valga un'ora di fatica». (219)

«Felici coloro che piangono, non già vedendo trascorrere tutte le cose periture che i torrenti trascinano, ma nel ricordo della loro cara patria, la celeste Gerusalemme, di cui si ricordano continuamente nel loro lungo esilio! I fiumi di Babilonia scorrono, precipitando e trascinando. O santa Sion, dove tutto è stabile e nulla cade!». (220)

«Che cosa dunque ci gridano questa avidità e questa impotenza se non che

---

(216) BLAISE PASCAL, *Les Provinciales* (Varie lettere concernenti la crisi giansenista che ha messo il monastero di Port-Royal in contrasto con la Gerarchia), *Oeuvres complètes*, p. 371.

(217) BLAISE PASCAL, *Memoriale*, in "*Pensieri*", ed. Paoline, Roma 1979, p. 126.

(218) BLAISE PASCAL, *Pensieri*, edizione Brunschvicg, n. 327.

(219) BLAISE PASCAL, *Pensieri*, edizione Brunschvicg, n. 4 e n. 79.

(220) BLAISE PASCAL, *Pensieri*, edizione Brunschvicg, n. 458 e n. 459.

un tempo c'è stata nell'uomo una vera felicità di cui adesso non gli restano che il segno e la traccia di un vuoto che egli inutilmente cerca di colmare con tutto quello che lo circonda, chiedendo alle cose assenti il soccorso che non ha dalle presenti, ma che tutte quante sono incapaci di dargli, perché l'abisso infinito non può essere colmato se non da un oggetto infinito e immutabile, vale a dire da Dio stesso?» (221)
«Infatti per parlarvi francamente della geometria, la reputo il più alto esercizio della mente, ma nello stesso tempo la considero tanto inutile dal fare poca differenza tra un uomo che non è che un geometra e un abile artigiano. - Non farei due passi per la geometria». (222)
«Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo; non bisogna dormire durante questo tempo». (223)
Per capire la sottile ma profonda differenziazione che subiscono il pensiero e la speranza cristiana, sotto la spinta nascosta o visibile della mentalità storicista, basterebbe notare con quale leggerezza un uomo così laborioso e colto come Chevalier prenda, come punto di appoggio per il suo concetto di progresso, espressioni dalla "Lettera agli Ebrei" a proposito di Gesù Cristo; e dice espressamente: «La maggioranza dei pensatori cristiani, a partire da Sant'Agostino, l'avevano proclamato con forza, non facendo così che esplicitare il carattere profondo del cristianesimo, *che non è un mito* atemporale sito nel ciclo di un grande anno a ricorsi periodici, ma un evento, un avvenimento e un progresso, *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*» (Gesù Cristo è lo stesso, ieri, oggi, e sempre) (Ebrei XIII, 8). (224)
Con tristezza si deve ammettere che è inspiegabile come ci si possa servire di un'affermazione sulla perennità e sull'immutabilità di Cristo per illustrare una dottrina del progresso secondo la nozione di Chevalier - Teilhard de Chardin. Come spiegare questo, visto che persino il contesto di questa affermazione, è un'esortazione rivolta dall'autore sacro ai fedeli affinché siano coraggiosi e fedeli alla dottrina ricevuta dalla parola e dall'esempio di vita dei loro maestri? «Perché - continua il testo sacro - non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (Ebrei XIII, 14).
C'è urta concezione realmente cristiana del progresso? Certo ce n'è una. Infatti esiste, per ogni cosa e per ogni termine positivo o negativo, una con-

---

(221) BLAISE PASCAL, *Pensieri*, edizione Brunschvicg, n. 425.
(222) BLAISE PASCAL, *Lettre au grand mathématicien Fermat*, in *Oeuvres complètes*, p. 282.
(223) BLAISE PASCAL, *Pensieri*, edizione Brunschvicg, n. 553.
(224) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 463.

concezione giusta, precisa e al contempo sfumata, secondo l'azione e il messaggio di Cristo al mondo. Di fronte, però, a tutte queste considerazioni a proposito del Progresso storico, il nostro giovane certo si chiederà: Quale luce da tutto questo? Dove si situa questa Città di Dio? E dove si trova la città nella quale lo Spirito di Dio deve, per necessità storica positiva, lasciare il posto allo Spirito della Terra? Quali sono i cittadini di questa Città di Dio? Sono tutti i morti salvati, al di là del corso degli eventi nel tempo, o forse sono tutti gli uomini di un lontano Eldorado, di un «escaton» del movimento storico?

Quale la sorte di tutti gli uomini che sono vissuti, che saranno vissuti e saranno morti fino al tempo dell'Eldorado? Dove si situa il compimento finale del progresso? Qual è il senso della resurrezione di Cristo, senza la quale, come dice San Paolo, vana è la nostra fede (1Cor. 15, 17)? Come armonizzare i tanti numerosi testi della "Città di Dio" di Sant'Agostino, che presentano i cittadini di questa Città come perforando nel loro tempo «il tetto della Storia», con la nozione di una Perfezione che sarà realizzata al termine del movimento storico?

Qual è il senso della salvezza in seno al progresso indefinito? Quando passa l'uomo dalla Storia nel Regno? Dove «l'intera storia» passa dal tempo all'eternità? Dove ha luogo questa differenziazione del cittadino della città terrena, affinché divenga cittadino della Città celeste?

C'è una reale risposta, risposta di luce a tutto questo, a tutte queste domande e ad una moltitudine di altre che il nostro giovane si pone senza dubbio o potrebbe porsi? Sì, ce n'è una. Ma perché si abbia risposta senza ambiguità, e senza grettezza, né aridità, né ardori e freddi infernali, ma con freschezza e ardore eterni, risposta dall'incognito benefico e di santa certezza, risposta veramente teologica di verità e di speranza, occorre capovolgere in se stessi tutta l'eredità storicista.

La mistificazione kantiana

Le due caratteristiche delle quali abbiamo appena parlato (225), cioè da un lato la sofisticata venerazione che costituisce quasi un habitus universale del pensiero moderno, e dall'altro lo sforzo per evitare un reale e diretto riferimento all'Essere di Dio, hanno provocato viepiù una mancanza di vera oggettività e di coerenza intellettuale e spirituale. Questa forma di pensiero si è estesa come una gigantesca macchia di olio, provocando così un sottile e generale relativismo in un considerevole numero di opere e di movimenti.

---

(225) Si veda pp. 191-193, *Caratteristiche della mentalità storicista.*

L'uomo si è abituato a vivere in questo clima intellettuale dei tempi detti moderni, senza quasi accorgersi che cade spesso in contraddizioni. Talvolta, infatti, nei confronti di opere e di autori, affaccia considerazioni e giudizi che, in fondo, sono contrari alle sue convinzioni fondamentali, che sono spesso quelle veridiche e molto elevate.
Per questo si deve illustrare, per quanto è possibile, il fenomeno, che non è soltanto intellettuale, ma anche psicologico, e la cui origine, in ultima analisi, si trova nella mentalità e nella sensibilità storiciste.
Tutti sono d'accordo nel dire che Kant ha esercitato una grandissima influenza nelle sfere filosofiche e di conseguenza in quelle teologiche, dalla sua epoca fino ad oggi; questa influenza si è esercitata malgrado la comparsa di sistemi e di nuove dottrine che non si riferivano per niente al pensiero di Kant. Questo a prima vista sembra un mistero. Non è però l'immediato argomento di queste pagine. È particolarmente strano, però, come molti critici e storici della filosofia si affannino per coprire con un velo cristianizzante l'interna contraddizione della parola, il razionalismo radicale, l'agnosticismo «trascendentale» e l'antispiritualismo fondamentale di Kant.
Questo «velo cristianizzante» costituisce un fattore molto più importante di quel che non si possa supporre, per l'orientamento del pensiero teologico, tramite le università e le enciclopedie.
Come esempio dall'incontestabile evidenza di «cristianizzazione» si può prendere l'opera del R. P. Sertillanges, domenicano francese, membro dell'Istituto di Francia. Nel suo libro "Le christianisme et les philosophies" (Il cristianesimo e le filosofie) (226), Sertillanges, a proposito della libertà noumenale e del peccato originale in Kant, scrive: «Questa libertà dell'altro mondo (libertà concettuale non applicabile) non può definirsi, poiché essa è al di fuori del tempo e dello spazio mediante i quali tutto si definisce. È inafferrabile persino a colui che vi si applica, poiché nel riflettere sui propri atti, costui non può reperire se non cause vincolate anch'esse allo spazio e al tempo. Invece di reggere i fatti della nostra vita inseriti nella vita dell'universo, questa libertà extra-temporale sovrasta il nostro universo e lascia i nostri umani fatti sotto il suo duro e totale invasamento (l'invasamento dell'universo). È veramente insensato, e ci si può chiedere chi si rassegnerebbe, fosse lo stesso Kant, ad una libertà così smembrata e come assente da se stessa. Tuttavia, è bello, e tanto più bello moralmente e religiosamente, quanto più è pazzo». (227)

---

(226) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vol., Aubier, Paris 1941.
(227) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 192.

- «Non si può far a meno di prevedere che si stabilisce un vincolo tra la libertà noumentale secondo Kant e la dottrina cristiana del peccato originale». (228)
Indipendentemente dall'irrealtà, ammessa da Kant stesso e da tutti, di questa libertà noumenale, indipendentemente dall'evidente contraddizione che contiene la sopracitata citazione di Sertillanges, basta leggere una delle innumerevoli affermazioni di Kant per provare ai più ingenui, quanto la nozione di peccato originale sia aliena dal suo pensiero e dalla sua sensibilità. Nel suo libro "La religione entro i limiti della sola ragione" (il titolo è già tutta una dottrina) al capitolo "Dell'origine del male nella natura umana", Kant scrive: «Comunque possa essere l'origine del male morale nell'uomo, è certo che fra tutte le maniere di rappresentare la diffusione del male e la sua propagazione in mezzo a tutti i membri della nostra razza ed a tutte le generazioni, la più sconveniente è quella di rappresentarci il male come una cosa che ci viene per eredità dai nostri primi parenti.
« - Non bisogna cercare un'origine temporale per un'attitudine morale che deve esserci imputata; anche se tale ricerca è inevitabile. - La Scrittura può aver rappresentato in questo modo l'origine temporale del peccato, per adattarsi alla nostra debolezza.
« - La disposizione originaria dell'uomo (che nessun altro fuor di lui ha potuto corrompere, se questa corruzione deve essergli imputata) è una disposizione al bene; qui non v'è dunque alcun fondamento, per noi comprensibile, da cui, per la prima volta, il male morale possa essere venuto in noi». (229)
Mettendo da parte la fatale e continua contraddizione in tutto il libro di Kant sulla Religione, ogni uomo in buona fede non può non rimanere stupito di fronte alle affermazioni di Sertillanges. Le prestidigitazioni di parole e di formule, che si intrecciano e si annullano tra loro, non possono annullare il radicale rifiuto della nozione di peccato originale, sotto qualsiasi accezione realmente cristiana. Anche con la migliore volontà, Kant non potrebbe mai ammettere una visione veramente cristiana della realtà e della storia dell'uomo, senza uscire deliberatamente dal circolo chiuso dove, come egli stesso l'ha in mille modi determinato, l'uomo ha a che fare soltanto con le proprie rappresentazioni e dove è per sempre impossibile ogni conoscenza delle cose in se stesse.
Non è soltanto la nozione di peccato originale a non poter essere ricollegata

---

(228) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 194.
(229) IMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, ed. Laterza, Roma 1980, pp. 41, 45 e 46.

a qualche concetto o postulato di Kant. La sua concezione del mondo, quando la si svincola dall'«inestricabile groviglio» (espressione dello stesso Sertillanges) (230) delle contraddizioni interne della sua parola, è tale da non essere soltanto aliena dal mistero di Cristo, ma anche per essenza gli è ostile. Com'è possibile che tali contraddizioni siano entrate nei costumi intellettuali? Jacques Chevalier, nella sua "Histoire de la pensée", tra tante considerazioni contraddittorie, scrive che la pretesa di Kant «di escludere il soprannaturale» e di negare alla ragione ogni altro ideale, che non sia «un concetto vuoto», sfocia in una dottrina mortale: «Questa dottrina toglie sin dall'inizio all'uomo ogni mezzo per trovare nelle cose un qualcos'altro che se stesso o quel che egli stesso ha messo; dottrina per la quale tutto quel che supera la nostra natura gli è del tutto alieno e gli rimane per sempre precluso». (231)

Poi, un po' più oltre, alla fine di tutto un discorso senza via di scampo, circa la nozione di Dio in Kant, Chevalier conclude ancora con un'espressione ambigua: «Dio *non può essere ricercato se non in noi*. Nell'idea di Dio noi viviamo, agiamo e siamo. Ecco quel che confida al termine della sua vita terrena questo uomo, questo saggio». (232)

Dopo aver dichiarato che è una saggezza credere che si deve vivere nell'idea di Dio - e non in Dio - e dopo molti elogi per Kant, Chevalier aggiunge:

«Tuttavia questo Dio, secondo Kant, non può essere ricercato e non può essere trovato se non in noi. Sono proprio tali, in effetti, le *ultima verba* del filosofo in cerca di una verità che si ostina magnificamente a ricercare nel suo intimo, senza giungere a ritrovarne per ragione la fonte». (233)

E l'oscillare continua. Tuttavia l'ostinazione di Kant non è magnifica, nonostante quel che ne dica Chevalier. Si ostina infatti, in modo allucinante, a sostituire l'idea delle cose e degli esseri alle cose e agli esseri, il concetto di Dio a Dio. Kant non ha trovato la verità né per ragione né per alcuna via. Non ha trovato né la fonte della verità né quindi la stessa verità. E poi di nuovo il vicolo cieco. Chevalier aggiunge: «Per non essere giunto a discernere questo punto (che Dio è) Kant, per sfuggire allo scetticismo trascendentale e per salvaguardare i valori morali, si è rifugiato nel fideismo. - Questa credenza, però, si fonda in ultima analisi, soltanto sulle esigenze di una esperienza morale che in realtà non si fonda su niente». (234)

---

(230) R.P. A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, t. II, p. 193.
(231) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 632.
(232) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 636.
(233) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 637.
(234) JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 639.

Ma per mostrare ancor più chiaramente quale sia la nozione di Dio in Kant, nozione alla quale molti autori cercano di attribuire una qualche realtà soprannaturale, non sarebbe che fideista, basta riportare le affermazioni dello stesso Kant in alcune pagine postume, nelle quali, come diceva, aveva esposto il fondamento del suo sistema e della sua dottrina: «Il concetto di Dio - e della personalità dell'essere rappresentato da questo concetto - ha del reale. C'è un Dio presente nella ragione pratico-morale, cioè nell'idea della relazione dell'uomo al diritto e al dovere. Ma questa esistenza di Dio non è quella di un essere esterno all'uomo». (235)
È necessario commentare tali affermazioni, per mettere in evidenza quel che è evidente? Con quali raggiri linguistici è possibile estrarre da questa dichiarazione un'immagine o anche un concetto che corrispondano a una nozione di Dio e ancor più del Dio del Vangelo? Questa divinizzazione della ragione pratico-morale è la negazione di ogni realtà soprannaturale e la chiusura «volontaria» di ogni apertura al Dio eterno, al quale anela l'anima.
Un sentimento di grande desolazione nasce in ogni uomo, quando comincia ad accorgersi della vasta mistificazione che si è operata tramite giochi di linguaggio che torturano la ragione e il cuore"nel campo della filosofia e della trasmissione della dottrina. Non c'è un'altra parola che quella di «mistificazione» per esprimere questo ingarbugliamento di nozioni e di vocabolario, in modo da capovolgere le santi leggi della logica eterna e di nascondere l'orizzonte dell'unica speranza nel Cristo.
È ora evidente che la mentalità che ha portato alla «coscienza storica» di Dilthey e alla «coscienza storica» intrinseca in gran parte delle diverse specificazioni delle correnti teologiche attuali, questa mentalità storicista non è l'opera degli storici in genere. Non è il risultato della pura ricerca delle realtà del passato; è il risultato di un propendere, conscio o inconscio, all'autonomia dell'uomo, alla sua emancipazione dal vero Regno eterno; propendere che ha determinato la speculazione filosofica di molti, e quindi l'orientamento del pensiero e della coscienza teologica.
Emanuele Kant costituisce una tappa in cui si è sintetizzato tutto lo sforzo di questa emancipazione da ogni realtà soprannaturale. E il filosofismo, che ha caratterizzato l'evoluzione delle correnti teologiche, ha fatto sì che il pensiero di Kant sia presente in molti lavori riguardanti la teologia. Infatti - e questo è detto di sfuggita - la dialettica di Hegel o quella del materialismo storico, l'evoluzione di Bergson e di Teilhard de Chardin, sebbene siano considerati come sistemi «dinamici», apparentemente differenti dall'anti-sto-

---

(235) IMMANUEL KANT, Opus postumum, p. 60, citato da Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Ed. universelle, Bruxelles 1947, t. IV, p. 295.

ricismo illusorio di Kant, sono soltanto le espressioni differenziate di quel quell'ostinato sforzo di emancipazione sintetizzato e dottrinalizzato da Kant.
Ci sono affermazioni di Kant che, nonostante ogni buona volontà, non permettono di parlare del suo «cristianesimo» o anche del suo fideismo. Inoltre, mostrano come lo sforzo di questa emancipazione dall'ordine divino e dall'Essere di Dio sia intenso, tenace e privo di grazia e di amore. Ecco alcune affermazioni, tra molte altre, che esprimono il fondamento della mistificazione storicista.

Affermazione A

In essa, la persona, l'anima, così come ne parla il Vangelo, non ha posto e in essa lo scopo unico della natura non si realizza in ciascun uomo, in quanto essere singolo e ogni volta unico, ma nell'astratta e anonima nozione di specie.
Dall'"Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico": «Tesi seconda - Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo. -Se la natura ha stabilito che la vita abbia durata breve, occorre una serie indefinita di generazioni che si trasmettono l'una all'altra i loro lumi per portare i germi insiti nella nostra specie a quel grado di sviluppo che corrisponda perfettamente al suo scopo (della specie) ». (236)

Affermazione B

In essa è particolarmente esclusa la possibilità per l'uomo della terra di sperare e di realizzare, in quanto individuo ogni volta unico, la sua destinazione nella propria vita; in essa le promesse di Cristo per ogni anima giusta, buona e mite, nel suo "Discorso sulla Montagna", sono soppresse.
«Forse tra questi (supposti abitanti di altri pianeti), ogni individuo può attuare pienamente la sua destinazione nella propria vita. Ma per noi (terrestri) le cose vanno altrimenti: solo la specie può sperare questo». (237)

Affermazione C

In essa la natura, nella necessità di attuare lo sviluppo delle sue disposizioni (?), si serve dell'antagonismo degli uomini, antagonismo che è la causa di un ordinamento civile; e in essa l'uomo è buono e portato alla concordia, ma la natura, per il bene della specie, l'obbliga all'insocievolezza e alla lotta; in essa sono esaltati il vizio, la vanità e la durezza; e in essa tutto questo è il

---

(236) IMMANUEL KANT, Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in Scritti politici, Ed. UTET, Torino 1965, p. 125.
(237) IMMANUEL KANT, Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in Scritti politici, p. 130.

saggio ordine di Dio, e non il risultato di un disordine contrario all'ordine eterno della Creazione .
«Tesi quarta - Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, è il loro antagonismo (degli uomini) nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa. - Senza la condizione, in sé certo non desiderabile, della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica (238) di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini, come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto alloro fine di esseri razionali. Siano allora rese grazie alla natura per l'intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio!
« - L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie. - Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo» (239)
Affermazione D
In essa la storia umana non serve che ad un occulto piano della natura, che consiste nel creare una costituzione politica mondiale, un ordinamento cosmopolitico; in questa costituzione politica, verrebbero a svilupparsi tutte le disposizioni della specie umana.
«Tesi ottava - Si può considerare la storia della specie umana nel suo insieme come l'effettuazione di un occulto piano della natura per porre in essere una costituzione politica internamente (e a questo scopo anche esteriormente) perfetta - cioè un generale ordinamento cosmopolitico, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana». (240)
Affermazione E
In essa Kant critica specificamente Herder per i punti che potrebbero essere considerati come riferimenti soprannaturali e circa l'immortalità dell'anima.

---

(238) L'Arcadia è una regione del Peloponneso i cui abitanti erano pastori ed essa rappresentava per i poeti dell'antichità, un luogo di felicità e d'innocenza nella vita pastorale.
(239) IMMANUEL KANT, Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in Scritti politici, pp. 127 e 128.
(240) IMMANUEL KANT, Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in Scritti politici, pp. 134 e 136.

Dalla "Recensione di J. G. Herder, 'idee sulla filosofia della storia dell'umanità'": «Nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere raggiunge pienamente la sua destinazione». (241)

Affermazione F

In essa la morte di ciascun uomo è il risultato di un mostruoso desiderio del «corpo comune», perché, per questa morte, si conserverebbe il «corpo comune».

Dai "Manoscritti postumi" (n. 1401): «Ogni singolo aborre la morte; ma il corpo comune che vuole conservare se stesso ha ben motivo di desiderare la morte dei singoli».

Affermazione G

In essa la vita eterna, secondo la promessa di Cristo, è soltanto un bell'ideale per un'epoca del mondo; a questa epoca l'uomo si avvicina nella misura in cui più si avvicina verso il più gran bene possibile sulla terra; in essa di conseguenza viene rifiutato tutto l'insegnamento evangelico a proposito della Resurrezione di Cristo e della speranza nella resurrezione.

Da "La religione entro i limiti della sola ragione", capitolo sulla «Rappresentazione storica della graduale fondazione del dominio del buon principio sulla terra». A proposito della visione escatologica del Nuovo Testamento e del Regno di Dio, Kant conclude:

«Questa rappresentazione di una narrazione storica della vita futura, la quale non è in sé una storia, è un bell'ideale di un'epoca del mondo - cui rivolgiamo il nostro sguardo solo nel nostro continuo progredire e avvicinarci verso il più grande bene possibile sulla terra (in tutto ciò non c'è nulla di mistico, ma tutto procede naturalmente secondo la maniera morale)». (242)

Affermazione H

In essa sono esclusi dall'insegnamento di Cristo a proposito del Regno di Dio, la conoscenza di Dio, la conoscenza del Padre per il Figlio, il superamento del mondo mediante l'amore di Dio.

«Il maestro dell'Evangelo aveva indicato ai suoi discepoli il regno di Dio sulla terra solo dal magnifico ed edificante lato morale» (243).

Affermazione I

In essa la psicologia razionale sarebbe un non-senso, perché non potrebbe aggiungere nulla alla conoscenza dell'uomo su se stesso; perché ci sarebbero

---

(241) IMMANUEL KANT, Recensione di: I. G. Herder, "*Idee sulla filosofia della storia dell'umanità*", parte I e II, in *Scritti politici*, p. 174.

(242) IMMANUEL KANT, La religione entro i limiti della sola ragione, pp. 149 e 150.

(243) IMMANUEL KANT, La religione entro i limiti della sola ragione, p. 148.

limiti invalicabili per la ragione, quindi ne risulta che la nozione di anima sarebbe al di là di tali limiti, non essendo altro se non un'idea della ragione; e in essa il riferirsi allo spirito per conoscersi è considerato come una follia, infatti lo spirito non avrebbe alcun fondamento nella vita.
«La psicologia razionale non esiste dunque come dottrina che aggiunge qualcosa alla conoscenza li i noi stessi. Esiste soltanto come disciplina che definisce in questo campo i limiti invalicabili per la ragione speculativa; essa impedisce, da un lato di gettarsi in seno ad un materialismo senza anima, e dall'altro, di perdersi sconsideratamente in uno spiritualismo che per noi non ha alcun fondamento nella vita». (244)
Affermazione K
In essa ogni atto di culto non può servire alla salvezza, non è che una superstizione religiosa; e in essa il desiderio di un'intimità con Dio non può servire alla salvezza c non è che un'inutile e fanatica pretesa religiosa; e in essa tutto il mistero liturgico della Chiesa, che sin dall'inizio, fece parte integrante del suo insegnamento, è rifiutato; e in essa ogni vita spirituale, che riavvicini interiormente l'uomo a Dio è rifiutata.
«L'illusione di compiere, con atti religiosi riferentisi al culto, qualcosa in vista della giustificazione davanti a Dio, è *superstizione* religiosa, così come l'illusione di voler conseguire questo fine con un'aspirazione ad una pretesa intimità con Dio è fanatismo religioso». (245)
Tale è il pensiero di Kant. Tale il suo assolutismo agnostico, la sua certezza nel negare ogni realtà spirituale. È facile redigere un elenco di affermazioni di un simile tenore, tanto chiarificatore quanto opprimente, elenco che potrebbe essere lunghissimo.
Perciò si rimane stupiti di fronte a tanto lavorio, speso per elaborare una teoria della conoscenza, così irreale e così tediosa, un metodo senz'altro punto di partenza se non l'io «ideante»; una scienza a priori dell'a priori e della critica per a priori, tanto lavorio per dimostrare che non si può conoscere quella che è l'unica fonte di conoscenza, di vita, di libertà e di vera gioia.
Quel che sorprende però, è il costatare questa ostinazione, in passato e ancor oggi, nel voler nonostante tutto, trovare nel pensiero di Kant, pensiero così anti-eterno, alcuni germi di cristianesimo, o almeno un sottofondo di un qualche sincero deismo. E per di più, ostinazione nel voler trovare, in questa stessa teoria di Kant, una scienza del conoscere, e nel voler ad ogni costo far

---

(244) IMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, éd. Flammarion, Paris 1929, t I, p. 345.
(245) IMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, p. 193.

credere che, in questa scienza, possono attingere verità trascendenti, per quel che riguarda il Reale, anche coloro che hanno ricevuto il Cristo. È il dilagare, in tutti gli ambienti, di questa mentalità, a far sempre più propendere l'uomo verso gli eventi transitori, rifiutando ogni nozione dell'essere nella sua origine e finalità eterna; questo dilagare della mentalità storicista può da solo spiegare che c'è stato, e che c'è sempre, un tale sforzo per attribuire a Kant una fede o una credenza o un pensiero o un sentimento o una visione gènerale dell'universo che si ricolleghi, in un qualche modo a un Essere divino, a Dio e alla Persona e al Vangelo dell'Uomo-Dio, del Cristo.

Sarebbe prestarsi al medesimo vano gioco di diletto intellettuale, voler con interminabili e infinite cogitazioni, precisare se sia stata questa mentalità, che abbiamo denominato storicista, a provocare la deviazione dello sguardo interiore verso il culto dèlla falsa ragione oppure se sia stata una deviazione dello sguardo interiore a creare questa mentalità che conduce al culto della falsa ragione. Incontestabilmente, però, c'è culto della falsa ragione. Una cosa appare certa: in questa mentalità, uomini, credenti in Dio, sono stati costretti ad aggrapparsi disperatamente ad una pretesa immagine cristiana o deista di Kant.

Questo sforzo, sforzo talvolta patetico, di collegare il pensiero di Kant con l'eterna realtà di Dio e con la realtà di Dio incarnato, di Gesù Cristo, ha provocato grandi mali nella vita e nel pensiero cristiano in genere.

Certuni hanno pensato che l'influenza del pensiero di Kant, e particolarmente della sua concezione della religione, sia terminata da molto tempo e che, ad attenuare questa influenza e ad impedirne la proiezione nell'avvenire (246), siano stati Hegel e Schleiermacher (247). Tale opinione non corrisponde alla realtà. Anzi è il contrario.

D'altra parte, si è diffusa l'idea che Kant non s'interessasse alla storia, occupato com'era della sua «anatomia» dell'intendimento. Anche questo non corrisponde alla realtà. Infatti tutta la giustificazione della vita, tutto il compimento umano dell'individuo, come quello dei gruppi, non sono concepibili per Kant se non nella realizzazione storica della specie. Il fatto, per esempio, che Herder abbia rimproverato a Kant la mancanza d'interesse

---

(246) Cfr. R.P. PIERRE CHARLES, S.I. professore a Lovanio, *Dictionnaire de Théologie catholique*, éd. Letouzey, Paris 1925, articolo "Kant".

(247) GEORG-WILHELM-FRIEDRICH HEGEL (1770-1831) insegnò la filosofia a Iena, Heidelberg e Berlino. - FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834), teologo protestante e filosofo considerato come principale rappresentante del romanticismo in Germania, che nega ogni realtà sacrale alla Chiesa; secondo lui, la coscienza che il Cristo aveva della sua missione redentrice era la sola testimonianza per la sua Divinità.

per la storia, non significa che Kant non avesse altra speranza se non la realizzazione di una società che lui stesso chiamava «cosmopolitica»; i suoi concetti a proposito della conoscenza e tutte le sue elaborazioni intellettuali non hanno avuto altri riferimenti, né altri fondamenti, né altre leggi e finalità nell'avvenire, se non lo svolgersi degli eventi della specie umana verso questa società «cosmopolitica» che sarebbe lo scopo supremo della storia.
Per Kant la giustificazione dell'esistenza e di tutte le mutevoli vicende che compongono la storia è il progresso. Il fatto che «la Critica» non permetta neanche a questa nozione di progresso, di avere un carattere ideale trascendente, non cambia il riferimento unilaterale di Kant: la società futura cosmopolitica, alla quale contribuiscono « le disposizioni della natura » e le particolari disposizioni dell'uomo. Il freddo e quasi inumano ottimismo di Kant, era racchiuso nella medesima mutevole cerchia dell'entusiasta e caloroso ottimismo di Herder: la Storia. È utile ripetere qui che la mentalità storicista significa ben più di una particolare teoria. Parecchie teorie, diverse sotto molti punti di vista, si ricollegano in una comune caratteristica: la totale giustificazione dell'attività e del pensiero, e ogni nozione di compimento della specie e dell'individuo avvengono nel quadro della storia e nel senso di un progresso irreversibile.
La mentalità storicista racchiude la coscienza, il pensiero e la speranza dell'uomo in un mito, nella società futura sulla terra. A questa società si avrebbe accesso tramite un progresso lineare o ciclico, prevedibile o imprevedibile, lento o rapido, ma progresso realizzantesi sempre attraverso un incalcolabile numero di generazioni che scomparirebbero per sempre.
È stata questa mentalità a ingenerare o a permettere che sia generato lo storicismo nella teologia cristiana. Per il momento però, è necessario dire qui che classificare Kant, come non-storicista, vuol dire non aver colto i suoi essenziali riferimenti, il condizionamento storicista del suo a priori. Infatti in Kant non c'è nessuno spiraglio, per un qualche compimento che si apra verso una qualche realtà al di fuori del semplice fatto della successione delle generazioni sulla terra. Il progresso, per quanto sia relativizzato in Kant, rimane irreversibile. Questa nozione fondamentale, che non può non essere criterio e filtro per tutte le sue speculazioni, svela la mentalità storicista dell'origine, dell'opera e dell'eredità di Kant.
Per toccar con mano la realtà di tutto quel che abbiamo detto a proposito delle due caratteristiche della mentalità storicista, ossia a proposito della venerazione sofisticata e dello sforzo di aggirare la difficoltà, rappresentata per molti dalla santa Realtà di Dio, e per mettere il dito sulle conseguenze di questa mentalità nel pensiero teologico fino ai giorni nostri, sarebbe sufficiente al nostro giovane di soffermarsi un po' di fronte al prodigioso sforzo del Padre Maréchal (248) per «superare» il criticismo di Kant. Certo il giovane, per discernere l'essenziale verità in seno ad un immenso lavorio d'intelligenza brillante, dovrebbe potersi liberare dai criteri sofisticati, creati

ed imposti da questa stessa mentalità socialmente e intellettualmente storicista.
Il capitolo "Esistenza di Dio" nella considerevole opera di Maréchal "Il punto di partenza della metafisica", inizia con alcune righe che, da sole, potrebbero servire da tipica illustrazione della perdita di criterio e della volontà di « recuperare » ad ogni costo sistemi, idee ed anche intenzioni:
«Dopo una rapida scorsa dell'Opus Postumum, l'esistenza di Dio deve sembrare, a molti lettori, il più sconcertante dei temi abbozzati in questa raccolta di frammenti. L'affermazione rasenta la negazione; il *sic* e il *non* si cimentano alternativamente per occupare il terreno; ma altri passaggi frammisti ai primi, sono colmi di sottintesi che invitano lo spirito ad astenersi da posizioni estreme». (249)
Dopo queste parole, ci si chiede primariamente quali possano essere queste «posizioni estreme»: o Kant credeva in Dio personale, Essere esistente al di fuori dell'uomo, o Kant non credeva in Dio personale, Essere esistente al di fuori dell'uomo. Non c'è altra posizione che Maréchal possa intendere con le parole «posizioni estreme».
È necessario poi, stando al Maréchal, astenersi dall'attribuire a Kant una di queste posizioni estreme; questo significa nettamente che Maréchal crede che nei voluminosi scritti di Kant, non ci siano elementi che permettano di dire sì o no; e inoltre occorrerebbe, sempre stando al Maréchal, astenersi dal prendere una di queste posizioni estreme per la *semplice ragione* che nell'edificio di Kant, ci sono dei sottintesi.
Tuttavia questi «sottintesi» non si possono reperire se non vicino a molte affermazioni ben più esplicite che negano l'esistenza di Dio in quanto Essere al di fuori dell'uomo; affermazioni che asseriscono che: «Questa esistenza di Dio non è affatto quella di un essere esistente all'esterno dell'uomo - come sarebbe una sostanza distinta dall'uomo e facente riscontro al mondo ... La realtà dell'uno e dell'altro ideale, (Dio e il mondo), è dell'ordine dell'idea». (250) E Maréchal riporta pure quest'altra affermazione di Kant: «Che nessun precetto, nessun divieto non sono stati in realtà intimati agli uomini da un Essere santo e onnipotente; che, anche nell'ipotesi di un messaggio dall'alto, gli uomini, ai quali sarebbe stato destinato, sarebbero rimasti incapaci sia di recepirlo, come di convincersi della sua realtà: di questo non c'è alcun

---

(248) JOSEPH MARECHAL (1878-1944), S.J., professore di storia della filosofia a Lovanio.
(249) JOSEPH MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, t. IV, p. 293.
(250) IMMANUEL KANT, *Opus postumum*, citato da Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, t. IV, pp. 295, 296 e 297.

dubbio». (251) Il giovane inevitabilmente si chiederà:
- E' possibile credere che Kant abbia voluto annullare tali affermazioni con «sottintesi» in altri passaggi dei suoi scritti?
- E' possibile capire come Maréchal, dopo la sua breve introduzione al capitolo sull'"esistenza di Dio", dove dichiara che «l'affermazione rasenta la negazione e che il *sic* e il *non* si cimentano alternativamente per occupare il terreno», cerchi di reperire alcuni sinceri sottintesi; e poi sulla base di questi sottintesi, si sforzi di dimostrare la presenza in Kant di una credenza in Dio eterno?
- È possibile capire come si consacri un immenso lavorio e doni per provare, ad ogni costo, che in un pensiero contraddittorio in se stesso, trascendentalmente anti-trascendente, dogmaticamente anti-dogmatico, aprioristicamente categorico e nel contempo fugace, c'è una percezione e una fede in Dio eterno; e reperire così una corrispondenza di questo pensiero con il pensiero e le più profonde e trascendenti affermazioni di tutti i grandi Confessori e Dottori della Chiesa di Cristo? Queste domande possono essere poste dal nostro giovane ed anche da molte altre persone che resistono al miraggio dei «giochi di intellezione e di vocabolario», al miraggio del caleidoscopio, di cui si è trattato all'inizio di questo libro, È il miraggio costituito dalla possibilità che possiede l'uomo, nel suo pellegrinaggio terreno, di combinare indefinitamente schemi di concetti, senza che corrispondano ad una realtà; ossia schemi di concetti che si dimostrano senza correlazione con la Verità eterna né con una missione eterna di ogni uomo oltre la propria morte. Tale è il miraggio del «caleidoscopio intellettuale».
Ogni persona che ha accolto, nel suo intimo di essere intelligente e amante, la Verità del Verbo eterno, è portata a porsi tali domande, delle quali abbiamo appena parlato, ed un'infinità di altre; e questo, sempre nella carità e in relazione armoniosa con la conoscenza profonda, ontologica e altamente oggettiva che la fede comunica all'uomo.

Lo storicismo di Hegel e di Dilthey

In una grande foresta, il fogliame degli alti alberi e degli arbusti, e i cespugli, fatta qualche eccezione, sono di colore verde, più o meno scuro, più o meno chiaro, ma sempre di col or verde. Per questo è un'impresa senza significato

---

(251) IMMANUEL KANT, *Opus postumum*, citato da Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, t. IV, p. 299.

quella di cercare di provare che il fogliame di ogni ramo di ogni albero, è verde. Con un solo colpo d'occhio, sia all'esterno come all'interno della foresta, si riconosce il colore. È la stessa cosa per le caratteristiche dominanti degli innumerevoli rappresentanti, più o meno coscienti, delle correnti intellettuali, che ricoprono lunghi periodi.
Così è per lo storicismo. Da tempo, molto prima di Kant, fino ad oggi, l'opera di un vastissimo numero di autori, filosofi, letterati ed anche teologi, è tinta da questo colore storicista. E in tale clima, il pensiero e la meditazione cristiana, con un ritmo divenuto quasi implacabile, sono stati condotti, anche tramite Hegel e Dilthey, verso la «coscienza storica» dell'attuale teologia.
Per questo è ormai inutile per la vera conoscenza per quel che riguarda Dio, l'eternità, l'uomo, il mondo, la storia, è inutile ed anche spesso nocivo, per l'intelligenza e la carità, consacrare lunghi lavori per determinare, con interminabili analisi, la parentela intellettuale tra gli autori; per determinare, per esempio, in qual misura Hegel sia un continuatore di Kant e in qual misura l'abbia confutato. È utile certo seguire i grandi filoni dello sviluppo di climi intellettuali; ma sempre si ricade negli stessi dati fondamentali.
Discussioni, spesso piene di deduzioni a priori non sempre sprovviste di sofismi, al fine di dare o di rifiutare a tal sistema o a tal insieme di pensiero o di credenza, il titolo di metafisica, o l'accumulo di esaurienti inventari di autori, di discussioni e di sottigliezze, - inventari, recensioni e rendiconti storici, che hanno la pretesa di una «neutralità» oggettiva - non hanno potuto condurre ad alcuna luce. Spesso non sono serviti ad altro, se non a riempire ancor più con tediosi miraggi storicisti, l'orizzonte intellettuale e spirituale di tutta l'umanità e di tutta la cristianità.
Se il giovane, nello splendore della sua innocenza e della sua rettitudine, volesse cercare di capire e approfondire il pensiero essenziale di Hegel e l'intima origine di questo pensiero, spinto da un grande amore innato per la Verità per conformarvi la sua vita, rimarrebbe stupito davanti a due cose: primariamente, di fronte all'assenza di ogni vita reale nell'artificiale edificio creato con giochi di parole e di concetti, giochi che non apportano nessun sapere e nessuna pace di vera conoscenza a proposito dell'uomo, a proposito di Dio e a proposito del segreto della storia; secondariamente, rimarrebbe stupito di fronte al numero inconcepibilmente grande di commenti, di apologie e di critiche parziali delle opere di Hegel.
Avrebbe letto per esempio a proposito della nozione fondamentale dell'essere: «Partizione generale dell'essere: l'essere è anzitutto determinato in generale contro *altro*.
«In secondo luogo si vien determinando dentro di se stesso.
«In terzo luogo, in quanto si rigetta questa partizione anticipata, l'essere è l'astratta indeterminatezza e immediatezza, nella quale esso ha da costituire il cominciamento». (252)
Si potrebbe chiedere allora:

- Come si è potuto continuare, dopo aver letto questa definizione dell'essere, a ricercare nelle pagine seguenti del libro e nelle opere di questo autore una qualche verità, sia sull'uomo, sia su Dio, sia sulle cose?
- Come è stato possibile che tanti commentatori non si siano sentiti offesi, nella più profonda intimità del loro essere ed anche di tutta la loro esistenza?
- Come si può conciliare questa percezione, così unica e fondamentale dell'essere, come determinato anzitutto da un «CONTRO», conciliarlo con l'Essere e l'insegnamento di Cristo?
- Come si può conciliare l'incessante auto-negazione e recupero, secondo gli infinitesimi momenti astratti, con l'ancestrale esperienza intima degli uomini e con i fondamenti della logica, in seno ad ogni esperienza riguardante il movimento?
- Quale può essere l'apporto di un tale edificio, che in definitiva non offre alcun sapere, alcuna conoscenza trascendente, alcuna conoscenza di pace e di grazia? Infatti quand'anche questo edificio fosse internamente - almeno internamente - coerente con i principi fondamentali della logica, non offrirebbe alcun sapere utile, alcuna conoscenza che possa dissetare gli assetati di Verità eterna.
- Come concepire che ci si serva dei principi fondamentali della logica interna del verbo per annullarlo e costruire, con combinazioni di parole, un sistema, montato come un immenso gioco di «meccano»? Come è possibile questo, dato che, quand'anche questo edificio fosse all'interno coerente e solidamente montato, rimane inerte ed inutile? I bambini, appena montato il «meccano», non sanno più cosa fare.
E il nostro giovane avrebbe poi potuto leggere, nei libri di Hegel, testi costituenti tipici esempi dell'annientamento degli eterni principi della logica interna del verbo della loro sostituzione con artifici di parola, che non lasciano nella coscienza alcun segno di ordine della creazione, alcuna armonia benefica della vera conoscenza, alcun sapore di carità e di speranza.
Ci sono testi che sono sentenze. Non si possono annullare indirettamente con altri testi, anche se nettamente contrari, perché la presenza di testi antitetici, come espressione del pensiero dello stesso autore, costituisce in sé un'ulteriore inadeguatezza. Tra il rilevantissimo numero di tali testi-testimoni del pensiero e dello spirito in generale di Hegel, ci si potrebbe fermare sul seguente testo della sua "Scienza della logica": «La legge è anche *l'altro del fenomeno come tale*, e la sua riflessione negativa come nel suo altro. Il contenuto del fenomeno, che è diverso dal contenuto della legge, è l'esistente, che ha per suo fondamento la sua negatività, ossia è riflesso nel

---

(252) G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, ed. Laterza, Roma 1974, t. I, p. 81

suo non essere. Ma questo *altro*, che è anche un *esistente*, è parimenti un simile riflesso nel suo non essere. È dunque *lo stesso*, e quello che appare non è costì nel fatto riflesso in un altro ma vi è *riflesso in sé*; appunto questa riflessione in sé dell'esser posto è la legge. Ma come tale che appare esso è essenzialmente *riflesso nel suo non essere*, ossia la sua identità è essa stessa essenzialmente in pari tempo la sua negatività e il suo altro. La riflessione in sé del fenomeno, la legge, è quindi anche non solo la sua identica base, ma il fenomeno ha nella legge il suo contrapposto, e la legge è la sua unità negativa». (253).

I biografi di Hegel riferiscono che uno dei suoi discepoli gli avrebbe chiesto il significato di un passaggio di uno dei suoi scritti. Sembra che Hegel abbia risposto dicendo: «Quando ho scritto, eravamo in due a capirlo, il Buon Dio ed io; ora, temo che sia rimasto solo il Buon Dio». (254)

Tuttavia se si riesce a seguire un filo, attraverso tutte queste inter-riflessioni tra contrari e inter-annullamenti, in seno a questo apparente sforzo di intuizione, tramite i contrari, della realtà sempre inafferrabile dell'essere, allora si assiste al reale sforzo di tutte le fatiche, che è allucinante: lo sforzo di annientare ogni nozione dell'essere e ogni possibilità per l'uomo di situarsi come creatura dotata di una permanenza eterna. Non gli rimarrebbe come stabile riferimento per tutto l'universo e per tutta la realtà spirituale, al di fuori del suo proprio io, che Hegel stesso, perfetto compimento, come d'altronde egli stesso aveva dichiarato di sé: perfetto compimento dell'Idea della filosofia.

Come l'uomo giunge a credere che, con tali dissociazioni interne, possa raggiungere l'intimità del reale? Non è facilmente spiegabile, perché non è il risultato di erronei ragionamenti. Anzi questi erronei ragionamenti, sono la risultante di un'interna disposizione generale che concerne prima di tutto la volontà. La mentalità storicista dovuta prima di tutto ad una distorsione della volontà e quindi del pensiero nei confronti del fenomeno del mondo.

Per Hegel, come per Kant e Vico, gli uomini sono strumenti per la realizzazione dei piani e delle disposizioni della Natura o della Ragione. Il carattere provvidenziale di questi compimenti, lineari o ciclici, rimane sempre indefinibile, perché urta con l'intima disposizione di questi autori, come di tanti altri, a scartare un riferimento diretto ad una Intelligenza Suprema al di fuori dell'uomo, che agisce eternamente in un'armonia inconcepibile, pur sempre presente di provvidenza e di libertà. Le differenze tra le diverse teorie e sistemi, a proposito della natura e del ruolo dei popoli

---

(253) G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, t. II, p. 163.
(254) Citato da Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. IV, p. 17.

e delle particolari leggi della loro evoluzione, non tolgono la comune caratteristica: la personificazione del movimento compatto nel tempo, movimento che costituisce in sé l'essere-fatto, il suo compimento e la sua giustificazione; giustificazione davanti a chi? davanti a essa stessa, la Storia.
Le differenze che si possono stabilire, nel quadro della filosofia della storia tra le differenti nozioni del «senso storico», non sono di vero aiuto. Si può sempre stabilire un'infinità di differenze tra due gemelli, senza che per questo siano soppresse la loro comune origine, la loro rassomiglianza e la loro attrazione interna. Il movimento dialettico di Hegel differisce certo, come espressione, come processo di argomentazione, come immagine progettata del movimento universale, dalle diverse concezioni e espressioni del fatto e del senso storico, così come si può vedere nelle opere a lui anteriori; differenze invero, fino ad un certo punto.
Non si può, però, costruire nulla su queste differenze, infatti queste differenti teorie di parecchie epoche; si rassomigliano già molto, talvolta come gemelli, per il loro comune rifiuto dell'Essere di Dio, e per il loro sforzo di raggirare, con sottigliezze di espressione, la difficoltà che tale rifiuto presenta.
Ci sono differenze più o meno profonde tra teorie, dottrine, idee, metodi che si propongono con il medesimo appellativo e talvolta con le medesime formule. Queste differenze, però, se non sono radicali, non sono sufficienti per annullare l'identità o l'omogeneità fondamentali di origine, di procedimento e di finalità. E vi sono differenze che manifestano, malgrado certe similitudini intrinseche, la differenza del punto di partenza e d'intenzione degli autori; manifestano la differenza d'intenzione e di speranza.
In tal modo vi sono differenze, più o meno distinte e percepibili, tra le diverse idee e teorie, che sono state esposte sotto il nome di fenomenologia. Certo c'è una differenza talora grande, come, per esempio, tra la nozione di fenomenologia nella «fenomenologia dello spirito» di Hegel e la fenomenologia di Husserl. (255) C'è la differenza di due esseri, di due intenzioni, di due volontà, di due sensibilità.
Tuttavia lo sviluppo intellettuale di Husserl non ha fatto che confermare il principio in questione, direttamente o indirettamente in tutte queste pagine appena scritte: non è possibile sfuggire alla cerchia agnostica e materialista dell'idealismo senza dirigersi verso l'Essere, verso la suprema Intelligenza creatrice, organizzatrice e conservatrice dell'essere di ogni cosa e di ogni re-

---

(255) EDMUND HUSSERL (1859-1938), filosofo tedesco, fondatore della scuola fenomenologica.

altà. Husserl cerca un'evidenza apodittica che sarebbe la prova assoluta della verità, ma della «verità scientifica». Ricerca le essenze delle cose, che fanno che le cose siano incessantemente tali. È difficile vedere in questa tendenza una fenomenologia puramente descrittiva e nel contempo non dilucidante, dunque ricorrente a speculazioni. In altre parole, è impossibile attendersi una prova as-soluta della verità, dalla sola descrizione dei fenomeni nella vita interiore dell'uomo.

Quando Husserl ha pubblicato il suo libro "Ricerche logiche" (256) molti hanno creduto che il suo rifiuto dell'idealismo critico di Kant lo avvicinasse filosoficamente al pensiero di San Tommaso. Il suo libro era considerato come neo-scolastico. In seguito, quando parecchi anni dopo, ha pubblicato le "Idee a proposito di una pura fenomenologia e di una filosofia fenomenologica", (257) parecchi tra i suoi discepoli l'hanno abbandonato, perché hanno creduto che ritornasse all'idealismo. La sua allieva e assistente, una tra le più belle anime del nostro secolo, Edith Stein, la futura Suor Teresa-Benedetta della Croce, (258) che per lunghi anni lo ha seguito e ha lavorato con lui, attestava questo fatto con le seguenti righe: «Fu (il libro "Ricerche logiche") considerato come neo-scolastico, perché non partiva dal soggetto per andare poi verso le cose: conoscere era ancora una volta un processo di recezione le cui leggi erano date dalle cose, e non era - come nell'idealismo critico - l'imposizione di leggi alle cose. Tutti i giovani fenomenologisti erano realisti convinti. Tuttavia le "Idee a proposito di una pura fenomenologia e di una filosofia fenomenologica" contenevano alcuni passaggi che facevano pensare intensamente che 'il Maestro si volgesse all'idealismo. E le sue spiegazioni nella discussione non rimuovevano questo dubbio». (259)

Husserl riconosceva un valore di verità alle proposizioni di evidenza. È secondo questo criterio che giudica gli eventi del passato e li classifica. Il suo desiderio, però, di «scientificazione» assoluta nella conoscenza gli fa tralasciare, in secondo piano, queste nozioni di evidenza.

Scienza assoluta, oggettività assoluta, mondo esteriore reale, fenomeni non spiegati, evidenza e molti altri termini, sono nozioni con le quali si può gio-

---

(256) Logische Untersuchungen, 2 vol. Halle 1900-1901.

(257) Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie, Halle, 1913.

(258) EDITH STEIN (1891-1942), nata a Breslau, di origine israelita, assistente di Russerl, convertita alla Chiesa cattolica; arrestata con sua sorella pure convertita, morta nella camera a gas ad Auschwitz.

(259) EDITH STEIN, citata da Sr. Theresia de Spiritu Sancto in *Edith Stein*, London 1952, p. 34.

care con serietà e buona intenzione, nello sforzo di penetrare e di possedere il reale, al di fuori della Realtà suprema che ordina ogni reale.
Un cammino penoso come quello di Husserl, pieno di fatiche su basi idealiste e razionaliste, sotto il nome di una fenomenologia, nel contempo oggettivista ed esistenzialista, ci conduce ancora una volta di fronte ad un'immagine di sforzi dolorosi, e questa volta veramente disperati; sforzi per evitare d'impegnarsi - in nome di un miraggio di scienza assoluta - sull'unita via del reale per quel che riguarda l'individuo, la storia e l'universo.
Husserl si rese conto del vicolo cieco e della cerchia idealista-agnostica-materialista della quale abbiamo parlato sopra: Due anni prima della sua morte, in un incontro con Edith Stein, tra molte altre dichiarazioni e significative e chiarificatrici ammissioni, ebbe a dire: « La vita dell'uomo non è nient'altro che un cammino verso Dio. Ho cercato di pervenire alla meta senza l'aiuto della teologia, senza le sue prove e i suoi metodi; in altre parole, ho voluto raggiungere Dio senza Dio». (260)
Dopo la lunga ostinazione nel «scientificare», al di fuori di ogni rivelazione, l'apporto del fenomeno della vita interiore, ci sono molti altri scritti, parole e testimonianze di Husserl che lo presentano in una malinconica luce, come chi lentamente ha preso coscienza del vicolo cieco: conoscere al di fuori di Dio.
L'Assoluto, termine misterioso, impreciso e al tempo stesso limpido e conciso, serve spesso nella filosofia a sostituire il Nome e l'Essere di Dio. Nello sforzo multiforme e nello stesso tempo unico, per aggirare l'ostacolo rappresentato per molti dall'eterna Realtà dell'Intelligenza suprema, in quanto Essere distinto ed immutabile, il termine «Assoluto» è un luminoso sotterfugio, elevato, ma spesso privo di realtà; sia come concetto, sia come essere sia come fatto oggettivo nella creazione.
Ci sono un'infinità di accezioni del termine e della nozione di Assoluto, in quanto parola catalizzatrice di ogni differenza e di ogni variazione. E accade che in nome di un qualche Assoluto, la nozione di Verità assoluta e di Essere assoluto è confutata o sottilmente alterata.
Per questo il giovane, invece di estenuarsi a inseguire l'alternarsi in Hegel tra l'Assoluto in sé e l'Assoluto che si compie, e per cogliere un criterio superiore al fine di capire lo spirito di Hegel di fronte alla storia, cioè per capire quale sia il senso della sua filosofia della storia, potrebbe meditare su alcuni segni indubitabili.
Quando nel 1806 Napoleone entrò a Iena, Hegel riversò in una lettera il suo

---

(260) *Incontro del dicembre 1935 con Edith Stein*, citato in Edith Stein, éd. du Seuil, Paris 1954, p. 113.

sentimento e il suo giudizio nei confronti di questo evento, cosa che esprime un criterio di filosofia della storia: «Ho visto l'imperatore - questa Anima del mondo - cavalcare in ricognizione attraverso la città; è davvero una sensazione meravigliosa vedere un tale individuo che, concentrato qui in un punto, dritto su di un cavallo, conquista il mondo intero e lo domina». (261)
Il nostro giovane resterà certamente strabiliato da una tale autentica testimonianza del sentimento e della visione intima del «senso della storia» di un uomo che si considerava il perfetto compimento dell'Idea della filosofia nella storia. Stenterebbe però, a credere in un altro testo-testimone scritto dieci anni più tardi, dopo la caduta di Napoleone, in una lettera a Friedrich Emmanuel Niethammer. Questa lettera è tanto più chiarificatrice quanto più il gigantismo storicista di Hegel scorge unicamente la forza gigantesca dello «spirito della storia» che avanza spietatamente. E questa immagine lo riempie di entusiasmo: «Io considero che lo Spirito del mondo ha dato al tempo la parola d'ordine di avanzare; un tale comando è obbedito; questo essere si avanza irresistibile come una falange corazzata, in ordine chiuso, e con il movimento impercettibile del sole, attraverso ogni ostacolo; innumerevoli truppe leggere si muovono nell'uno e nell'altro senso, e la maggior parte di esse non sa neppure di che si tratta e non fa che incassare colpi che provengono come da una mano invisibile. Tutte le millanterie temporeggiatrici... a nulla servono; tutto ciò si può dire giunga soltanto ai legacci delle scarpe di questo colosso e serva unicamente a lucidargliele o a gettarvi sopra un po' di fango, ma non è certo in grado di slacciarle, e ancor meno di cavare le scarpe divine munite di suole elastiche, o gli stivali delle sette leghe, se al colosso piace di calzarli. Il partito più sicuro (interiormente ed esteriormente) è quello di osservare questo gigante che si avanza». (262)
Dopo questa lettura, il giovane si spiegherebbe, certo, come Hegel abbia considerato se stesso come il compimento dialettico della filosofia e come quindi, in un certo senso, lo sviluppo si fosse «arrestato» e che l'Assoluto si fosse raggiunto in lui.
Sarebbe pervaso da una profonda tristezza al pensiero che la mentalità, manifestata da questa visione apersonale, fredda e inumana, sia potuta penetrare così profondamente ed essere accettata dal mondo dello studio, della scienza ed anche nella cristianità.
In seguito, il giovane si accorgerebbe ancora che lo storicismo intrinseco del

---

(261) G.W.F. HEGEL, citato da Karl Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, ed. Einaudi, Torino 1949, p. 324.
(262) a.W.F. HEGEL, citato da Karl Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, p. 325.

pensiero di Kant è esplicitato nello storicismo dottrinale di Dilthey. Per Dilthey, Kant è, non soltanto la luce del mondo filosofico, ma è stato anche «un profondo interprete del cristianesimo». (263)
Come Dilthey ha potuto pensare questo di Kant? In questo caso non si tratta di venerazione sofisticata. È identità di attitudine intellettuale di fronte al mistero della vita. Tutta l'opera di Dilthey, tutto il suo storicismo è uno sforzo per costruire una psicologia unicamente sperimentale fondata sulle due grandi norme di Kant: l'impossibilità di conoscere al di là del fenomeno storico da un lato, e dall'altro il postulato che l'inchiesta sperimentale può essere soltanto trascendentale nel senso kantiano (ossia non trascendente).
In tal modo, in Dilthey, tutto procede per classificazioni, parallelismi, astrazioni, sempre a priori e per categorie a priori. Come Kant, Dilthey, persino quando parla di spirito, non può uscire e non vuole uscire dallo scorrere e dal concatenamento dei fenomeni. Abbiamo già detto quanto sia stata grande l'influenza di Dilthey nella filosofia e nella teologia fino ad oggi.
Per Dilthey, la filosofia è legata ai suoi albori alla vita religiosa. Con il suo sviluppo, con lo sviluppo delle scienze, però, aumenta il desiderio di «fondare su solide basi la soluzione dell'enigma universale», ed allora, comincia una lotta metodica della filosofia, della letteratura, della scienza, cioè la lotta di tutto quel che costituisce «la vita normale» secondo Dilthey, lotta contro la religione. La loro maturità esige la loro autonomia. La filosofia implica la negazione della mentalità religiosa, della «fede dogmatica e della pesante autorità dei potenti cleri». E Dilthey precisa: «Questa negazione ha per arma l'intelligenza, che decompone l'irrazionalità e la trascendenza della fede. Prende la difesa della gioia di vivere, legittima lo scopo della vita nel lavoro profano - lotta contro i mezzi del tutto inadeguati di pacificazione che sono i sacrifici, le cerimonie e i sacramenti». (264)
Tutto quel che Dilthey scrive a proposito di religione e particolarmente sotto il titolo «il problema della religione» è di questo tenore. Malgrado il suo desiderio di sembrare un samurai del pensiero e dell'inchiesta storica, non lascia alcun dubbio sulle sue convinzioni e sui suoi sentimenti anti-religiosi. Così termina queste pagine: «La religione è un insieme psichico che, come la filosofia, la scienza e l'arte, costituisce un elemento di certe individualità e si obiettiva nei più differenti modi nei suoi prodotti. - Ciascuna di queste religioni ha una storia, è possibile sottomettere al metodo comparativo tutte

---

(263) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'èsprit*, t. II, p. 295.
(264) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'èsprit*, t. II, p. 291-292.

queste creazioni di ordine storico per cogliere gli elementi della religione che li accomunano. Ma si cade allora in un circolo vizioso...». (265)
Il manoscritto, scritto nel 1911, lo stesso anno della sua morte, è interrotto a questo punto.
Quale profonda tristezza di fronte a questa inutile e vuota perseveranza, fino alla fine nel chiudere lo sguardo e l'udito interiori all'appello della Rivelazione e al vero linguaggio della natura.
E quando il giovane avrà chiuso questo libro, continuerà a chiedersi, senza aver certo una risposta immediata: cosa è accaduto negli spiriti e nei cuori, perché una tale parola, che tanto dissolve ogni essenza fondamentale del verbo e dei fatti nella storia, così estranea alla Parola della Rivelazione, della dottrina della Chiesa e dell'universale sentimento di amore e di speranza della cristianità, un tale pensiero si sia potuto considerare come riferimento positivo nella teologia?

ARCO DELLE CORRENTI TEOLOGICHE SCATURITE DALLA MENTALITÀ STORICISTA

In seno a questo immenso fiume di eventi, di dottrine e di controversie di ordine filosofico, la mentalità, che abbiamo denominato storicista, ha suscitato, in tutti i campi, uno spirito di critica e di autonomia antropocentrica; e questo ha condizionato e orientato, con il tempo, lo studio della Sacra Scrittura, lo studio e la ricerca storica e le formulazioni di proposizioni e di concetti sia nella teologia positiva come in quella speculativa. Certuni attribuiscono alla teologia protestante lo sviluppo della filosofia tedesca. (266) Altri credono che la filosofia tedesca abbia influenzato molti teologi ed esegeti nella Chiesa cattolica. (267) Altri risalgono a Lutero per reperire la sorgente dello storicismo e del criticismo filosofico nel mondo della teologia sia protestante come cattolico. (268)

---

(265) WILHELM DILTHEY, *Le monde de l'èsprit*, t. II, p. 306.
(266) Cfr. KARL LOWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, p. 482.
(267) Cfr. ERNEST RENAN (1823-1892), scrittore ed esegeta francese, che confutò la divinità di Cristo: «Soprattutto io che devo alla Germania quello che più mi è caro, la mia filosofia, direi quasi la mia religione». (*Pages françaises*, 5e éd., Paris 1921, p. 101).
- Cfr. CLAUDE TRESMONTANT, *La crise moderniste*, éd. du Seuil, Paris 1979, pp. 268-269.
(268) Cfr. LUDWIG FEUERBACH (1804-1872, filosofo tedesco proveniente dall'hegelismo): «Il compito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia. La forma religiosa o pratica di questa umanizzazione è stato il protestantesimo». (*Principi della filosofia*

Altri si fermano a Kant con un gran «hinterland» di pensatori e di autori prima di lui e del suo tempo. (269) Altri si fermano a Schleiermacher come al padre dell'Ermeneutica (270); e a Hegel come al padre del metodo ed anche della più adeguata sensibilità alla «realtà»: al movimento dialettico infinito. (271)

Ognuna di queste considerazioni può trovare qualche punto di appoggio nei fatti e negli scritti, perché ciascuna esprime un aspetto del fenomeno. In mezzo a tutto questo esteso amalgama, emerge una verità: la mentalità storicista ha profondamente alterato la nozione e la visione sacra della storia ed ha, a poco a poco, inserito nella teologia moderna e nella Lettura della Sacra Scrittura il carattere comune delle nozioni della coscienza storica, della nuova ermeneutica e dell'esistenzialismo filosofico. E queste nozioni assimilate da molti sono la causa - e nel contempo il risultato - di un movimento che ha avuto luogo e ha luogo nel profondo della volontà, e quindi nella coscienza: *lo spostamento del centro di gravità della speranza cristiana*.

Questo spostamento, l'abbiamo appena detto, è il risultato, e nello stesso tempo la causa di tre generiche forme attraverso le quali lo storicismo è penetrato nella mentalità e nel pensiero moderno e ha orientato, in buona parte, la teologia moderna.

---

dell'avvenire 1-2, Einaudi, Torino 1946, p. 71). - Cfr. KARL BARTH (1886-1968), teologo protestante, professore a Basilea che segnalava ai teologi del Concilio Vaticano II «il peiicolo che si potrebbe così facilmente scivolare nella deprecabile ripetizione degli errori commessi dal protestantesimo moderno». (*Ad limina Apostolorum*, 1967, p. 23, citato in *Bilancio della Teologia del XX secolo*, ed. Città nuova, Roma 1972, vol. 4, p. 34.
- Cfr. H. ZAHRNT (nato nel 1915, teologo protestante, professore di teologia pratica ad Amburgo): «Lutero, che l'abbia voluto o meno, ha spinto la porta che apriva sull'epoca moderna». (*Aux prises avec Dieu*, éd. du Cerf, Paris 1969, p. 195).

(269) Cfr. DANIEL ROPS (1901-1965, scrittore cattolico francese, accademico): «Emanuel Kant che, con la sua diffidenza della ragione è un po' un Lutero laico, aveva nondimeno anch'egli 'ridotto la religione ai limiti della semplice ragione'». (*Storia della Chiesa del Cristo*, ed. Marietti, Torino-Roma 1969, t. VI-3, p. 246).

(270) HANS-JOACHIM KRAUS: L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi, p. 268.
- Cfr. A RIZZI: «Il momento in cui la questione ermeneutica assurge da problema tecnico a problema filosofico è rappresentato dall'opera di *Schleiermacher*. (*I libri di Dio*, ed. Marietti, Roma 1975, p. 275).

(271) Cfr. KARL LOWITH: «L'opera di Hegel non contiene soltanto una filosofia della storia e una storia della filosofia; ma tutto il suo sistema è inoltre pensato fondamentalmente sotto una prospettiva storica quanto nessun'altra filosofia anteriore». (*Da Hegel a Nietzsche*, p.61).

Al di fuori di ogni spiegazione e critica, l'uomo libero vede chiaramente che la differenziazione storicista della speranza è un evento enorme; è una grande avventura e prova del pensiero e della coscienza cristiana. Dal tempo dell'illuminismo, di Kant e di Herder, è iniziato un cedimento perché un sempre maggior numero di coscienze si lasciava trascinare. Nel nostro secolo, e particolarmente nella nostra epoca, il movimento è diventato più rapido e più esteso, manifestandosi sotto mille forme, con postulati e formule dottrinali, ogni volta imprevedibili, e tuttavia quasi fatali e in fondo della stessa identica essenza.
Tuttavia, nelle più profonde acque della Chiesa, perseverava il progredire verso il compimento della sua storia, che concerne la salvezza eterna di ogni uomo, ogni volta unico; progredire segnalato nei tempi moderni dai due dogmi del XIX e del XX secolo sulla Santa Vergine: l'Immacolata Concezione e l'Assunzione. Nello stesso tempo, un liberalismo storicista cristiano impregnava i popoli, trasmettendo un'effervescenza di emancipazione; emancipazione dell'uomo da ogni visione gerarchica nell'universo, emancipazione del cristiano dalla nozione dei sacramenti della Chiesa, e dalla Rivelazione, in quanto eterna norma di conoscenza.

A proposito dell'ermeneutica

Il verbo dell'uomo è scaturito da un ordine di suprema armonia. È questa un'immutabile e fondamentale conoscenza. Il verbo dell'uomo è scaturito dall'ordine dell'Intelligenza eterna del Creatore. Nessun ricorso ad immagini dell'uomo e della società umana, nel più remoto passato, nessuna analisi dei dati delle lingue e dei linguaggi, nessuna speculazione sui dati della psicologia, detta sperimentale, nessuna ricerca in qualsiasi campo, può alterare questa grande e profonda verità, che è e deve essere sempre alla base di ogni meditazione e di ogni speculazione a proposito della verità, di Dio, dell'uomo e dei suoi eterni destini. Il verbo dell'uomo ha la sua origine nel Verbo di Dio.
Assistiamo, ormai già da tempo, ad un ostinato sforzo per rinnovare la nozione fondamentale della parola e dei rapporti dell'uomo con la sua propria parola e con la parola degli altri. Questo, che lo si voglia o no, conduce dapprima alla negazione o all'oblio dell'origine e della natura del verbo dell'uomo, e poi ineluttabilmente alla distruzione nell'uomo delle fondamentali basi ontologiche della parola umana.
Questa alterazione si compie in seno all'ermeneutica, alterando radicalmente ogni norma di logica eterna dell'Interpretazione. In tutte le direzioni e in tutte le attività intellettuali, si nota facilmente un'effervescenza nella ricerca di un nuovo linguaggio, ricerca patetica di una nuova lettura dei testi, e non soltanto di quelli della Sacra Scrittura, ricerca di una nuova concezione del fatto di «comprendere»; nuove norme, sempre labili, per l'interpretazione dei testi, dei segni ed anche dei fatti. Questa ricerca conduce, per forza di cose,

ad uno sforzo di analisi dei rapporti tra testo e autore, tra testo e lettore, tra autore e lettore, tra interlocutori, tra opera e ambiente storico; analisi senza fine, in quanto non è possibile stabilire un qualche possibile punto fisso di riferimento; perché tutte le nozioni e i contatti tra le opere e gli uomini sono presi nella danza di un «impalpabile esistenziale».
Questo sforzo di analisi fa scomparire dalla coscienza le basi ontologiche del verbo dell'uomo. E l'uomo si sente preso in un interminabile flusso e riflusso tra soggetto e oggetto, tra realtà fugace e la percezione di questa fugace realtà. L'uomo così non ha alcun punto di appoggio, nel suo naturale movimento di conoscenza; perde ogni possibilità di saldo riferimento al suo proprio essere, non ha più norma interiore, immutabile, della parola umana. I testi, il sapere, i ricordi, la grammatica, il senso di sé e il senso dell'altro, sono talmente rimessi in causa che subiscono come una diluizione, perdendo ogni consistenza. Ad ogni istante, la parola vacilla; nel desiderio di cogliere, non una cosa o un'idea, ma la quintessenza di un «momento di comprensione», le parole perdono i loro rapporti intrinseci con l'ordine originario della parola; le parole perdono ogni possibilità di render stabile un significato.
Dispaiono, allora, con i significati di base, anche tutte le possibili sfumature delle parole e dei significati. L'uomo diviene così incapace di recepire una certezza. Questa è la più grande prova per la parola dell'uomo, nel quadro dell'ermeneutica del nostro tempo.
Nei secoli che recano l'impronta dello sviluppo della mentalità storicista, ha preso forma e si è sviluppata una lettura sempre più nuova dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. E in tal modo sono nate e si sono sviluppate tutte le peculiari forme della nuova critica della Sacra Scrittura.
Questa nuova e sempre più nuova lettura, questa critica è emersa e si è sviluppata su un duplice criterio storicista: da un lato, ricontrollare tutti i fatti e tutte le testimonianze riportate da questa stessa Sacra Scrittura, attraverso criteri e fonti d'informazione della storia generale; dall'altro, recepire il messaggio della Scrittura, come un messaggio di escatologia intra-storica.
Contemporaneamente, questo medesimo controllo e questa medesima analisi dei testi della Sacra Scrittura sono stati effettuati su basi letterarie, filologiche, archeologiche, etnologiche, ed anche secondo i dati sempre nuovi delle scienze sperimentali, come la fisica e l'astronomia.
Come tutte le cose su questa terra, in parallelo a questa critica storica, che ha evoluto nel senso della mentalità storicista, uno studio critico, un approfondimento della Sacra Scrittura, ha continuato a trasmettere fino ai nostri giorni, in modo più o meno imperfetto, ma sempre fedele alla Verità rivelata, il senso reale del più profondo mistero dell'Antico e del Nuovo Testamento e dei fatti della Storia Sacra, dell'Incarnazione del Verbo di Dio e della Resurrezione di Gesù Cristo.
Questo progredire in parallelo raramente si compie nella vita del mondo come il prolungamento di due rotaie di una strada ferrata. C'è

un'interpenetrazione nella quale domina l'una o l'altra tendenza, talora nella medesima persona o in una medesima epoca.
La critica storica, letteraria e filologica non si è limitata soltanto ai quadri della Sacra Scrittura; si è estesa a tutti i testi apostolici, patristici, agli Atti dei Concili e di tutto il Magistero della Chiesa.
E in tal modo ha preso forma una tendenza a reinterpretare i testi scritturali, i testi teologici dei Padri, i testi dogmatici della Chiesa; tendenza che ha finito col «reinterpretare» ogni scritto, ogni fatto e insegnamento giunto fino a noi tramite la Tradizione; «reinterpretare» interamente l'avvento e il messaggio di Cristo.
È evidente che tutto questo vasto evento della nuova critica ha fondamentalmente influenzato in molti la nozione della fede della Chiesa, e di conseguenza l'orientamento della teologia, cosiddetta biblica, e della teologia in genere, essendo stato rimesso in causa da successive «reinterpretazioni» il fondamento dogmatico della Chiesa.
Anzi da uno sguardo circolare e approfondito su tutti questi fenomeni ermeneutici, emerge, di ancor più importante e significativo, che questa spinta che quasi si potrebbe definire istintiva per una reinterpretazione di ogni cosa, ha rivestito il carattere di una teoria generale della conoscenza. E a questo punto si è parlato di ermeneutica filosofica. Dunque non si tratta più soltanto dell'interpretazione di un testo o di una narrazione che ci è pervenuta per trasmissione orale; si tratta di una teoria che concerne la natura dell'intendimento, della comprensione in sé.
Questa «ricerca» è stata la giustificazione teorica, giustificazione nella coscienza esitante, dell'emancipazione generale dell'uomo; emancipazione nei confronti di una conoscenza di verità rivelata e nei confronti di una percezione e di una «lettura» dell'universo naturale e della storia umana, secondo norme iscritte nell'uomo come basi ontologiche della parola.
Questa emancipazione, questo sforzo più o meno cosciente e più o meno intenso d'emancipazione, ha preso la forma di una rivoluzione che ha intaccato tutti i campi del pensiero e la carità della vita cristiana. Questa emancipazione va oltre alle divergenze di idee e di dottrine, divergenze che si verificano sulle stesse basi della parola umana. A causa dell'emancipazione, infatti, l'Amore e la Conoscenza sono stati messi a dura prova nella cristianità, perché il verbo, la nozione del verbo sono stati scossi nelle loro basi umane ontologiche e di ordine eterno.
Il nostro giovane potrà percepire, certo, tutta questa effervescenza dell'evoluzione dell'ermeneutica; ma gli sarà molto difficile dominare la sua esperienza e organizzare la sua informazione. Inoltre si sentirà quasi nell'impossibilità di trovare un mezzo per comunicare con gli altri, perché il relativismo del verbo, divenuto ormai fondamento dottrinale della nuova ermeneutica, sopprime ogni punto di riferimento. In seno a questo perpetuo rimettere in discussione ogni percezione e ogni trasmissione, ogni nozione a proposito della parola, del capire e del conoscere, il giovane sarà portato così

a riferirsi più che mai, per ogni cosa e per ogni sua parola e per quella degli altri, alla base di tutta la vita umana e di ogni vera conoscenza; a quel fondamento universale del verbo interiore. Infatti il verbo interiore appartiene all'essenza dell'uomo, in quanto essere e in quanto esistenza.
Il giovane, seguendo, per lunghi lassi di tempo, esposizioni storiche sulle differenti tappe dell'esegesi, della critica dei testi, le diverse messe a punto del Magistero, ed i commenti interminabili e le analisi filologiche divergenti dei testi e delle dottrine, si accorgerà anche di due cose:
-primariamente: i diversi itinerari dell'ermeneutica, differenti che siano, conducono comunque alla conclusione che le divergenze in seno allo storicismo non fanno che confermare l'identità storicista di tutte le sue ramificazioni nella teologia e nell'esegesi,
- secondariamente: è ormai poco chiarificante, per quanto riguarda la realtà essenziale dell'attuale teologia, continuare ad esaminare tutte le analisi dei testi, tutte le divergenti argomentazioni, tutti i commenti e tutte le interpretazioni che hanno riempito e riempiono, ogni giorno, il mondo dello studio ed anche il mondo della preghiera.
Avrà infatti già costatato che le tre caratteristiche generali: la coscienza storica, l'ermeneutica e il riferimento esistenziale, appartengono allo stesso agglomerato intellettuale nell'attuale movimento teologico; e questo, in tal modo, da non poter più, se non difficilmente, distinguerli separatamente in qualsiasi proposizione esegetica e teologica.
E questa certezza gli verrà confermata dall'esame di ogni manifestazione delle correnti teologiche sorte dalla mentalità storicista. Vedrà dispiegarsi davanti a lui l'arco di tutte le correnti teologiche che esprimono la grande prova della Chiesa, della Cristianità intera e del mondo.

Reinterpretazione globale del cristianesimo.

I più elevati e i più begli eventi della storia della terra, i sacrifici inauditi per puro amore, le manifestazioni di tenerezza e di fedeltà di una grandezza e profondità irreperibili in tutta la letteratura profana, le meditazioni e le speculazioni intellettuali sul mistero di Dio, dell'uomo e della conoscenza, che se non altro con la loro cattedralesca architettura, provocano rispetto in ogni persona in buona fede e di sana sensibilità, le legislazioni e i costumi, che hanno comunque temperato la ribellione e l'accecamento dei popoli, le opere musicali e architettoniche, che hanno svelato segreti di armonia universale della creazione, le opere del verbo umano, che generano e trasmettono la pace di amore eterno e l'amore di pace eterna, tutta la perennità vivente del Cristo, che attraverso la sua Chiesa, attraverso tutte le umane vicissitudini materiali e intellettuali, ha mantenuto il luminoso contenuto della Fede, tutto questo deve, secondo la «teologia storicista» essere reinterpretato e fecondato da un'«auto-interpretazione profana» che l'uomo possiede in una determinata epoca.

E per quale via questo contenuto della Fede, che ha mantenuto nella pietà profonda grandi sapienti e ha colmato di conoscenza elevata l'anima di molti figli di Dio, deve lasciarsi fecondare?
L'odierna teologia storicista così propone: la teologia autentica deve assimilare la concezione profana che l'uomo possiede di se stesso e «lasciarsi fecondare» da questa concezione profana, per quanto riguarda il linguaggio; anzi, la teologia per essere genuina deve lasciarsi fecondare da questa concezione profana che ha l'uomo in una determinata epoca - non soltanto per quanto riguarda il suo linguaggio - ma ancor più per quanto riguarda il suo contenuto. (272)
Il risultato, però, di questa fecondazione, ossia quel che ne emergerebbe come dottrina e teologia, dovrebbe di nuovo assimilare la concezione profana che l'uomo avrebbe di se stesso nella nuova epoca; cioè assimilare il mondo. E dopo che la teologia abbia assimilato la concezione profana che l'uomo avrebbe di se stesso a quella nuova epoca, dovrebbe di nuovo lasciarsi fecondare dalla concezione profana assimilata; cioè la teologia dovrebbe di nuovo lasciarsi fecondare dal mondo. Ci sarebbe, così, una continua assimilazione da parte della teologia dell'opinione profana dell'uomo e una continua fecondazione della teologia da parte dell'opinione profana assimilata.
Tale è la generica visione alla quale conduce la mistificazione storicista. Il Cristo è venuto per salvare il mondo, per fecondare il mondo, con il messaggio e la speranza della vita eterna. Non è venuto per essere fecondato dal mondo.
Il giovane, colpito da questa visione e da questo linguaggio, di certo si chiederà: com'è possibile dare a tutto questo il nome di teologia cristiana? Cosa resterebbe della cosiddetta teologia autentica, dopo una tale multipla fecondazione di se stessa da parte di tutto quello che avrebbe assimilato come mondo profano?
In questa volontà di re interpretazione del cristianesimo, che è esplicitamente manifesta in un notevole numero di opere di scrittori e di diversi teologi, il giovane riconoscerà la presenza dell'agglomerato del quale abbiamo parlato: la coscienza storica, che giudica che tutto deve essere considerato e capito in base alla perenne variazione nel tempo; l'ermeneutica che vuole imporre una nuova interpretazione di tutta la Scrittura, di tutto il mistero della Chiesa:

---

(272) «La teologia è genuina e predicabile solo nella misura in cui riesce a entrare in contatto con tutta l'auto-interpretazione profana che l'uomo possiede in una determinata epoca, a entrare in dialogo con essa, ad assimilarla e a lasciarsene fecondare per quanto riguarda il linguaggio, ma ancor più per quanto riguarda la cosa stessa». (KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Alba 1977, p. 25).

reinterpretazione generale del cristianesimo; il riferimento esistenziale, che è alla base dei giudizi della coscienza storica e della comprensione e dell'interpretazione dell'ermeneutica. (273)

Relativismo dottrinale assoluto

Tutte le parole di Cristo, il suo messaggio, il suo monito rivolto agli Apostoli: «sia il vostro parlare sì, sì; no, no», tutte le parole degli Apostoli a proposito della loro testimonianza e della verità da trasmettere (274), ogni parola della Sacra Scrittura riguardante la verità da conoscere e da trasmettere, tutto questo deve essere reinterpretato secondo le «nuove teorie» del linguaggio. Così la teologia dovrebbe cambiare punti di riferimento ed entrare deliberatamente e coscientemente nell'era del relativismo trascendente.
La Chiesa non potrebbe mai formulare proposizioni certe per definire la fede, perché «essa dovrà tener conto della problematica inerente a tutte le proposizioni in generale», e non si potrà mai concepire ed esprimere con certezza alcuna verità.
Secondo questa nuova filosofia del linguaggio (275), «le proposizioni di fede non sono mai parola di Dio immediata», per questo tale parola mediata è «percepibile e trasmissibile in quanto proposizione umana. Come tali, le proposizioni di fede rientrano nella problematica generale delle proposizioni umane». Infatti «le proposizioni non corrispondono alla realtà»; «le proposizioni sono fraintendibili»; «le proposizioni sono solo relativamente traducibili»; « le proposizioni sono in movimento »; « le proposizioni sono

---

(273) Cfr. MARCEL NEUSCH: «L'ermeneutica prende oggi un nuovo slancio, legato alla consapevolezza della dimensione collettiva dell'umanità. Con Moltmann e le teologie politiche, una terza generazione di ermeneuti fa la sua comparsa, che sposta l'accento dall'ortodossia all'ortoprassia, dal cristianesimo come "dottrina" al cristianesimo come "prassi". - L'ermeneutica si prende come incarico di liberare la Parola di Dio per renderle la sua efficacia nella Storia. - Tali foraggi nel campo dell'ermeneutica lasciano il sentimento che il termine prende un'estensione incontrollabile. Almeno vediamo che i problemi si sono spostati: verità storica, significato esistenziale, autenticità sociale»! (*Aù pays de la théologie*, éd. du Centurion, Paris 1979, pp. 133-134):
(274) Matteo 5, 37. Marco 13, 31: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno». Tito 1, 1: «Per chiamare alla fede gli eletti di Dio e per far conoscere la verità».
(275) Kung, a proposito della nuova filosofia del linguaggio, si riferisce a M. Heidegger, H.G. Gadamer, H. Lipps, B. Liebrucks, K. Jaspers, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein, G. Frege, Ch.W. Morris, H. Lefèbvre, N. Chomsky (HANS KONG, *L'infallibilità*, ed. Mondadori, Milano 1977, p. 114).

ideologizzabili - anche la proposizione 'Dio esiste' è ideologizzabile». Ecco come Hans Kung espone in cinque punti il suo credo sull'impossibilità di poter mai avere un credo certo. (276)
Tali predicati non possono essere celati con altri testi degli stessi autori, testi forse voluminosi, ma sempre nella medesima direzione e molto spesso evasivi. Questi predicati manifestano, infatti, un relativismo assoluto, insediano nella Chiesa un relativismo assoluto; trasmettono una dottrina del linguaggio tale che nessuno si possa mai sentire nella verità, né acquisita a forza di speculazione e di ricerca, né rivelata da Dio.
Il relativismo è lungi dal corrispondere al desiderio naturale di oggettività e ad una percezione oggettiva dei rapporti continui tra gli esseri e le cose. È un predicato così alieno dalla verità quanto lo è il monolitismo concettuale, privo di sfumature e di riferimento eterno; infatti, il monolitismo concettuale vuole imporre ogni volta concetti sprovvisti di ogni reale rapporto di carità con il Principio della Verità e con gli altri esseri; vuole imporre concetti inariditi, senza contenuto di vita, privi di sfumature ed estranei ad ogni speranza vissuta, imporli come verità oggettiva e come principio universale di conoscenza della verità.
Il cristianesimo, cioè il messaggio della persona e dell'insegnamento di Cristo, ha apportato appunto, in seno alla relatività della filosofia e dell'esperienza naturale degli uomini, criteri e punti di riferimento che risolvono in armonia di pace, nell'intendimento, nella memoria e nel cuore, il movimento e l'oscillazione perenni tra soggetto e oggetto, tra oggettività e soggettività.
In tal modo si manifesta il luminoso mistero della Rivelazione, quando è ricevuta non soltanto come concetto nell'intelletto, ma come amore nella volontà.

Negazione dell'Incarnazione. Alterazione della realtà di Cristo.

Gesù Cristo, sin dall'inizio, già prima della sua Passione è stato contestato dagli scribi e dai dottori. È stato condannato, perché apportava con la sua Persona, il messaggio della salvezza degli uomini, essendo il Figlio di Dio e perché aveva dichiarato, dinanzi alla più alta autorità d'Israele, che era il Figlio del Dio Benedetto. Poi è stato contestato in seno alla stessa sua Chiesa da «scribi e dottori», nel corso di tutti i secoli della vita del cristianesimo.
È accaduto di nuovo, nel nostro secolo, che sia penetrata, più o meno consciamente, nell'ambito della Chiesa la negazione della Realtà divina di

---

(276) HANS KUNG, *L'infallibilità*, pp. 114-118.

Cristo e del Mistero della sua Incarnazione. Nel quadro di alcune teologie nella Chiesa e in tutte le confessioni, è particolarmente evidente che questa negazione è il risultato manifesto di un capovolgimento della speranza, del quale abbiamo già parlato. È anche evidente che questa negazione e questo capovolgimento della speranza comportino obbligatoriamente la perdita sempre più considerevole dell'ordine costituzionale di veracità e di carità del linguaggio.
È certamente difficile, per la maggior parte dei fedeli, con il semplice aiuto della riflessione e dell'informazione intellettuale esteriore, discernere, in mezzo alla moltiplicazione di continue messe in discussione di ogni nozione, considerazione, accezione, principio e postulato della Chiesa docente, la via stretta ma regale della logica interna e dell'ordine eterno del verbo. Senza queste nozioni e questi principi fondamentali della Chiesa docente, non ci sarebbe nessuna possibilità né diritto di parlare in teologia, in seno al mondo cristiano.
L'orientamento, infatti, della volontà verso concetti storicisti della speranza, ha provocato una rivolta in profondità contro il verbo della teologia, del pensiero in genere e della vita cristiana, scaturito dalla vera speranza apportata da Cristo.
La verità dell'Incarnazione del Verbo che gli Apostoli hanno ricevuto da Gesù Cristo stesso e trasmesso come deposito alla Chiesa, deposito che la Chiesa ha difeso e conservato, attraverso i secoli della sua vita, questa verità è rigettata da teologi e autori in seno alla Chiesa.
In questo libro (pag. 74) abbiamo già mostrato come Karl Rahner insegni che Dio e l'uomo hanno la medesima essenza.
Karl Rahner, nella sua Enciclopedia teologica "Sacramentum mundi", nelle poche pagine del suo articolo sull'Incarnazione, come nelle pagine del suo articolo su Gesù Cristo, non soltanto afferma in più modi questa identità di essenza di Dio e dell'uomo, ma distrugge anche, con un gran numero di proposizioni, sapientemente intricate, tutta la verità della dottrina sull'Incarnazione di Gesù Cristo.
Se il nostro giovane avesse la pazienza di dipanare i diversi sensi, spesso contraddittori, delle esposizioni e delle proposizioni di Rahner, vedrebbe con chiarezza una laboriosa costruzione che cambia radicalmente tutto il fondo dottrinale e l'autentico significato interno della parola e dei predicati che sin dall'inizio costituiscono - con tutto l'arricchimento dei secoli - l'insegnamento della Chiesa.
a) Secondo Rahner occorrerebbe distinguere tre dottrine sull'Incarnazione: la prima è una dottrina del Nuovo Testamento su Gesù; la seconda una dottrina «ecclesiastica»; e la terza una dottrina della «predicazione odierna». (277)
b) Secondo Rahner, «non si nega che all'interno di questa cristologia del Nuovo Testamento sia dato trovare concezioni di fondo diverse, ma che non per questo si eliminano a vicenda, di questa cristologia, a seconda che venga

preferito (gnoseologicamente ed ontologicamente) uno schema di ascesa o di discesa». (278)
Ci sarebbe non soltanto una dottrina del Nuovo Testamento su Gesù, una dottrina ecclesiastica e una dottrina della predicazione odierna, ma persino quella, che è accettata come dottrina del Nuovo Testamento, conterrebbe delle «concezioni di fondo» diverse. Questo dovrebbe bastare per capire l'abisso tra il Vangelo e tutte queste considerazioni che si propongono come insegnamento della Chiesa di Cristo. C'è però, in merito al Vangelo, qualcosa di più, nell'immediato contesto di queste proposizioni dell'esposizione di Karl Rahner, che dice: «La dottrina dei Nuovo Testamento su Gesù è al di là dell'autotestimonianza del Gesù storico».(279)
Questo significa che il Nuovo Testamento non sarebbe un veridico testimone del mistero e dell'insegnamento di Cristo. Tali postulati a proposito del Nuovo Testamento e della Persona di Cristo sono il risultato delle «re interpretazioni» e delle «demitizzazioni» dei testi che la Chiesa ha ricevuto dalle mani degli Apostoli e degli Evangelisti. Questa semplice e limpida espressione: «la Chiesa ha ricevuto dalle mani degli Apostoli e degli Evangelisti i suoi testi sacri» può sembrare antiquata e non scientifica. Il giovane, però, avrà già capito che ci sono due distinte nozioni generali della Scienza, e ciascuna di esse corrisponde ad una diversa posizione, radicalmente diversa, nei confronti della creazione, nei confronti dell'uomo, nei confronti della storia degli uomini e nei confronti dell'intendimento e della memoria dell'uomo.
Quindi, secondo una di queste nozioni, l'espressione: «La Chiesa ha ricevuto dalle mani degli Apostoli i suoi testi sacri» corrisponde ad una verità profondamente storica e scientifica.
A tal punto il giovane si chiederà certamente:
- Quale valore può avere una dottrina del Nuovo Testamento, se questo Documento, il Nuovo Testamento, altera la testimonianza che Gesù Cristo ha reso di se stesso?
- Se si crede che il Nuovo Testamento abbia alterato la testimonianza di Cristo, e poiché è impossibile stabilire onestamente differenze tra l'informazione apportata dalla Tradizione e l'informazione (alterata stando a Rahner) scritta del Nuovo Testamento, come si può essere apologista del Cristo e riferirsi a questo medesimo Nuovo Testamento?

---

(277) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, ed. Morcelliana, Brescia 1975, t. 4, col. 485-491.
(278) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 485.
(279) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 485.

Per Rahner, però, questa domanda del giovane è superata, senza reale risposta, con speculazioni, da lui stesso qualificate con il nome di «cristologia trascendentale». Dice, infatti, chiaramente, in queste stesse pagine del suo articolo su Gesù Cristo, che la cristologia paolina e giovannea, sebbene impegnativa, è già un'interpretazione, e non può costituire il punto di partenza per una teologia sistematica odierna: «Una cristologia sistematica odierna non può tuttavia prendere il suo naturale punto di partenza in questa comprensione teologica di Gesù Cristo; questo in fondo vale anche per le affermazioni cristologiche della Scrittura più antiche prepaoline».(280)

Secondo Karl Rahner, uno dei punti della dottrina del Nuovo Testamento che va al di là della testimonianza, che il Cristo ha reso di se stesso, è precisamente *la preesistenza del Cristo*, ossia la preesistenza del Verbo di Dio, prima della nascita di Gesù di Nazareth: «La cristologia odierna, nello annuncio e nella riflessione teologica, deve in certo modo riprendere - e predicare! - nuovamente quella storia della 'cristologia dell'ascesa' che già nell'ambito del Nuovo Testamento, passando con enorme rapidità dall'esperienza del Gesù storico alle formule di discesa della cristologia di Paolo e Giovanni, si è trasformata in una dottrina dell'incarnazione del Figlio-*Logos* preesistente».(281)

La dottrina sull'Incarnazione deve dunque essere predicata in modo da rimettere in vigore nella predicazione questa teologia che si può denominare «teologia dell'ascesa», ossia occorre predicare che la Chiesa, arrestandosi e conformandosi all'insegnamento di San Paolo e di San Giovanni, ha trasformato con precipitazione la «cristologia dell'ascesa» nella dottrina dell'Incarnazione del Verbo-Figlio preesistente. Allora il primo dovere della predicazione è denunciare gli errori cristologici di San Paolo e di San Giovanni. Dunque l'ascesa dell'uomo verso Dio, la perfezione dell'uomo costituirebbe, come dice Rahner, «quel che la Chiesa chiama incarnazione» e la discesa del Logos-Figlio nell'umanità di Maria costituirebbe una deformazione, che bisognerebbe rimuovere con la nuova predicazione. Per questo allorquando Rahner parla di unione, è necessario intenderla nel senso di «vicinanza assoluta» tra l'uomo e Dio, senso del tutto differente da quello dell'Incarnazione. È così che Rahner, nel suo articolo su Gesù Cristo, si riferisce alla parte biblica di questo medesimo articolo per rendere esplicita la sua tesi: «A portare alla fede nella preesistenza di Gesù sarebbe stata la dottrina giudeo-ellenistica sulla sapienza anteriore al mondo, portando così

---

(280) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 194.
(281) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4 col. 492.

all'*affermazione dell'incarnazione*». (282) «Si può contare che titoli di dignità come 'Messia', 'Figlio dell'uomo', 'Signore', forse anche 'il Figlio', siano stati presi soltanto dalla comunità primitiva per caratterizzare la coscienza, e quindi la pretesa, da parte di Gesù, di essere stato mandato, come anche per esprimere la propria fede in lui». (283)
Con tutte queste considerazioni, che danno l'impressione di uno sforzo sovrumano per aggirare il luminoso Mistero dell'Incarnazione del Verbo di Dio nella Vergine Maria, è enunciata, esplicitamente ed implicitamente, la teoria di un uomo Gesù che, nella sua attività per diventare «autonomo», va verso Dio, che a sua volta va incontro all'uomo per autocomunicarsi. E avverrebbe, allora, un incontro, un «punto culminante» di vicinanza assoluta e definitiva.
È questo che si deve predicare, secondo Karl Rahner, sotto il vocabolo di«Incarnazione di Cristo». Questo Gesù non è un profeta come gli altri. La sua vicinanza con il divino è molto più perfetta, e così è divenuto il «portatore assoluto della salvezza». È questa teoria che, con molto ermetismo speculativo e linguistico, è presentata come capace di essere in armonia con le «formule della cristologia antica», e come la dottrina della Chiesa da doversi predicare.
Per quanto riguarda l'armonia di queste teorie cristologiche, di questa «cristologia dell'ascesa» con «le formule antiche», Rahner non spiega come la si possa concepire, ma dice che occorre tuttavia conservarla «per molti motivi che qui non è necessario illustrare». (284)
Rahner chiede precisamente di «predicare l'Incarnazione in modo tale» che la teoria della «vicinanza assoluta e definitiva» appaia come la dottrina della Chiesa per l'Incarnazione. (285)
Nell'assieme della sua teoria, esposta in tutti i suoi scritti, come anche nei suoi articoli dell'«Enciclopedia teologica», è ignorato e implicitamente confutato il mistero dell'Annunciazione, ossia il mistero dell'Incarnazione. (286)

---

(282) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 173-174.
(283) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 171.
(284) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 191.
(285) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 492.
(286) Nella sua "Enciclopedia" c'è l'articolo sulla Rivoluzione, sulla Rivoluzione francese, sul Turismo, sulla Psicologia del profondo, sulla Psico-igiene, sulla Psicoanalisi, e altri articoli i cui nomi, per rispetto alla Santissima Vergine, non sonò qui nominati, ma non c'è un articolo sull'Annunciazione, né sull'Immacolata Concezione, due dogmi della Chiesa.

L'infinità di proposizioni esplicite e implicite, che sfiorano il mistero dell'Incarnazione e se ne discostano diligentemente, per mezzo di speculazioni prive di fondo e di conseguenza, l'infinità di espressioni apersonali, cioè espressioni delle quali è imprecisabile il soggetto ontologico, non possono presentare una dottrina, erronea forse per la Chiesa, ma con almeno la possibilità di una qualche coerenza tra punto di partenza e meta finale; e non possono velare la netta negazione che contengono del mistero dell'Incarnazione.

Per Rahner, l'Incarnazione è *in* Gesù; non è il concepimento di Gesù Cristo. Questo è detto a più riprese: «La fattualità dell'Incarnazione proprio in Gesù di Nazareth rappresenta un momento della concretezza di questo mistero».(287)

Ossia questa concretezza del mistero dell'Incarnazione comporta molti momenti, e l'Incarnazione in Gesù è uno di questi momenti. In tal modo la fattualità dell'Incarnazione «in Gesù» non sarebbe tutta l'Incarnazione. L'enunciato dell'Incarnazione è suggerito nel quadro di un'evoluzione cristica dell'umanità e del cosmo, cosa che in ogni caso, non ha mai costituito l'insegnamento della Chiesa.

L'attesa della creazione che geme (Rom. 8, 19) non significa che l'Incarnazione sia un evento di «vicinanza» di Dio e dell'uomo, né un evento collettivo a lunga scadenza. Tutta la creazione attende la redenzione. Essa non segue i tempi successivi dell'evento di un'Incarnazione che deve espletarsi a lunga scadenza.

Rahner, infatti, sintetizzando in un'immagine molto espressiva il fondo della sua teoria, dice nettamente: «Quando l'autocomunicazione di Dio e l'auto-trascendimento (288) dell'uomo giungono, in senso categoriale-storico, alloro punto culminante assoluto ed irreversibile, cioè quando nella spazio-temporalità Dio 'esiste' in modo assoluto ed irreversibile, e l'autotrascendimento dell'uomo giunge così appunto a un simile pieno trasferimento in Dio, si ha quella che cristianamente è detta incarnazione». (289)

Ad agire sono due: Dio che si autocomunica e l'uomo, già esistente, che si autotrascende. Quando Dio diventa esistente nella spazio-temporalità, non in modo relativo, ma in modo assoluto e irreversibile, e quando nel medesimo tempo l'uomo, nel suo sforzo d'autotrascendimento, giunge ad un pieno tra-

---

(287) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 484.

(288) Auto-trascendimento: parola coniata dal traduttore per esprimere la nozione di una trascendenza che si compirebbe progressivamente (?).

(289) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 498.

sferimento in Dio, allora, secondo Rahner, avviene la realizzazione di quella che cristianamente si chiama l'Incarnazione.
È certo che nella teologia scolastica lo studio dell'uomo Gesù ebbe una vasta importanza. In particolare San Tommaso d'Aquino si è minuziosamente occupato di tutto quel che riguarda la conoscenza, la scienza, la volontà dell'uomo come anche la conoscenza, la scienza, la volontà di Dio, in Gesù Cristo. Qui siamo, però, ben lungi da tali questioni. San Tommaso, infatti, parla della realtà umana di Gesù Cristo, come essendo stata concepita nel seno di una donna, per diretto intervento di Dio. Per questo la teoria di Rahner non può procurarsi un appoggio qualsiasi col riferirsi al fatto che l'umanità di Gesù Cristo sia stata largamente trattata dalla Scolastica. Attraverso l'ermetismo di Rahner, il giovane avrà capito che San Tommaso parla di Gesù concepito per intervento divino; e che Rahner parla di un Gesù che, concepito naturalmente e nell'agire per suo «desiderio di autonomia», giunge alla «vicinanza assoluta ed irreversibile» di Dio, che desidera la propria «auto comunicazione». Non è qui il caso, dunque, di delicate sfumature e di immagini talvolta ineffabili, attraverso le quali, in alcuni momenti, si vive nell'intimo il mistero dell'Incarnazione, il mistero di un uomo concepito nel seno di una donna per diretto intervento di Dio.
L'insieme dei discorsi di Rahner riguarda il cammino intellettuale e spirituale di un uomo concepito naturalmente, e questo non si può chiamare "incarnazione". Questa teoria, che si voglia o meno, è negazione dell'Incarnazione e alterazione della realtà di Cristo.
L'antropologia è un termine che può avere e ha parecchie accezioni, parecchi punti di partenza. Quanto Rahner dice, rivela una teoria antropologica che conduce direttamente ad una totale storicizzazione di Dio e all'identità di essenze di Dio e dell'uomo. Ed è per questo che Rahner così s'esprime: «Ciò che l'uomo sia, costituisce l'affermazione della totalità della teologia in assoluto». (290) Alcune considerazioni sulla persona di Cristo evocano certune dottrine occulte in merito all'Incarnazione del Verbo di Dio, in particolare quelle degli antroposofi e dei Rosacroce. Secondo questa dottrina Gesù, grande iniziato, successore dei grandi iniziati, ha accettato che la sua anima abbandoni il corpo nelle acque del Giordano e il Verbo di Dio ha preso il suo posto. Colui che emerse dalle acque del fiume era un'altra persona, Gesù Cristo. (291)

---

(290) KARL RAHNER, *Sacramentum Mundi*, t. 4, col. 273.
(291) Cfr. RUDOLF STEINER (1861-1925, fondatore della società teosofico-cristiana antroposofica), *De Jésus au Christ*, éd. La Science spirituelle, Paris 1947; e MAx HEINDEL, *Cosmologie des Rose-Croix*, éd. Paul Leymarie, Paris 1947.

Il professore Hans Kung a più riprese afferma che Gesù ha potuto prendere «coscienza della propria vocazione nel contesto del battesimo - e da quel momento egli si sentì pervaso dallo Spirito». (292) Certamente Kung dice ancor meno degli occultisti, dal momento che non accetta alcuna divinità in Gesù Cristo né prima né dopo il battesimo. Con tutti i suoi scritti Kung conferma, con minore ermetismo di Rahner, la sua dottrina su Gesù Cristo. Secondo questa dottrina, l'Incarnazione e tutto quel che concerne l'Annunciazione e la Natività di Cristo, nei testi del Nuovo Testamento, sono pie leggende dovute ad anonime compilazioni della primitiva comunità crisstiana. (293) In Kung, la spiegazione della persona di Cristo è più sociale e psicologica che speculativa. Con il termine «incarnazione», intende la vita e l'insegnamento di Cristo: «In nessun luogo del Nuovo Testamento si parla dell'incarnazione di Dio stesso - Se oggi si vuol parlare senza fraintendimenti anche dell'*incarnazione* del Figlio di Dio, questa non potrà essere ridotta al *punctum mathematicum* o *mysticum* del concepimento o della nascita di Gesù, ma dovrà piuttosto essere estesa *all'intero vivere e morire di Gesù*». (294)
È così che in seguito nel suo libro "Dio esiste?" esprime con caratteri in rilievo, il suo credo, che confuta il mistero dell'Annunciazione del Credo della Chiesa: «Incarnazione di Dio in Gesù significa che: in tutti i discorsi di Gesù, in tutta la sua predicazione, nell'intero suo comportamento e destino, hanno preso figura umana la Parola e la Volontà di Dio: in tutto il suo parlare ed agire, patire e morire, insomma in tutta la sua persona, Gesù ha annunciato, manifestato, rivelato la Parola e la Volontà di Dio. Egli, nel quale parola e volontà, insegnamento e vita, essere e agire coincidono perfettamente, è corporalmente, è in figura umana Parola, Volontà, Figlio di Dio».(295)
E altrove ha già reso esplicito questo credo: «Nella tendenza della comunità a definirlo innanzitutto 'il Figlio', si deve scorgere come un riverbero, sul volto di Gesù, del Dio da lui proclamato Padre. È agevole, per questa via, spiegare il passaggio all'altro titolo, 'Figlio di Dio', coniato dalla tradizione». (296)E Kung afferma che in questo senso e certo soltanto in questo senso, «accetta anche il Concilio di Nicea del 325». (297)

---

(292) Cfr. HANS KUNG, *Essere cristiani*, ed. Mondadori, Milano 1976, p. 197.
(293) Cfr. HANS KUNG, *Essere cristiani*, pp. 510, 511 e 388.
(294) HANS KUNG, *Dio esiste*?, ed. Mondadori, Milano 1979, p. 763.
(295) HANS KUNG, *Dio esiste*?, p. 763.
(296) HANS KUNG, *Essere cristiani*, p. 440.
(297) HANS KUNG, *Dio esiste*?, p. 764**.**

Questa accettazione da parte di Kung «anche del Concilio di Nicea» è condizionata da tutta la sua dottrina, secondo il senso della quale afferma che lo avrebbe accettato. È chiaro che questo significa che bisognerebbe svuotare di ogni senso ontologico le formule del Concilio e sostituirlo con il senso storico-sociologico-psicologico di Kung.
Kung, come molti teologi di oggi, è erede dell'atteggiamento intellettuale e spirituale di Hegel nei confronti del mondo e di Dio. D'altronde testimonia ampiamente ad Hegel la sua riconoscenza, quando dichiara che il suo pensiero l'ha «stimolato ed incoraggiato a riflettere sulla storicità di Dio e sulla storicità di Gesù».(298)
Ma ecco l'immagine che Kung fa di Gesù, immagine che non esprime soltanto una sfrontatezza di cattivo gusto o una sconsiderata fantasia; ma esprime la risultanza interiore di una visione escatologica fondamentale storicista: «Gesù non era sacerdote - egli fu un comune 'laico', guida di un movimento laico - Non era neppure un teologo - Gesù era un paesano, per giunta 'illetterato' - non poteva vantare nessuna cultura teologica - Non diede a intendere di essere un esperto di ogni possibile questione dottrinale, morale, giuridica, legale - Egli fu, se si vuole, un narratore pubblico, uno di quei personaggi che si incontrano ancor oggi sulla piazza principale di Kabul». (299)
Esiste un piccolo libro il cui autore non è noto e, pensiamo, senza alcuna pretesa teologica, intitolato "Mai un uomo ha parlato come quest'uomo". (300) Si nota nelle pagine di questo libro, che la parola di Cristo è venerata per la sua sovrumana grandezza, profondità e vitalità e per la sua origine eterna.
Questo libretto, il cui titolo costituisce già un insegnamento, trasmette una veritiera immagine di Gesù di Nazareth, di Gesù Cristo, del Figlio dell'Uomo, del Figlio di Dio, del Verbo incarnato; esso mostra come e quando la parola di Cristo trasmette la sua vibrazione di vita reale e svela la sua divina verità a coloro che, senza essere dottori né professori di teologia, Lo ricevono secondo la parola di San Giovanni, con semplicità e verità.
Quando non è ricevuto, è respinto con ostilità e talvolta con una mancanza di elementare decenza. Persino un «narratore di Kabul», più di molti dotti, può essere recettivo e sensibile alla grandezza e alla bontà uniche ed inimitabili della parola e degli atti di Cristo.

---

(298) HANS KUNG, *Incarnazione di Dio*, ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 604.
(299) HANS KUNG, *Essere cristiani*, pp. 192-193.
(300) H.L. CHEVRILLON, *Jamais homme n'a parlé comme cet homme*, éd. St. Paul, Paris 1975.

L'Incarnazione costituisce la più profonda base e nel contempo la chiave di volta del mistero della Redenzione. Perciò l'Incarnazione, per Maria e per lo Spirito Santo, del Verbo di Dio costituisce il fondamento di base di tutta la verità dottrinale che è stata espressa e vissuta intimamente nella Chiesa, in mezzo a tutte le tribolazioni sia morali come intellettuali nelle quali ha dovuto e dovrà vivere il suo Mistero di Redenzione.
Orbene, l'Incarnazione non è una costruzione né la proiezione delle umane considerazioni fatte con amore e pietà.
- Non è il prodotto dell'esaltazione collettiva di una fervente comunità che procede, però, a tentoni per quanto riguarda l'origine della sua verità, della sua propria nascita e della sua propria missione.
- Non è la conclusione volontaria di un'interpretazione di certuni testi o di certune parole trasmesse oralmente, interpretazione sempre riadattata alle varie culture.
- Non è il prodotto di un'interpretazione del Nuovo Testamento e di una predicazione che avrebbe, con il suo continuo adattamento, costruito la storia-leggenda di Cristo, il messaggio di Cristo e lo sviluppo dottrinale.
- Non è il prodotto di una predicazione secondo la quale il Nuovo Testamento e la Tradizione non avrebbero dovuto occuparsi di quel che il Cristo fosse (cristologia ontologica), ma soltanto di quel che il Cristo avesse fatto (cristologia funzionale).
- Non è scaturita da un appassionato desiderio di «liberazione» nel tempo dagli impedimenti e dalle miserie della stirpe di Adamo.
- Non è la mitizzazione poetica di un Eroe amato ed «eterno».
- Non è la personificazione simbolica scaturita da un sentimento di ordine religioso che sarebbe immanente all'uomo.
- Non è il nome di una perfezione dell'uomo che s'innalza per amore, combattimento e sacrificio fino a Dio.
- Non è il prodotto dell'immaginazione o dell'astuzia umana in seno ad un gruppo con uno scopo sociale e politico.
È la più elevata verità rivelata: la verità della salvezza ontologica dell'uomo.
Questa verità fondamentale della realtà dell'Incarnazione costituisce un criterio generale, attraverso il quale tutti gli argomenti, i problemi, i temi concernenti tutta l'economia della Redenzione debbono essere visti e compresi. Così il mistero della Chiesa, la sua origine e la sua realtà costituzionale sono fondati sull'Incarnazione.
Il problema dei rapporti tra Chiesa e mondo, il problema del naturale e del soprannaturale, il problema dell'essenza e del significato della realtà sacramentale, il problema della vocazione dell'uomo e della sua missione nella storia, il problema dei rapporti dell'uomo singolo e dell'umanità con la storia e con l'eternità, tutti i problemi, tanto quelli riguardanti la conoscenza di Dio come quelli riguardanti i mezzi e le vie di salvezza, hanno un comune denominatore: l'Incarnazione del Verbo di Dio per Maria e per lo Spirito Santo.

Se questa verità è confutata e alterata, come d'altronde lo è, sono nel contempo confutate e alterate de facto tutte le altre realtà dell'uomo, della sua storia e dei suoi ultimi fini. Nessun argomento può essere trattato e affrontato indipendentemente dalla nozione fondamentale dell'Incarnazione.
Per questo è impossibile che avvenga un radicale cambiamento dell'enunciato dell'Incarnazione senza che l'assieme dei problemi dottrinali, spirituali e morali, l'assieme della Rivelazione non subisca un'alterazione nel pensiero, nella coscienza e nella volontà.
Avere un criterio fondamentale, un principio con il quale si riflette sulla realtà universale, sulla realtà di ogni uomo, sulle verità rivelate e sulla scienza umana, non offusca le sfumature e le particolarità di ogni caso affrontato attraverso questo criterio generale. Ma la molteplicità di sfumature e di particolarità non altera neanche l'unicità e l'universalità del criterio e del principio. Se questa unicità è differenziata in molteplicità, nessuna percezione e nessun giudizio possono stabilire nell'uomo un ordine di conoscenza e di vita.
Per questo non bisogna mai dimenticare che le più elevate speculazioni sulla Santissima Trinità, per esempio, o la meditazione sul fenomeno globale della storia degli uomini o sull'essenza reale della nozione di sacramento, dipendono logicamente ed inevitabilmente dalla nozione dell'Incarnazione; e soprattutto dal nostro intimo rapporto con questa nozione.
Le radici del mistero della Chiesa affondano direttamente ed ontologicamente nel mistero dell'Incarnazione. È stata sempre una grande illusione credere che si possa seguire un'«indagine», cercare una migliore interpretazione e comprensione dei testi, cercare di stabilire una dottrina a proposito della grazia o della Passione di Cristo o della Morte e Resurrezione di Cristo, indipendentemente dalla nozione dell'Incarnazione o semplicemente lasciandola - talvolta malignamente - nell'ombra.
Gli uomini vivono, amano Dio e i loro simili, senza che tutti abbiano la medesima conoscenza intellettuale del mistero di Dio e della creazione. Questa differenza, però, nel grado di conoscenza intellettuale, non impedisce necessariamente agli uomini di essere in interna armonia con la Verità e la Volontà del Creatore. Se l'uomo, però, coscientemente si sforza di costruire, con le proprie forze e secondo l'inclinazione della propria volontà, spiegazioni dei segreti di Dio, confutando o alterando o ignorando volontariamente quel che gli è stato dato come verità rivelata, si distacca de facto da ogni armonia, e da ogni possibilità di percezione del reale.
Secondo questa legge, l'umanità ha fatto il suo cammino fino ad oggi e la Chiesa è stata costituita, ha ricevuto la Rivelazione, l'ha conservata e l'ha trasmessa intatta attraverso molte attese ed esitazioni, molte sofferenze e molta santa ignoranza. Questa santa ignoranza, infatti, non impedisce che si riceva, si viva e si trasmetta in atti di vita e in parole di vita la Verità rivelata e ricevuta. Per quanto sia umanamente permesso raffigurarsi la realtà dei primissimi tempi della Chiesa, l'Incarnazione del Verbo di Dio è stata

rivelata pur rimanendo anche un arcano. Arcano non significa sempre una vita segreta e un sapere segreto da svelare soltanto ai rari iniziati. Significa anche, però, che ci sono verità non sempre trasmissibili a tutti, non a causa di un divieto o di un culto del segreto, ma perché sono verità che esigono un grado di liberazione interiore ed una particolare elevazione spirituale per poter essere concepite intellettualmente e quindi espresse tramite il vocabolario della parola esterna. Quando San Paolo afferma che «udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare», (301) non vuol dire con questo che si tratta di un segreto affidato, da custodire ad ogni costo, ma vuol dire che ha udito parole che sono, per se stesse, indicibili e che non è dato all'uomo di poterle pronunciare. In tal modo parla di un mistero, ma non di un segreto. Ogni mistero contiene una realtà celata.

Non si tratta, però, di un segreto che qualcuno deve custodire. Si tratta dell'impossibilità di comunicazione a livello della parola umana. Si possono concepire alcune realtà secondo il verbo interiore, senza che si possano trasmettere con la parola esteriore. La Chiesa ha avuto sin dall'inizio un'esistenza limpida, ma essa è in sé un mistero come la vita è un mistero.

In tal modo il Cristo è stato ricevuto immediatamente ma il suo mistero è stato approfondito intellettualmente, più o meno lentamente a seconda delle persone, pur essendo interamente ricevuto dai medesimi uomini. È d'altronde uno dei dati che permette che la Chiesa di Cristo, malgrado le sue umane lacune, sia l'unica detentrice dei misteri della Verità eterna.

È in seno alla vita profonda della Chiesa, per mezzo della Santissima Vergine e degli Apostoli, che Cristo ha depositato le grandi verità sul mistero della sua persona e della sua opera di Redentore. La predicazione per mezzo di persone dallo spirito totalmente rinnovato, è scaturita da questo eterno deposito di verità rivelata e di carità, come una luce e come una forza. E, mentre la predicazione si adattava certamente ai linguaggi e ai livelli dei popoli, subendo talvolta perturbazioni, le grandi verità del sacro deposito si trasmettevano immutabili, illuminavano le menti e venivano a poco a poco formulate e definite, secondo le provvidenziali necessità, nell'ambito della vasta ed effervescente vita della Chiesa.

Tale è l'immagine, veramente troppo sintetica, ma reale della trasmissione della Rivelazione su Dio, sul Figlio di Dio, sulla salvezza e sulla missione eterna dell'uomo; l'immagine del cammino dottrinale. Cristo, infatti, come l'abbiamo già detto all'inizio di questo libro (pag. 34), non ha affidato la trasmissione del sacro deposito alla relatività e all'instabilità dell'uomo storico.

---

(301) 2Cor 12, 4

La predicazione si è estesa a tanti differenti popoli; mentre la Rivelazione, il deposito di Cristo, attraverso la Santissima Vergine e gli Apostoli, è stata trasmessa nelle profondità dell'anima e della vita della Chiesa. Non è la predicazione che ha condizionato la trasmissione della Rivelazione. È la presenza del deposito, irradiante la sua originaria luce di verità divina immutabile, che ha conservato immutato e nel contempo vivente e attivo, nonostante tutte le fluttuazioni e tribolazioni esterne, e tutti i temporanei adattamenti kerigmatici, il mistero trascendente della Chiesa.

Alterazione radicale della Rivelazione

Sin dall'inizio, l'abbiamo già detto, la realtà divina di Cristo è stata contestata. Era inevitabile, perché se il Figlio di Dio fosse accettato senza contestazione, sarebbe il segno che lo scopo dell'Incarnazione, in questa carne dell'uomo nella storia che ha fatto seguito ad Adamo, sarebbe stato raggiunto, prima dell'Incarnazione.
Il cammino della verità rivelata si è compiuto, si compie e si compirà ad immagine della vita di Cristo: venuta direttamente da Dio, nascosta, pubblica, contestata, calunniata, integrale, sacrificante, colma di amore, misteriosa e limpida, divina e umana. In tal modo la Verità è apparsa alla superficie della vasta Chiesa e a poco a poco è stata espressa nelle formule e nelle definizioni della fede della Chiesa.
Lo storicismo filosofico e sociale, in quanto fissazione della coscienza dell'uomo su fini temporanei e ultimi, ma circoscritti nell'interminabile e storico tempo e movimento, ha suscitato nella coscienza cristiana, nei tempi detti moderni, con innumerevoli argomenti fittizi per mezzo di criteri razionalisti ma irrazionali, una contestazione diretta o indiretta, nascosta o ammessa, dell'integrale realtà del Figlio di Dio.
Tutta la vasta effervescenza critica degli ultimi secoli, la rimessa in discussione di tutti i fondamenti d'informazione storica sulla realtà di Cristo, sulla realtà della Chiesa, sulla realtà e la comprensione dei testi considerati come espressione scritturale delle verità rivelate, tutti gli sforzi di erronea e corruttrice analisi del linguaggio dell'uomo hanno avuto, coscientemente o incoscientemente, come bersaglio centrale l'Incarnazione del Verbo di Dio. La fede dell'uomo in questa verità, però, è l'unico fondamento della sua liberazione nella vita eterna.
È umanamente impossibile enumerare tutte le manifestazioni di quel che n'è conseguito. Spesso gli uomini, invece di essere innamorati della verità e di cercarla in se stessa, ossia di seguire le vie dischiuse dalla Rivelazione ed illuminate dalla Rivelazione, sono presi dal piacere della ricerca e dalla china storicista della speranza, e si smarriscono in meandri senza fine, in vie sempre nuove che non hanno via d'uscita.
Se veramente si volessero enumerare ed affrontare, una dopo l'altra, tutte le manifestazioni dello storicismo razionalista e irrazionale, sarebbe come se si

volesse svuotare il mar mediterraneo con un cucchiaio. L'immagine può sembrare esagerata, ma è veridica. La possibilità, infatti, di cogitazione e di argomentazione, distolte da un ordine iniziale oggettivamente eterno e rivelato, è senza fine. Tutto può essere detto. Si possono accumulare montagne di considerazioni su argomenti arbitrari e talvolta molto fantasiosi, senza alcun reale riferimento, senza alcuna prova, alcuna corrispondenza con le reali aspirazioni dell'uomo.
Spesso ci si lascia prendere, da un argomento arbitrario dopo l'altro, fino a dimenticare il punto di partenza e lo scopo della nostra ricerca, il nostro appello da parte di Dio.
Se il nostro giovane aprendo un libro sulla filosofia antica, trovasse scritto nella prima pagina che Aristotele non aveva ben capito il senso con il quale Platone utilizzava alcuni termini, mentre l'autore del libro pretende di averlo capito meglio dopo 24 secoli, il giovane penserebbe che l'autore del libro non doveva essere serio. Egli si direbbe:
- Certamente Aristotele, ex-discepolo di Platone poteva non condividere con Platone molte opinioni e molte nozioni. Conosceva, però, meglio della maggior parte dei suoi contemporanei il senso che Platone attribuiva ai termini, indipendentemente dal fatto che lui, Aristotele, non condividesse questi significati di Platone.
Se il giovane aprisse un libro di storia della medicina e leggesse, nell'ultima pagina del capitolo su Pasteur, che il suo primo e più fedele assistente non aveva ben capito il senso che lo stesso Pasteur attribuiva ai termini «bacillo», «microbo», «cocco», mentre l'autore pretende, cento anni dopo, di averlo capito meglio, il giovane resterebbe colpito da questa pretesa, soprattutto perché l'autore non avrebbe, per pretendere questo, alcun punto di appoggio, alcuna prova, ma soltanto la sua immaginazione, o in fondo il proprio desiderio di giustificare le sue idee personali.
Lo stesso stupore e lo stesso dubbio sulla serietà dell'autore sopravverrebbero se il giovane leggesse, in un libro di economia politica o di sociologia, che Engels non aveva ben capito il senso che Marx attribuiva ai termini della sua analisi del processo economico nel "Capitale", mentre l'autore affermerebbe di aver capito meglio di Engels il senso che Marx attribuiva ai termini utilizzati.
Questi esempi possono sembrare costruzioni della mente. Esprimono però, d'altronde molto fievolmente, le incredibili conseguenze dello sviluppo della critica razionalista e della mentalità storicista in genere. È facile, con finzioni terminologiche incontrollabili, creare un alone dottrinale e culturale, senza mai permettersi, né permettere agli altri, di ricondurre gli argomenti alla loro essenziale e profonda semplicità.
Per questo il nostro giovane, nella sua carità, sarà molto perplesso di fronte ad innumerevolissimi casi come, per esempio i seguenti: 1. Nel libro "La nuova ermeneutica" di James M. Robinson e Ernst Fuchs (302) nella prima

pagina si legge: «La glossolalia, in realtà, non consisteva nel parlare lingue straniere, come sembra intenderla Luca». (303)
Il giovane, sul principio, non avrebbe sicuramente capito la portata di questa affermazione. Ma nel prenderne coscienza, rimarrebbe costernato di fronte all'enormità della frase. Robinson si riferisce contemporaneamente a San Paolo e a San Luca, per quanto concerne il fatto di «parlare in lingue» e in particolare si riferisce alla Prima Lettera ai Corinzi dove San Paolo parla d'«interpretazione delle lingue». (304)
San Luca, negli "Atti" impiega le espressioni «parlare in altre lingue» (305) e «parlare in lingue».(306) San Luca è stato compagno e collaboratore di San Paolo. È più che normale pensare che San Luca sapesse meglio di molti altri suoi contemporanei cosa San Paolo intendesse con alcuni termini ed es pressioni, forse fin troppo sintetiche. Indipendentemente, però,dall'espressione di San Paolo «parlare in lingue», il fatto significato da questa espressione, era accaduto più volte dopo la Pentecoste. E San Luca non poteva scrivere con leggerezza su un fatto straordinario, dal momento in cui - come egli stesso lo dice all'inizio del suo vangelo - ha scritto dopo aver fatto «ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi» (307). D'altra parte è inconcepibile che abbia capito il fatto di parlare in lingue in modo diverso da San Paolo. Poter affermare che noi capiamo meglio di San Luca quel che aveva saputo sugli eventi e quel che San Paolo intendesse con l'espressione «parlare in lingue», mostra in quale alterazione del giudizio sia sfociato il lungo logorio dei criteri e dei riferimenti ad opera della crescente pletora di considerazioni della critica razionalista, nella mentalità storici sta ed esistenziale.
2. Il professore Rudolf Schnackenburg (308), in uno studio sulla «cristologia del Nuovo Testamento» scrive a riguardo della confessione di San Pietro a

---

(302) JAMES M. ROBINSON nato nel 1924, professore di teologia e di esegesi neotestamentaria alla Southern California School of Theology. ERNST FUCHS, nato nel 1903, professore all'università di Marburg.
(303) JAMES M. ROBINSON e ERNST FUCHS, *La nuova ermeneutica*, ed. Paideia, Brescia 1975, p. 9.
(304) 1Cor 12, 10.
(305) Atti 2,4: «Ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito Santo dava loro il potere d'esprimersi».
(306) Atti 10, 46: «Li sentivano, infatti, parlare in lingue e glorificare Dio». Atti 19,6: «Scese su di loro lo Spirito Santo e parlavano in lingue e profetavano».
(307) Luca 1, 1-4.
(308) RUDOLF SCHNACKENBURG, sacerdote, nato nel 1914, professore d'esegesi del Nuovo Testamento all'università di Wurzburg.

Cesarea di Filippo: «Inizio storico della fede in Cristo la risurrezione di Gesù lo è proprio nel senso che, soltanto partendo di là, si può parlare realmente di fede in Gesù, il Cristo e Figlio di Dio. - Ci si richiama soprattutto alla confessione di Simon Pietro a Cesarea di Filippo: 'Tu sei il Figlio del Dio vivente'. L'indagine evangelica recente ci ha tuttavia insegnato a non prendere tali asserzioni semplicemente in un senso storico. - Matteo voleva, in questo punto, introdurre la sua tradizione speciale circa la promessa di Gesù di costruire su Pietro la roccia, la sua comunità e la confessione di fede di questo discepolo esaltato da Gesù la formulò in una maniera che non corrispondeva in vero alla situazione storica di allora, ma alla sua piena fede posteriore». (309)

Questa indagine sui Vangeli della quale parla il professore Schnackenburg avrebbe provato che gli Apostoli non intendevano stendere una relazione dei fatti storici, ma una relazione della loro fede, una relazione che «presenta i fatti della storia di Cristo alla luce della loro fede pasquale». (310) Ossia gli Evangelisti avrebbero espresso la loro fede tale quale essi l'avrebbero avuta e modellata dopo la Resurrezione, con relazioni storicamente non vere. Gli Apostoli e gli Evangelisti avrebbero illustrato, con fatti e parole immaginarie, quel che avrebbero creduto, a fatto compiuto.

Schnackenburg, per spiegare cosa intende con l'espressione «indagine sui Vangeli», si riferisce alla «Storia delle forme», alla «Storia delle tradizioni e delle redazioni». Questo significa, secondo considerazioni letterarie, cioè considerazioni filologiche e morfologiche, sulla base di ipotesi riguardanti i gruppi della Chiesa dei primi tempi, che questi gruppi avrebbero modellato quel che è stato ricevuto come messaggio e come storia di Cristo; modellato in tal maniera che i «testimoni scritti», i Vangeli e l'intero Nuovo Testamento non possono servire come riferimento storico della realtà di Cristo. Infatti dopo la Resurrezione e dopo la Pentecoste, la realtà e il messaggio di Cristo sarebbero già stati troppo adattati e quindi trasformati dai sentimenti, dai pensieri e dalle credenze, perché si possa trovare nella vita della Chiesa, nei testi sacri e nelle testimonianze apostoliche e patristiche, la verità intatta sulla Persona del Cristo e sul suo messaggio.

Di fronte ad un tale cumulo di ipotesi e di considerazioni arbitrarie basate su queste ipotesi, il giovane potrebbe credere che sta sognando. Si chiederebbe, infatti:

- Se San Matteo può riferire un fatto immaginario e parole immaginarie uni-

---

(309) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis*, t. 5, pp. 293-294.
(310) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 294.

camente per «pia» tattica apostolica e avendo come scusa, la fede che San Pietro ha avuto dopo la Pentecoste, chi può, allora, garantire la sacralità e la veracità dei Vangeli? Il fatto stesso di continuarlo a proporre come il vero libro del cristianesimo non costituisce automaticamente un'opera di disgregazione della fede cristiana?
Questa abitudine di dare a questo cumulo d'inter-ipotesi il nome di scienza non provoca automaticamente una disgregazione della nozione tanto profonda quanto pratica di scienza? È scienza attribuire all'improvviso ad una persona, considerata come «autore sacro» narrazioni tendenziose relazionanti fatti inesistenti, e questo per confutare, con un lunga serie di tali ipotesi negative, il fondo del messaggio dell'autore sacro e della natura trascendente della storicità della Chiesa di Cristo, e dunque del messaggio ricevuto e dell'insegnamento della Chiesa.
E Schnackenburg continua sostenendo che l'Evangelista San Matteo ha sempre proceduto in tal modo, cioè riportando fatti fittizi per confermare a posteriori la fede così come è stata elaborata dalla e nella comunità cristiana:
«Un altro passo conferma questo modo di procedere del primo evangelista. Alla fine del cammino sulle acque da parte di Gesù egli scrive a proposito dei discepoli: 'E quelli che erano sulla barca gli si prostrarono davanti, esclamando: "Tu veramente sei Figlio di Dio". (311) Se questo fosse un rac conto storico preciso, in che cosa Simon Pietro a Cesarea sarebbe stato superiore ai suoi condiscepoli?». (312)
E quindi, Schnackenburg si richiama a San Marco che riporta il fatto di quella notte del cammino di Gesù sulle acque, parlando soltanto dello spavento e dell'incomprensione dei discepoli, perché non avevano capito il fatto dei pani (della moltiplicazione che era stata narrata prima) e perché il loro cuore era indurito». (313)
Schnackenburg vuole mettere qui in contraddizione San Matteo con se stesso e con San Marco. Se San Pietro, secondo Schnackenburg, avesse dichiarato a Cesarea che Gesù era il Cristo, il Figlio di Dio, dopo che i discepoli spaventati sulla loro barca avevano detto meravigliati: «Tu sei veramente il Figlio di Dio», San Pietro non avrebbe detto qualcosa di eccezionale per meritare le parole di Cristo: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli!».(314)

---

(311) Matteo 14, 33
(312) RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 295.
(313) Marco 6, 52.
(314) Matteo 16, 17.

E dopo questa «contraddizione» di San Matteo con se stesso, ci sarebbe, sempre stando a Schnackenburg, una «contraddizione» rispetto alla narrazione di San Marco che non dice nulla su questa confessione degli Apostoli sulla barca, terminando la sua narrazione con lo spavento dei discepoli e con la loro pesantezza di cuore di fronte al miracolo dei pani. E Schnackenburg si sente del tutto giustificato nello spiegare questo tipo di diversità delle narrazioni con tutto un capovolgimento dell'ordine morale, spirituale e sacro della parola di testimoni oculari.
Inoltre Schnackenburg nota che San Marco, quando riporta la confessione di San Pietro a Cesarea di Filippo, scrive che San Pietro ha risposto a Gesù: «Tu sei il Cristo!».(315) E Schnackenburg conclude che c'è contraddizione tra San Matteo e San Marco, perché in San Matteo, il Cristo conferma la confessione di San Pietro, dicendogli che ad illuminarlo è l'eterno Padre, mentre in San Marco, per prima cosa San Pietro dice soltanto «Tu sei il Cristo», e poi la narrazione finisce senza la lode a Pietro, ma soltanto con la severa consegna di Cristo di non parlare ancora a nessuno del mistero della sua Realtà. (316)
E il nostro giovane avrà pensato certamente: perché tale capovolgimento? E semmai i discepoli avessero accolto nei loro cuori tutta l'azione miracolosa di Gesù e tutta la sua parola semplice e densa, colma del mistero della sua origine e della sua missione, semmai le avessero accolte, prendendo poco a poco coscienza di quel che stavano vivendo, e al momento dello spavento e dello stupore, nonostante la pesantezza dei loro cuori dinanzi al precedente miracolo della moltiplicazione dei pani, essi si fossero messi in ginocchio e avessero detto o uno di loro avesse detto spaventato e strabiliato: «Tu sei veramente il Figlio di Dio»?
E semmai Gesù, conoscendo come e quanto fosse ricevuto nel cuore degli Apostoli, che avevano abbandonato tutto e lo seguivano dovunque, sapendo che la loro fede si era sempre più ampliata, approfondita e soprannaturalizzata, sapendo che la nozione di «Figlio di Dio» ritornava sulle loro labbra e nella loro meditazione con più o meno timore e stupore, e semmai Gesù avesse trovato il momento propizio per porre chiaramente la domanda capitale sulla sua Persona: «La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo? - Voi chi dite che io sia?». (317) Semmai?
Semmai San Marco, discepolo di San Pietro, seguendo i consigli e i desideri

---

(315) Marco 8, 29.
(316) Cfr. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 294.
(317) Matteo 16, 13 e 15.

dell'umile tra gli umili che, persino al momento della sua crocifissione, ha mostrato su quale tipo di roccia il Cristo aveva promesso di fondare la sua Chiesa, semmai San Marco avesse sobriamente riportato la confessione di San Pietro, e la consegna del silenzio che sarebbe venuta dopo la risposta di Cristo a San Pietro e la promessa di edificare la Chiesa sulla pietra che era San Pietro?

E semmai San Matteo non avesse fatto altro che riferire semplicemente la consegna del silenzio dopo aver riportato la gloriosa promessa di Gesù a San Pietro, e se invece di esserci una contraddizione, ci sia una meravigliosa armonia di fatti e d'intenzioni, di mente e di cuore, parlando dell'inconcepibile mistero e dell'inconcepibile amore dell'Uomo-Dio?

3. San Matteo cita il famoso passo d'Isaia (318) per mostrare il compimento della profezia con l'Incarnazione verginale di Gesù Cristo. Si serve del versetto dei Settanta: «Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio». Il giovane sarebbe certamente preso da vertigini, se seguisse, una dopo l'altra, tutte le considerazioni pro e contro la traduzione della parola ebrea «almah» con «vergine».

Per San Girolamo, secondo il "Dizionario della Bibbia" di Migne, (319) «almah» significa «vergine» e «betulah», «ragazza». Il "Dizionario universale di filologia sacra" traduce «almah» con: «una ragazza da maritare, di conseguenza vergine, nel senso rigoroso di questa parola». (320) Il Padre Giuseppe Girotti, nel suo commento all'Antico Testamento, traduce la parola «almah» con «vergine», e qualifica ogni traduzione contraria come la conse guenza di un'esegesi «parziale» che non corrisponde ad un reale studio scientifico del testo. (321) Angelo Penna, nel suo commento al libro di Isaia, traduce «almah» con «vergine» e dice che questa parola «vergine» è «il punto più discusso della traduzione, che, come sempre, è anche un po' interpretazione». (322)

Dennefeld, nel "Dizionario di teologia cattolica", (323) come molti altri, come Josef Schmid, nel suo commento ai Vangeli di San Matteo e di San

---

(318) Isaia 7, 14.

(319) MIGNE, *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1846, t. l, col. SU.

(320) HURE, *Dictionnaire universel de philologie sacrée*, éd. Migne, Paris 1846, col. 923.

(321) GIUSEPPE GIROTTI, O.P., *Il vecchio testamento*, ed. L.I.C.E., Torino 1942, t. VII, p. 211 e ss.

(322) ANGELO PENNA, *Isaia* in *La Sacra Bibbia* a cura di Mons. Salvatore Garofalo, ed. Marietti, Torino-Roma 1964, p. 97.

(323) *Dictionnaire de théologie catholique*, articolo "Messi e", col. 1435.

Luca, (324) traducono dapprima la parola «almah» con «vergine» e poi trovano che non è possibile che il profeta Isaia, rivolgendosi a tutto Israele, a tutta la casa di David, abbia di mira un'altra donna vergine che non sia quella rivelata in lui da Dio, la Santissima Vergine Maria. E specialmente Josef Schmid scrive, tra l'altro: «Sia Matteo (1, 18-25; cfr. anche l, 16) che Luca (1, 26-38) attestano chiaramente e decisamente che Giuseppe non era il vero padre di Gesù. - Matteo per i suoi lettori giudeo-cristiani appoggia espressamente il fatto da lui narrato col rinvio alla profezia dell'Emmanuele (Is. 7, 14) ».

«Il tentativo compiuto da A. Harnack e da altri di cancellare nell'importante paragrafo di Lc. 1, 26-38 i due versi decisivi 34 s. e nel v. 27 la parola "vergine", ripetuta due volte, come pure in (sempre in S. Luca) 3, 23 le parole (in merito a San Giuseppe considerato dalla gente come il padre di Gesù) "come si credeva", come aggiunte posteriori, non è solo, dal punto di vista della critica testuale, completamente arbitrario ma è addirittura impossibile in base al contesto. Perché in tal modo si eliminerebbe precisamente il nocciolo dell'intero paragrafo». (325)

Non è certo difficile rendersi conto del movente che ha fatto sorgere una generale contestazione nei confronti del riferimento di San Matteo ad un versetto di Isaia, e nei confronti della traduzione della parola «almah» con «vergine». Questo non è difficile, ma rimane incredibile. Nell'«Introduzione alla Bibbia » sotto la direzione di Henri Cazelles, è scritto che l' esegesi di questo passo di Isaia sarebbe meno «complessa» se si escludesse nello studio del testo, ogni «cristiana preoccupazione». (326)

Nel «Grande commentario biblico», è scritto che l'annuncio della nascita di un bambino, di Emmanuele, si riferirebbe al figlio di Achaz, Ezechia, manifestando così la continuità della stirpe di David; (327) e che San Matteo ha citato il versetto di Isaia, mettendo l'accento piuttosto sulla nascita del bambino salvatore, che sulla parola «vergine». (328)

Nel «Mysterium salutis», si legge che non è impossibile che Isaia si sia servito di un mito conosciuto all'epoca per parlare della «giovane donna». (329)

---

(324) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, ed. Morcelliana, Brescia 1965, p. 65 e ss.

(325) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, p. 65.

(326) HENRI CAZELLES, *Introduction à la Bible*, éd. Desclée, Paris 1973, t. 2, p. 385.

(327) RAYMOND E. BROWN, JOSEF A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY, *Grande commentario biblico*, (tradotto dall'inglese) ed. Queriniana, Brescia 1973, p. 349.

(328) Grande commentario biblico, p. 905.

(329) Mysterium salutis, t. 5, p. 153.

Questa «giovane donna» potrebbe essere la dea Anat, dea della vegetazione, che come la vegetazione muore e ricresce ogni anno, così, nonostante «il suo santo matrimonio» che si celebra ogni anno, è ancora vergine. (330) Stando a D. Guthrie e J.A. Motyer, nel loro "Commentario biblico" i Settanta hanno tradotto la parola «almah» con il termine greco *** per ragioni ancora poco chiare». (331)
Nel "Grande lessico del Nuovo Testamento» di Gerhard Kittel, si legge che l'etimologia della parola greca *** è incerta. Lo sviluppo semantico non potrebbe essere dedotto se non dall'uso letterario. E si legge questa incredibile "informazione": «Palesemente il vocabolo *** indica in primo luogo una giovane donna matura». (332)
Cita, però, anche Plutarco che dice a proposito della Pizia che era «vergine nella sua anima». Inoltre il "grande dizionario della lingua greca" cita Aristofane, Omero, Esiodo, Senofonte, Sofocle, Erodoto, Euripide, presso i quali la parola «***» è utilizzata per significare «una giovane donna che non conosce affatto uomo». (333) Per questo la definizione della parola «vergine», «***» di Kittel stupisce e lascia perplessi.
A proposito del passo di Isaia 7,14, in Kittel si legge che il profeta parla di una donna ben precisa: o della moglie del profeta, o di quella di Ezechia o di una donna sconosciuta tra la folla o sconosciuta anche ad Isaia o a «tutte le giovani donne di Israele che erano allora incinte». (334) Ci sono casi che provano quanto un certo atteggiamento interiore, di fronte a testimonianze scritturali e tradizionali del Mistero di Cristo, tolga la luce e il discernimento, talvolta negli uomini più dotati. Hugo Gressmann (335), amico e contemporaneo di Gunkel, ha reputato che Isaia non poteva che riferirsi ad una tradizione che sarebbe una sopravvivenza della credenza politeista alle dee-madri. Per Gressmann, il fatto che il profeta non dica «una vergine», ma «la vergine» prova che Isaia si riferisce a nozioni conosciute. Il profeta avrebbe parlato come se conoscesse già questa vergine. Per questo, sempre stando a Gressmann, Isaia non poteva avere di mira sua moglie, né la

---

(330) *Mysterium salutis*, t. 5, p. 153, nota 28.
(331) D. GUTHRIE e J.A. MOTYER, *Commentario biblico*, ed. Voce della Bibbia, Modena 1916, t. 3, p. 45.
(332) GERHARD KITTEL, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. Paideia, Brescia 1974, t. IX, col. 752.
(333) RENRY G. LIDDELL e ROBERT SCOTT, *Grand dictionnaire de la langue grecque*, 1948, alla parola «***».
(334) GERHARD KITTEL, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. IX, col. 765.
(335) HUGO GRESSMANN (1877-1927), professore d'esegesi alle facoltà di teologia protestante di Kiel e Berlino.

moglie del re Achaz, né nessun'altra donna conosciuta della storia che sarebbe stata in quel momento incinta. Infatti - e questo è il punto più strano di questo ragionamento - «come avrebbe potuto dire con una tale sicurezza che partorirebbe un figlio piuttosto che una figlia». (336)
In numerosi commenti e articoli di dizionari teologici e biblici, sono contestati la citazione di Isaia, 7,14, fatta da San Matteo, l'intenzione di San Matteo nel citare questo passo di Isaia, il vero significato della parola «almah» nel testo ebreo, il significato messianico del versetto e sono messi in discussione, in modo che almeno un dubbio avvolga la testimonianza evangelica di San Matteo.
Tuttavia ci sono fatti e considerazioni che testimoniano l'assenza di ogni valida argomentazione, in tutta questa critica e questa svalutazione. Per esempio, c'è un fatto che dovrebbe far riflettere tutti coloro che hanno preteso che la traduzione nei Settanta della parola «almah» con la parola greca «***» era ingiustificata. Questo fatto è che il famoso rabbino Akiba, che ha vissuto nel II secolo, fondamentalmente anticristiano, intendeva la parola «almah» con il significato di «vergine». (337)
D'altronde la Bibbia di Gerusalemme che traduce nel testo la parola «almah» con «ragazza» specifica in nota la sua concezione:
«Il testo dei LXX è un testimone prezioso dell'interpretazione giudaica antica che sarà consacrata dal Vangelo». (338)
Da dove proverrebbe, allora, questa multipla e ostinata interpretazione forzata dei testi e dei fatti? Non è inutile, né lungi dalla verità, ricordare che unico è lo scopo, cosciente o incosciente, della contestazione, della critica e della negazione: far vacillare, se non togliere dalla coscienza dei cristiani, la certezza della verità apportata nel mondo dal Cristo, e poi dai suoi Apostoli e dai suoi testimoni, sul mistero della Sua divina realtà. Per questo, occorreva far vacillare, prima di ogni altra cosa, la certezza sull'Incarnazione del Verbo di Dio.
Occorreva far vacillare la testimonianza del Vangelo e della Tradizione della Chiesa. Per questo Josef Schmid, nel suo commentario dei Vangeli di San Matteo e di San Luca, in merito alla concezione verginale così si esprime: «Matteo fa naufragare ogni tentativo di cancellare la concezione verginale della vergine, perché tutto il paragrafo 1, 18-25 serve solo a provare questo fatto. La sua eliminazione dall'opera di Luca avverrebbe unicamente per ra-

---

(336) A. FEUILLET, *Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament,* éd. Gabalda, Paris 1975, pp. 231-232.
(337) *Dictionnaire de la Bible,* éd. Migne, t. I, col. 311.
(338) *Bibbia di Gerusalemme,* ed. Dehoniane, Bologna 1977, p. 1566**.**

gioni di preconcetti, ossia per la negazione della possibilità di miracoli e quindi anche della concezione verginale». (339)
La critica storica è da molto tempo diventata il modo generale di pensare, per ogni cosa. E' una spiccatissima e molto specifica manifestazione della mentalità storicista. Nel clima filosofico e teologico dei tempi moderni, si è creato tutto un vasto mondo di postulati arbitrari, un mondo in movimento, che tende a sconvolgere ogni certezza tanto storica quanto teologica e spirituale.
Questo vasto universo si è sviluppato con un poderoso slancio d'indipendenza. Sarebbe ormai temerario voler separare quel che è stato positivo per il cammino degli uomini verso la verità e nella verità, da quel che è stato negativo. In ogni attività, ci sono elementi positivi ed elementi negativi, a causa dell'imperfezione del nostro stato d'essere nella vita della terra.
A caratterizzare una vera via positiva di verità, è la stabile fissità dell'uomo, anche nei suoi tentennamenti, ad un amore fondamentale di questa verità; e questa è la garanzia dell'esito finale del suo cammino. Certamente sulla via di Damasco, si è manifestato un diretto intervento di Dio, un intervento talmente radicale ed efficace che San Paolo è uscito da questa prova, si può dire di luce e di grazia, un uomo nuovo, un servo assoluto della Verità assoluta. Spesso, però, si dimentica che San Paolo, prima di conoscere tanto direttamente la Verità, l'aveva appassionatamente amata, e questa Verità si è presentata a lui e l'ha inondato.
Questo, certo, non vuol dire che tale grazia non sia stata realmente grazia, che non sia stata veramente un dono gratuito, ma questo dono, imperioso che sia, è stato liberamente e totalmente ricevuto con amore. San Paolo è uno tra i più grandi esempi dell'armonia quasi impalpabile, ma fondamentalmente oggettiva tra la decisione irrevocabile di Dio e la libertà dell'uomo nel suo amore per la verità. Tale amore è evidente anche quando si cammina su strade sbagliate; e la sua assenza è anche evidente quando si cammina su strade che, dal punto di vista strettamente concettuale, possono considerarsi giuste.
E proporzionalmente a questo amore trascendente della verità, prima che venga riconosciuta dall'intendimento, l'uomo può nello studio del passato e del presente, nello studio delle correnti, delle dottrine e dei metodi, può più o meno discernere quel che è positivo, in quanto fondato sulla verità eterna; e discernere quel che è negativo, in quanto fondato sulla volontà personale autonoma.

---

(339) JOSEF SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, p. 65

Nello sviluppo della critica storica dei testi, di tutti i metodi e considerazioni dottrinali che costituiscono oggi l'attività esegetica e l'ermeneutica in genere, vi sono principi e orientamenti intellettuali e spirituali molto positivi, positivi perché in seno a questo sviluppo ed anche in base ai nuovi dati, l'uomo ha potuto sentire confermate, nel suo intendimento e nel suo cuore, con sempre maggiore intensità, ampiezza e intimità, le grandi verità rivelate dall'Incarnazione di Cristo e dal suo messaggio trasmesso in modo vissuto, e consegnato anche per iscritto nella Chiesa.
Ci sono stati anche dei deterioramenti, e degli orientamenti del pensiero tali da degradare e persino rifiutare i criteri fondati sulle verità rivelate. Spesso così, da ogni lato, sia nella coscienza di coloro che erano ancorati in forme svuotate dallo spirito ma rimaste tradizionali, come nella coscienza di coloro che erano trascinati dalla frenesia di un incontrollato rinnovamento, senza reale legame con la verità rivelata, c'è un deterioramento più o meno radicale della Persona del Cristo, della sua azione ontologicamente redentrice e del suo messaggio di redenzione per l'uomo.
La massa di lavori critici, l'estensione sociale dei nuovi principi e dei nuovi metodi di approccio della verità e di ricerca della verità, hanno creato quasi un mondo di essere e di pensare nuovo. In questo mondo, quegli stessi che avevano la giusta visione e l'amore chiaro e libero della verità sono stati trascinati ad impiegare il linguaggio, a seguire i metodi e a procedere con modi di giudizio alieni dai principi che li avevano animati, quando avevano sentito l'appello di Dio. Tale è stato il logorio dei principi e dei criteri nello sviluppo della mentalità storicista e nell'estensione del relativismo esistenziale.
Indubbiamente quel che è positivo rimane in sé sempre positivo. Quel che è lettera pietrificata rimane e rimarrà lettera morta. Quel che però, è falsamente vivente e che non è se non mondanamente «dinamico», si estende come un'immensa bruma che penetra ovunque e che tutto avvolge. La prima cosa della quale ci si deve rendere conto, è che non si può stipare in sacchi la bruma; occorre uscirne; occorre mantenere accesa la propria lampada, camminare con prudenza nell'attesa che la bruma sia dissipata da un gran vento della grazia, orientandoci sempre verso le altezze.
Il sommergere l'uomo in una speranza diversa da quella che il Cristo gli ha dato e che gli Apostoli hanno tramandato, lo speculare senza riferimento fondamentale e impegnativo nei confronti della Rivelazione, cioè nei confronti dell'Incarnazione del Verbo eterno e dell'azione redentrice dell'Uomo-Dio e nei confronti del suo messaggio vissuto ed orale per gli uomini, hanno condotto da un argomento all'altro, il pensiero teologico e la vita spirituale di molte persone fino ad una rottura interna, cosciente o incosciente, con la Rivelazione e con il Mistero trascendente della Chiesa. Non s'intendono qui gli atti esterni degli uomini; s'intende la manifestazione del loro pensiero e del loro implicito o esplicito insegnamento.

Non sarebbe di alcuna reale ed edificante utilità cercare di aggiungere ancora un itinerario da Sant'Agostino fino a Lutero e da Lutero, passando attraverso il dottor Astruc (340) e tutta la foresta dei critici moderni protestanti e cattolici, fino a Bultmann e ai critici dei nostri giorni, per spiegare, con analisi e riferimenti nuovi, il risultato di una certa critica storicista, di un probabilismo senza limiti e di un relativismo esistenziale, nel pensiero teologico e nella sensibilità cristiana.
Sarebbe sufficiente per il giovane soffermare il suo sguardo su alcuni casi, tra gli innumerevoli casi che l'assalgono da ogni lato.
1. - Abbiamo visto (a pagina 274) che Rahner considera che l'insegnamento di San Paolo ha alterato l'iniziale «cristologia dell'ascesa», trasformandola nella dottrina dell'Incarnazione del Verbo-Figlio preesistente.
Nello stesso libro, Rahner scrive che la cristologia di San Paolo e di San Giovanni è già una «teologia», cioè una riflessione fatta dopo la Risurrezione sulla coscienza che Gesù Cristo storico aveva di se stesso e aggiunge:
«Una cristologia sistematica odierna non può tuttavia prendere il suo naturale punto di partenza in questa comprensione teologica di Gesù Cristo; questo in fondo vale anche per le affermazioni cristologiche della Scrittura più antiche, pre-paoline». (341)
Ci sarebbe, dunque, una documentazione scritturale seria più antica, antecedente a San Paolo, che sarebbe più autentica e che sarebbe stata alterata con riflessioni, fatte certo con pietà da San Giovanni e da San Paolo dopo la Risurrezione, e questa cristologia di San Paolo e di San Giovanni non deve essere la base per una teologia su Cristo, dunque per una cristologia attuale. Ma, neanche questa supposta cristologia autentica pre-paolina deve essere presa dalla cristologia attuale come base e punto di partenza, per raggiungere la vera realtà di Cristo e del suo messaggio.
Prima di meditare su tutto questo quadro dottrinale di Rahner, sarebbe bene soffermare il proprio sguardo su altre considerazioni presentate da E.R. Brown, I. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, nel "Grande Commentario biblico":
a) - «L'interesse ontologico della Chiesa posteriore si può vedere nel contrasto tra la confessione di fede di Paolo, 'Dio in Cristo si riconciliava il mondo' (2Cor 5, 19) e la confessione, proclamata a Nicea, di Gesù Cristo,

---

(340) JEAN ASTRUC (1684-1766), medico cardiologo di Luigi XIV, fu la prima persona nota a sostenere l'esistenza di più fonti del Pentateuco. La sua opera è considerata il punto di partenza degli attacchi contro l'autenticità del Pentateuco.
(341) KARL RAHNER, *Sacramentum mundi*, t. 4, col. 194.

'Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre'». (342)
Ed il “Commentario” continua:
b) - «La confessione di Paolo assicura gli uomini che Dio era loro presente in Gesù; la confessione di Nicea assicura gli uomini che Gesù era Dio. Un'affermazione conduce, in ultima analisi, all'altra - ma dall'una all'altra c'è sviluppo di dottrina». (342)
Ora stando al "Commentario", ci sarebbe contraddizione tra la cristologia di San Paolo e il Concilio di Nicea; ossia tra la concezione di San Paolo, secondo la quale il Cristo non sarebbe Dio, ma Dio sarebbe presente in lui, e la concezione del Concilio di Nicea, secondo la quale il Cristo era Dio generato e non creato, della stessa sostanza del Padre.
Per Rahner, invece, la concezione di San Paolo così come quella di San Giovanni sarebbe in contraddizione con la cristologia "originaria"(?), trasformata nel Nuovo Testamento nella dottrina enunciata in seguito dal Concilio di Nicea, ossia del Figlio-Logos preesistente.
Entrambi, Rahner e il "Commentario", nonostante i loro divari di opinioni sulla cristologia di San Paolo, convergono nella comune prospettiva: il Cristo non era Dio e quindi l'Annunciazione è una leggenda sorta dalla pietà dopo la Risurrezione, conformemente alla corrente che ha deviato la verità per sfociare alla fine nel Credo del Concilio di Nicea.
Per prima cosa, il giovane cercherebbe di reperire i documenti e i testimoni di questa cristologia pre-paolina che sarebbe stata alterata nel quadro del Nuovo Testamento, alterazione che si sarebbe aperta un varco nella Chiesa, si sarebbe cristallizzata nei Concili di Nicea e di Calcedonia, avrebbe solcato i secoli e sarebbe pervenuta fino a noi. Poi si renderebbe conto dell'enormità delle proposizioni, si sentirebbe profondamente afflitto, giacché si accorgerebbe che, in tutto questo linguaggio e in tutti questi ragionamenti, c'è una totale assenza di base.
Dove trovare la cristologia pre-paolina e pre-giovannea? Cosa vuol dire l’espressione «nel quadro del Nuovo Testamento»? Chi ha dimostrato che la predicazione originaria tradisce, trasforma, altera, «supera» l'auto-coscienza e l'auto-rivelazione di Cristo?
Cosa rimane della nozione di Chiesa, per uomini che si suppone che recitino tutte le domeniche il Credo durante la Santa Messa, mentre lo confutano, in mille maniere, e soprattutto sul punto capitale della Redenzione, l'Incarnazione del Verbo eterno di Dio?

---

(342) E.R. BROWN, 1.A. MURPHY, *Grande Commentario biblico*, p. 1836, col. 2.

A che serve di parlare e di ritornare con una continua insistenza alla Risurrezione? Chi sarebbe il Risorto in questa novella cristologia, per esempio di Rahner e del "Commentario"? Sarebbe l'uomo, che con il suo sviluppo e la sua ascensione spirituale, si sarebbe fatto avanti per ricevere l'«auto-comunicazione» di Dio che veniva a lui. Non sarebbe l'Uomo-Dio dell'insegnamento della Chiesa. La Chiesa non sarebbe la continuazione dell'opera redentrice di Dio. Essa non sarebbe altro che un'arena di confronto, di ricerca, senza l'immutabile «zavorra» dottrinale del Mistero della Redenzione.
Quel che, però, per molti è il più importante, è di abbattere nelle coscienze, nella speranza e nel culto, l'Incarnazione.
Per questo sul Mistero della Santissima Vergine Madre di Dio è caduto l'oscuramento. Nessuna esagerazione di un pietismo semplicistico popolare, e nessun riferimento o invocazione a Lei, meccanica, formalista e puramente intellettuale, potrebbero mai giustificare un tale ostruzionismo e una tale illogicità di fronte ai reali dati della Scrittura e della Tradizione.
Questa mentalità storicista ha deteriorato tutti i termini, per esempio il termine antropologia, del tutto innocente e positivo, è diventato il canale della deviazione. Non è senza ragione né per abitudine che la Chiesa porta come supremo segno esterno il Crocifisso. Tutto il Mistero della Redenzione è esattamente fondato sul fatto che il Figlio eterno di Dio è diventato anche Figlio dell'uomo. Allora l'antropologia, nel senso dell'Incarnazione del Verbo di Dio, costituisce una base, si potrebbe dire un luogo teologico, per tutta la speculazione teologica e per tutta la comprensione dei testi e della Tradizione. Non è però, in tal senso che l'ermeneutica storicista esistenziale usa e propone la teologia antropologica o l'antropologia teologica. Con innumerevoli espedienti linguistici s'introduce nella coscienza e nel pensiero il concetto di una teologia basata sul principio che il Cristo sarebbe un uomo elevato fino alla prossimità («vicinanza assoluta») di Dio. Il Figlio di Dio sarebbe l'uomo che avrebbe ricevuto pienamente la Parola divina, e già per molti questa immagine è troppo esaltata.
Il giovane penserà, di certo, che occorre riferirsi alla vita di Cristo così come il Nuovo Testamento ce l'ha trasmessa, nonostante le alterazioni che la teologia contestatrice vi scopre; penserà a come i dottori hanno trattato il Cristo e capirà com'è ancora trattato oggi. Come spiegare differentemente queste ipotesi presentate dai «teologi»?
I testimoni oculari avrebbero «interpretato» la realtà e il messaggio di Cristo, come San Matteo, per tattica, diciamola sacra, e due mila anni dopo, per mezzo della chiave magica della critica storica e «la storia delle forme», si sarebbe in grado di scoprire le intenzioni di San Matteo e di San Luca e di San Marco ed anche di San Paolo e di San Giovanni, e persino quali potrebbero essere le parole storicamente autentiche e quali parole sarebbero state impiegate per ragioni di predicazione. E quando si dice «parole di

predicazione», questo significa sempre, per questo filone esegetico, alterazione del messaggio originario.
Infatti, secondo una certa branca della critica, non si potrebbe mai predicare senza alterare; alterare ogni realtà, con aggiunte di fede e di pietà personali o con il desiderio d'imprimere nelle coscienze tale accezione personale del messaggio iniziale.
Tutte le parole-chiave sarebbero tardive e aggiunte dopo. Fatti-chiave della narrazione evangelica sarebbero inventati di sana pianta per mettere in evidenza insegnamenti astratti o accezioni personali, scaturiti dalla fede o dalla polemica apologetica. Ci si è spesso eretti a esperti degli stili e dei generi letterari e si pretenderebbe di essere capaci di scovare tutti i congegni psicologici e intellettuali di tutti i personaggi che sono stati i grandi testimoni e i grandi Apostoli di Cristo.
Tutte le parole, come le parole della Santa Cena, tutte le confessioni, tutti i maggiori fatti come l'Annunciazione, sono reputati sia come aggiunte tardive sia come scritti con pie intenzioni, alteranti però, la realtà originaria. Dalla critica storica è derivata una branca, possiamo dire speciale, di formale contestazione di ogni affermazione o fatto della Rivelazione, del messaggio e della storia di Cristo e della Chiesa, che contiene, implicitamente o esplicitamente, il messaggio della speranza di vita eterna; speranza che trascende tutte le aspettative temporali della storia.
2. - Ci sono postulati ermeneutici che contengono l'annichilimento della nozione di verità, della nozione di logica, della nozione della parola e della nozione della reale evoluzione nella storia degli uomini. Ci sono postulati che trascinano l'uomo verso uno stato di pensare e di sentire che si può denominare stato di perenne instabilità esistenziale. L'uomo, infatti, nel suo amore per la Verità eterna, si sviluppa e si dilata infinitamente a misura che la sua stabilità interiore aumenta. Questa stabilità è una stabilità di conoscenza e di criterio, cosa che permette che egli sia sempre in più grande armonia con le verità rivelate ed anche con l'intimo ordine del cosmo.
I postulati, dei quali stiamo parlando, contengono la distruzione di ogni stabilità di criterio e di ogni responsabilità nei confronti della verità rivelata da Dio e di ogni conoscenza sempre nei confronti della conoscenza accordata da Dio, mediante l'ordine naturale delle cose.
La mentalità storicista esistenziale ha determinato, tramite l'attività e i problemi dell'ermeneutica, una propensione della volontà ed anche una propensione intellettuale verso l'instabilità e l'incertezza, che talvolta domina e si trasforma quasi in una specie di fissa compiacenza intellettuale: non aver alcun metodo, alcun riferimento, né alcuna conoscenza stabile, quindi nessun criterio immutabile di verità rivelata.
Nel "Dizionario di teologia biblica", si legge questa conclusione all'articolo su Gesù Cristo di Xavier Léon-Dufour:
«Le presentazioni del mistero di Gesù di Nazareth divenuto Signore e Cristo non possono essere ridotte a un unico sistema. - Dopo il Nuovo Testamento,

l'ermeneutica prosegue il suo movimento; arriva, per esempio, a parlare di «coscienza» di Gesù, di «natura» e di persona, senza pretendere di fissare l'interpretazione per sempre; ancor oggi, deve essere praticata nelle diverse culture nelle quali si esprime la fede in Gesù Cristo» (343)
Questo postulato afferma per prima cosa che la comprensione di quel che significa l'espressione «coscienza» di Gesù deve essere sempre incerta e ci si deve aspettare sempre una nuova interpretazione. Orbene, interpretazione non significa espressione, illustrazione di un concetto o di un'idea. Se si deve modificare l'interpretazione, questo significa che la prima non sarebbe più valida; e poi stando a questo postulato, questa ermeneutica deve essere praticata in diversi ambienti, nei quali secondo l'autore viene espressa la fede in Gesù Cristo. Cosa, però, deve fare l'ermeneutica in seno a queste differenti culture? Perché l'interpretazione dipenderebbe dalla cultura dell'ambiente? Servirsi dei mezzi linguistici e dei dati locali per intendersi con le persone non è un problema di ermeneutica né di nuova interpretazione. E' la stessa interpretazione che occorre trasmettere ovunque, servendosi dei mezzi e delle diverse forme, a seconda delle necessità.
Il postulato così come è formulato, non può indicare nient'altro che questo: l'ermeneutica deve dare interpretazioni sempre nuove, a seconda delle culture. Cioè: è come se l'interpretazione fosse lo strumento che deve suonare le musiche locali. Non consiste nello sforzo per mettere alla portata di tutti la grande ed immutabile Verità, infatti in questo caso l'interpretazione sarebbe immutabile nonostante le espressioni più o meno relative. Si tratterebbe soltanto di reperire i mezzi linguistici, i parallelismi e gli esempi, per trasmettere questa medesima ed unica interpretazione, in seno a differenti culture.
Una più completa interpretazione della Verità del Cristo significherebbe che si sarebbe completato qualcosa che illustrerebbe la stabilità della conoscenza. Dire, però, che «non si deve mai pretendere di fissare l'interpretazione» è illudersi e giocare, in tal modo, sulle parole.
Il problema è ben più grave di quel che si possa, all'inizio, pensare perché, in nome della perenne interpretazione, si abolisce il riferimento stabile della Rivelazione e l'universalità di una comprensione fondamentale.
L'ermeneutica, secondo questa tendenza, diviene «problematica dell'intendimento». Non si tratterebbe più d'interpretare delle realtà, infatti non ci sarebbe più, stando a questi postulati, realtà stabile da interpretare. Si tratterebbe dunque soltanto di un adattamento perpetuo a situazioni e a dati

---

(343) XAVIER LEON-DUFOUR S.J. (nato nel 1912), *Dizionario di Teologia biblica*, ed. Marietti, Torino 1971, col. 464-465.

culturali mutevoli. In tal modo si spiega l'impiego abusivo di una parola sana e semplice, che è diventata la parola-chiave di ogni contestazione delle certezze rivelate e delle certezze veramente teologiche: il kerigma, ***.
Il kerigma viene opposto, come l'antimateria, alla verità stabile umanamente formulata, il dogma. Così si spiega il Padre Piet Smulders nei confronti della dottrina su Gesù Cristo formulata nei dogmi dei Concili di Nicea, di Efeso, di Calcedonia e di Costantinopoli III: «Non soltanto i cattolici romani e le Chiese orientali ortodosse accettano queste definizioni, bensì anche la maggior parte delle Chiese della riforma. 'Una persona in due nature' - così si professa continuamente secondo una sintesi sommaria della dottrina del concilio di Calcedonia: così anche nell'istruzione dei fedeli, ogni giorno. Ciononostante, in nessuna parte ci tormenta tanto dolorosamente il problema e lo scandalo della distanza tra kerigma e dogma come appunto qui». (344)
Secondo il Padre Smulders, e certo secondo molti altri, ci sarebbe una «scandalosa» distanza tra kerigma e dogma. Queste affermazioni, però, così taglienti fanno sorgere nel nostro giovane, molte nuove domande, nella sua patetica ricerca della verità.
Il kerigma, che significa proclamazione e, per estensione, predicazione, starebbe qui ad indicare il contenuto della fede o, diciamo, il contenuto dottrinale o semplicemente la dottrina proclamata dagli Apostoli immediatamente dopo la Pentecoste. Dove si troverebbe allora consegnata integralmente, senza omissione e senza addizione, questa dottrina proclamata, questo kerigma?
Bisognerebbe, infatti, essere giunti a trovare questa proclamazione consegnata tale e quale, ossia questo kerigma apostolico tale e quale , per confrontarlo con il dogma cristologico dei Concili. I soli testimoni, che abbiamo della dottrina consegnata agli Apostoli dal Cristo sono il Nuovo Testamento e la Tradizione orale e di vita della Chiesa.
Bisognerebbe, dunque ammettere dapprima che il Nuovo Testamento non è una proclamazione apostolica, che contiene gravi alterazioni della dottrina a proposito dell'identità di Cristo proclamata dagli Apostoli, e che questa dottrina cristologica del Nuovo Testamento, come l'abbiamo detto sopra in merito agli scritti di Rahner, sarebbe sfociata nella solenne formulazione di questa alterazione cristologica, in dogmi di fede della Chiesa.
È anche quanto Smulders sostiene, in seguito alla sua affermazione sullo scandalo dell'opposizione tra kerigma e dogma. In special modo afferma di

---

(344) PIET SMULDERS S.J. (nato nel 1911, professore di dogmatica e di storia della Chiesa alla Scuola Superiore di Teologia Cattolica di Amsterdam), *Mysterium salutis*, t. 5, p. 493.

Dubitare che nella Chiesa «postapostolica avesse ancor valore la cristologia dell'ascesa», la cristologia secondo la quale l'uomo nato naturalmente sarebbe stato elevato fino ad «incontrare» Dio. E contemporaneamente si chiede se questa «buona» cristologia dell'ascesa degli Apostoli, non avrebbe preso, al tempo della predicazione postapostolica, una «forma sottosviluppata la quale fu poi superata dai ragionamenti di Paolo e di Giovanni». (345) Questo significa che in tutti i casi, sarebbe stata la dottrina dell'ascesa quella degli Apostoli del primo tempo, perché secondo queste teorie, ci sarebbero gli Apostoli del secondo tempo, San Paolo e San Giovanni, che avrebbero alterato la cristologia degli Apostoli del primo tempo.
Il giovane si dirà allora:
- Se San Paolo e San Giovanni esprimono già la predicazione postapostolica, che avrebbe abbandonato la «cristologia dell'ascesa», non bisognerebbe concludere che c'è stata una scissione, una deviazione tra gli Apostoli? E inoltre che la proclamazione degli Apostoli sarebbe smarrita in quanto tale? E ancora non bisognerebbe concludere che la Chiesa, dal Nuovo Testamento, non solo cammina tra le perturbazioni interne ed esterne, ma su una falsa pista dottrinale a proposito di un problema fondamentale che concerne il suo fondamento, ossia l'identità del suo fondatore?
Smulders conclude il suo studio costatando che dopo il Concilio di Costantinopoli III (680-681) non c'è stato sviluppo nella cristologia. C'è stata una calma per la durata di secoli che «può significare che gli antichi concili hanno fissato un ambito per il pensiero cristologico entro il quale senza grande fatica poterono essere evitate deviazioni e soppressi errori». (346)
Smulders, però immediatamente dopo questa costatazione sulla lunga tranquillità dottrinale nella Chiesa su questo punto, enuncia un pensiero che, se corrispondesse alla verità, esprimerebbe una terribile realtà, perché la Chiesa non sarebbe altro che una mistificazione secolare. Dice: «Questa calma (calma secolare cristologica nella Chiesa) ha anche qualche cosa che desta preoccupazione. Sarebbe essa stata possibile (questa calma) se la predicazione e il pensiero teologico avesse veramente inserito il mistero dell'uomo-Dio nel cuore della fede?». (346)
Perché questa calma sarebbe preoccupante? Sarebbe preoccupante soltanto se questa calma esprimesse un torpore del popolo cristiano, dei teologi, dei predicatori, dei pastori compresi; o se esprimesse un secolare compromesso dei teologi e dei predicatori, che, benché non avessero la fede nel senso della

---

(345) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 496.
(346) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 595.

Incarnazione, avrebbero predicato ugualmente il dogma di Nicea; o se la predicazione non avesse messo al centro della dottrina predicata il «Mistero dell'uomo-Dio» e il popolo sarebbe vissuto senza preoccupazione cristologica. Oppure perché la calma sarebbe inquietante? Potrebbe essere inquietante per i «ridestati» di un tempo posteriore, soltanto se esprimesse una lunga e falsa situazione, una ferita in profondità e di lunghissima durata della Chiesa.
Smulders pone una domanda che include una risposta sia a proposito della calma come a proposito della cristologia in genere. Secondo Smulders la calma nella Chiesa non sarebbe stata possibile se i teologi e i predicatori avessero insegnato una dottrina contraria a quella dei concili; non ci sarebbe stata calma, se la predicazione e la teologia si fossero contrapposte alla dottrina solenne del Magistero. E inoltre, questo contrasto si sarebbe verificato qualora la vera dottrina sul «Mistero dell'uomo-Dio» fosse stata inserita nella predicazione sulla fede, «nel cuore della fede». La calma, dunque per lunghi secoli dopo il Concilio di Costantinopoli III fino all'attuale «risveglio» dei tempi recenti, sarebbe dovuta al fatto che tutti sarebbero stati sottomessi allo stesso errore, alla «falsa» dottrina dell'Incarnazione.
Perciò, questi stessi problemi posti da Smulders significano in ogni modo due cose: primariamente, che in questo lungo periodo, la Chiesa avrebbe vissuto praticamente il dogma dell'Incarnazione sia con un monofisismo, sia con un nestorianesimo, perché - da quanto emerge - il dogma dell'Incarnazione sarebbe in fondo inconcepibile e impossibile. Secondariamente, che il «Mistero dell'uomo-Dio non sarebbe stato veramente inserito» come fondamento della dottrina della fede predicata, e sarebbe questo fatto, questa assenza tanto nel dogma quanto nella predicazione della Chiesa, della «vera» dottrina sul Cristo, che avrebbe mantenuto la calma. Questa vera dottrina del Mistero dell'uomo-Dio, «soffocata» dal Magistero, dai teologi e dai predicatori per lunghi secoli, sarebbe dunque la dottrina dell'ascesa e non la dottrina del dogma dell'Incarnazione.
E Smulders concludendo, per spiegare probabilmente il risveglio, così collega: «Il mondo ellenistico e quello bizantino degli inizi, in cui il dogma cristologico ha raggiunto la sua forma, sono tramontati ormai da secoli; le loro concezioni, i loro concetti, le loro categorie e schemi mentali, sono diventati estranei all'umanità». (347)
Il giovane, stordito di fronte a tutte le affermazioni di questi teologi, avrà

---

(347) PIET SMULDERS, *Mysterium salutis*, t. 5, p. 595.

preso così nota di quanto si è reso conto:
a) Dopo la critica storica e la teologia fondata su questa, la Chiesa, sin da San Paolo, vive in un errore capitale: il mistero dell' Annunciazione e dunque dell'Incarnazione del Verbo di Dio.
b) Tutta la fede definita in base al mistero dell'Annunciazione, sin da Nicea fino al 1950, ossia fino alla proclamazione del dogma dell'Assunzione, sarebbe stata fondata, si sarebbe sviluppata e avrebbe vissuto su una credenza erronea: la cristologia dell'Incarnazione.
c) Attualmente si predica come possibile una conservazione dei termini della fede da parte della Chiesa, pur dando loro poco a poco un nuovo contenuto, una cristologia del tutto contraria. Ossia: chiamare Incarnazione la dottrina dell'ascesa di un uomo verso un punto culminante dove ci sarebbe l'incontro con un Dio «discendente» al fine di comunicare Se stesso; chiamare cristologia la teologia dell'ascesa dell'uomo; chiamare Figlio di Dio l'uomo perfezionato, l'uomo «umanizzato» secondo Kung; (348) chiamare Chiesa di Dio l'associazione degli uomini sotto l'ispirazione dell'uomo perfettamente umanizzato. E così di seguito a proposito di ogni nozione e di ogni esperienza e di ogni rivelazione.
d) Non ci sarebbe nessun documento sufficientemente oggettivo che avrebbe trasmesso alla Chiesa del tempo di San Paolo e di San Giovanni le basi fondamentali della realtà e del messaggio di Cristo, e questo, perché già una predicazione al tempo di San Pietro, sarebbe stata alterata dalla predicazione, sempre al tempo di San Pietro, poiché già gli scritti di San Paolo e di San Giovanni porterebbero le conseguenze di questa alterazione.
e) Non avremmo l'integrale testimonianza di nessun testimonio oculare, poiché San Matteo, che era tra i Dodici, avrebbe riportato fatti e parole non corrispondenti alla realtà.
f) I Padri dei primi secoli, come Sant'lreneo, per esempio (349), non avrebbero avuto una vera conoscenza della lingua dei Settanta né di certo di quella ebraica, poiché costoro avrebbero visto e lett o in Isaia 7,14 l'annuncio dell'Annunciazione. Sant'Ireneo specificamente, avrebbe avuto un gran torto nel dichiarare così fermamente e così nettamente: «Fu, dunque, Dio a farsi uomo e il Signore in persona ci salvò, egli che ci diede il segno della Vergine (Is. 7,14). Non è perciò vera l'interpretazione di alcuni che osano tradurre la Scrittura così: 'Ecco, una giovane porterà nel seno e partorirà un figlio'. - Gli apostoli, infatti, che sono anteriori a costoro, con-

---

(348) HANS KUNG, *Incarnazione di Dio*, p. 604.
(349) SMULDERS critica sant'Ireneo, perché ha condannato la «cristologia dell'ascesa» degli ebioniti (*Mysterium salutis*, t. 5, p. 498).

vengono con la predetta versione (quella dei LXX) e la nostra versione concorda con quella degli apostoli. Pietro e Giovanni, Matteo e Paolo, gli altri ancora e i loro discepoli annunziarono tutte le cose profetate nel modo che è contenuto nella versione degli anziani (i 'Settanta') ». (350)

g) L'idea di preesistenza dell'entità eterna (Verbo di Dio) in San Paolo e San Giovanni e nell'Epistola agli Ebrei non proverrebbe da Cristo. Dapprima perché tutte le parole di Cristo sulla sua preesistenza sarebbero il risultato di una cogitazione teologica tardiva e non sarebbero state veramente pronunciate dal Cristo e d'altronde sarebbe senza importanza sapere se il Cristo ha pronunciato qualche titolo cristologico. (351)

h) Non si potrebbe fondare una cristologia attuale né sulla teologia di San Paolo né su quella di San Giovanni e neanche - come nettamente lo dice Rahner - sulla cristologia anteriore a San Paolo (della quale, per altro, non si ha alcun documento, salvo interpretazioni arbitrarie che si potrebbero fare oggi su passaggi dei testi degli stessi San Paolo e San Giovanni e degli Atti degli Apostoli ed anche di tutto il Nuovo Testamento in genere).

i) Queste considerazioni non sono isolate in qualche scritto di uno o due o tre o quattro o cinque persone. È il tenore degli scritti di numerosi autori, di professori, d'insegnanti, ed anche di pastori, oltrepassando talvolta ogni frontiera ed ogni limite di dottrina, di storia e di logica, con più o meno chiarezza nell'espressione o nei concetti. Si tratta di una disgregazione non soltanto cristologica, ma necessariamente ecclesiologica. Se il Cristo è uomo e soltanto uomo, la Chiesa è soltanto umana. L'identità di Cristo è la base di ogni teologia veridica per il cristianesimo.

Tutto questo lungo errore della Chiesa nei confronti dell'identità di Cristo, della vera proclamazione della dottrina e sulla realtà della Chiesa stessa «sarebbe messo particolarmente in evidenza» con la comparsa, all'inizio del nostro secolo, del fiore della critica rappresentata dalle opere di Dibelius, di Bultmann, di Schmidt, di Bertram. (352) È la teoria del «metodo della storia delle forme» (Formgeschichtliche Methode). È il tempo del gran mito: del mito della demitizzazione.

La teoria della «storia delle forme», cioè la teoria che vuole dapprima porre degli archetipi di forme letterarie come categorie alle quali bisognerebbe ricondurre tutti gli scritti del Nuovo Testamento, in base alla più meccanica

---

(350) SANT'IRENEO, *Contro le eresie*, libro III, 21, 1-21, 3. (351) Cfr. *Mysterium salutis*, pp. 298 e 313.

(352) MARTIN DIBELIUS (1883-1947), RUDOLF BULTMANN, KARL LUDWIG SCHMIDT e GEORG BERTRAM, in alcune pubblicazioni tra il 1919 e il 1922, ciascuno per conto suo ha presentato in Germania il «metodo della storia delle forme».

delle critiche storiche, è un'invenzione che, indipendentemente dal ruolo che ha giocato in seno alla Chiesa e al cristianesimo in genere, non corrisponde in sé ad una legge o ad un'esperienza generale delle scienze umane. Non corrisponde neanche a quel che l'uomo può concepire seriamente come nozioni e principi della Scienza in genere.
Ogni cosa contiene una qualche verità, o piuttosto corrisponde da un qualche lato, relativo che sia, ad una realtà. A riguardo del «metodo della storia delle forme», si può dire senza timore di sbagliare che sia il caso di applicare questo apoftegma di martire: O voi uomini, in nome delle mie piccole oscurità, volete soffocare la mia grande verità, e in nome dei vostri piccoli barlumi, volete coprire le vostre grandi tenebre.
La critica per mezzo del «metodo delle forme» è una falsa via di ritorno al passato e di «ricostituzione della storia» sia per quanto riguarda i fatti e i testi di cui essa si è occupata, sia per quanto riguarda la reale esperienza degli uomini a proposito dell'informazione, della trasmissione delle cose viste e udite.
Soprattutto è una grande illusione sotto l'aspetto della conoscenza oggettiva del passato. Il grave errore consiste nell'inseguimento di un miraggio: «perforare il tempo e captare il passato con un'oggettività assoluta». È la morte dell'oggettività concessa all'uomo dal Creatore. Questo vale in ogni campo della vita, dell'esperienza e del sapere umano.
La critica in base alle forme letterarie del Nuovo Testamento non ha messo più in evidenza alcune differenze tra i testi e certi «vuoti» non facilmente spiegabili nel Nuovo Testamento, di quel che non l'avessero notato, conosciuto e profondamente vissuto i primi Padri e tutti i Dottori della Chiesa.
La sola differenza sta nel clima intellettuale e spirituale nel quale ci si è messi a spiegare ad ogni costo, con riferimenti e parallelismi arbitrari, i punti oscuri e le differenze tra stili, forme, parole, ordini di relazione dei fatti. E questo, con l'illusione ancor più profonda di credere che il «critico attuale» può essere in sé più oggettivo degli autori del Nuovo Testamento, più oggettivo dei pastori della Chiesa dei primi tempi, che ricevevano e trasmettevano, per via orale e di vita, il messaggio globale della Persona e dell'insegnamento di Cristo. Questa, illusione si è resa possibile persino in persone in buonissima fede, a causa della storicizzazione della mentalità, e quindi dei criteri.
Il giovane potrebbe chiedere ad un fervente discepolo e maestro della critica storica del «metodo della storia delle forme»:
- Tramite quali criteri si può esser sicuri dell'assoluta oggettività di una delle molteplici storie della Rivoluzione francese o del Risorgimento, considerate le «omissioni», le «addizioni» e le relazioni comuni a tutti i libri di storia?
- Come si può esser sicuri dell'oggettività delle esposizioni su fatti molto più recenti, come la storia della Rivoluzione russa dell'ottobre 1917 e di quel che

è venuto dopo? Secondo quali criteri si può trovare il libro di verità oggettiva?
- Qual è il criterio per trovare la verità oggettiva di fatti ancor più recenti, come per esempio la storia del Concilio Vaticano II? Qual è il criterio che, per cogliere il vero «Fatto Conciliare», mi permette di scegliere tra lo spirito dei testi di Karl Rahner e lo spirito dei testi di Urs von Balthasar?
Egli potrebbe allungare indefinitamente la lista delle sue domande, senza mai ricevere una risposta adeguata dal critico, discepolo della «Formgeschichtliche Methode».
Non è qui il luogo di protrarsi sul vasto problema dell'oggettività della conoscenza e dell'informazione. Appena, però, si esce da questo «incantesimo» dei parallelismi, delle precisazioni a priori di una fonte o di due fonti, che subito ci si rende conto del soffocamento della grande verità, in nome delle piccole oscurità e dei «vuoti», senza immediata spiegazione pratica. Il giovane capirà anche che seguire i molteplici sentieri già aperti e quotidianamente aperti da ogni specie di cogitazione esegetica, equivale a perdere la via regale dello studio, del confronto dei testi con la vita profonda dell'uomo, e perdere così il vero volto e il vero messaggio del Cristo; cioè perdere la vera Storia.
E si renderà così conto della vera essenza e del vero aspetto del problema della conoscenza della verità storica. Si renderà conto del come e del perché la Chiesa nonostante le contraddizioni apparentemente insolubili per la ragione ordinaria e nonostante la ristrettezza talvolta desolante di alcuni suoi figli, ha potuto cogliere in quanto insieme e per mezzo delle migliori intelligenze dell'umanità, la realtà storica e il mistero storico di Cristo, attraverso la realtà storica e il mistero storico del Nuovo Testamento e della Tradizione.
E si renderà conto che la Chiesa ha potuto afferrare questa profonda realtà in mezzo alle continue crisi di tutti i popoli ed anche, sin dall'inizio nel proprio seno.
Il giovane intuirà allora i criteri e il metodo del vero pensiero e della vera coscienza scientifica. E capirà molte cose semplici, profonde e immense:
- Capirà che nessuno dei nostri sapienti critici attuali potrebbe essere un testimonio più oggettivo e veridico di San Matteo, di San Luca, di San Marco, di San Giovanni, di San Paolo, né più oggettivo re latore e continuatore del messaggio apostolico che non lo siano stati i Padri apostolici, nel ricevere e continuare la Tradizione scaturita dall'essere stesso e dal verbo di Cristo.
- Capirà quanto sia semplice non fare un'artificiale distinzione tra Nuovo Testamento-documento storico e Nuovo Testamento-documento religioso. lnfatti è proprio il carattere luminoso della testimonianza apostolica, diretta e indiretta, ad essere altamente religioso perché profondamente storico e altamente storico perché profondamente religioso.

- Capirà che l'oggettività dei fatti che concernono l'uomo e Dio non è mai neutra, perché la verità non è mai neutra. Essa è sempre di Dio. E senza Dio, nessuna realtà dei rapporti dell'uomo e di Dio può essere colta e trasmessa oggettivamente.
- Capirà che il riferimento all'anonima «comunità primitiva» per quanto riguarda la testimonianza e il messaggio dal più elevato significato per la redenzione dell'uomo giacente nella sua relatività temporale, è un non-senso. È forzare l'ordine logico delle cose, sfigurare la più elementare realtà dei rapporti dello spirito e del verbo, tanto più che si tratta di un unico essere, del Cristo.
- Capirà che è disonesto spezzettare e ricomporre i testi e cercare di reperire ad ogni costo fonti diverse, purché la fonte non sia colui che il Cristo ha inviato come Apostolo e colui al quale l'Apostolo ha trasmesso l'immensa esperienza di aver accettato totalmente ed ontologicamente il Cristo.
- Capirà che non sono i divari delle narrazioni a poter infirmare sia la storicità come la veridicità sacra del Nuovo Testamento. Per tutti questi casi, si rammenterà le parole di San Pietro in relazione agli iscritti di San Paolo:
«Come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto - in esse (nelle sue lettere) ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per la loro rovina». (353)
- Capirà che è profondamente rattristante vedere fino a qual punto si può arrivare, purché sia annullata la testimonianza della preesistenza della divinità di Cristo; come per esempio l'invenzione di Bultmann a proposito del Prologo del Vangelo di San Giovanni, caratterizzandolo come un «inno gnostico proveniente da circoli del Battista» (354); o come fa Schnackenburg che accetta ogni soluzione purché San Giovanni non ne sia l'autore. E il giovane imparerà come si può giungere fino a pretendere, come Schnackenburg per esempio, che il Prologo di San Giovanni è «un inno cantato dalla comunità» che l'Evangelista ha raccolto e adattato al suo Vangelo. (355)
- Capirà che il clima spirituale e intellettuale, che crea questa ostinata negazione di ogni affermazione importante e di ogni evento miracoloso del Vangelo, come spesso fa Bultmann, clima pesante, pieno di dubbi e di so-

---

(353) 2Pt. 3, 15-16.
(354) RUDOLF BULTMANN, citato da RUDOLF SCHNACKENBURG, *Commentario teologico del Nuovo Testamento - Il Vangelo di Giovanni*, I parte, ed. Paideia, Brescia 1973, p. 287.
(355) Cfr. RUDOLF SCHNACKENBURG, *Commentario teologico del Nuovo Testamento - Il Vangelo di Giovanni* I Parte, p. 289.

spetti, è una prova immediata che lo spirito e il metodo di critica, di analisi e di spiegazione non provengono da Dio. - Capirà che quella che la Chiesa chiama Tradizione, fonte e via d'informazione veritiera sulla realtà di Cristo e sul messaggio di Cristo, è una realtà storica, e non un'invenzione.
- E avrà capito che nessun metodo come «la storia delle forme» o come quello della «storia delle tradizioni» e della «storia delle redazioni» potrà confermare e infirmare una testimonianza. Capirà perché la più perfetta prova di vera testimonianza non può venire dall'esterno, ma dalle stesse testimonianze. Quando la prova è immanente alla testimonianza, nessun paragone, nessun confronto può alterare la sua trascendente veracità. È la verità immanente alla testimonianza che giudica i mezzi e gli strumenti di ricerca. Non sono i mezzi e gli strumenti di ricerca a giudicare della trascendenza della testimonianza.

Disgregazione pluralistica

La lunga storicizzazione dei criteri fondamentali e della speranza, la critica storica e tutte le sue ramificazioni, come il «metodo della storia delle forme», hanno condotto alla proliferazione di una molteplicità di proposizioni, di postulati, di analisi con la pretensione teologica ed anche con la pretensione di un rinnovamento fondamentale delle basi dottrinali del cristianesimo. Questo discorso che rimette tutto in discussione è senza fine. Se ci si mette a seguire un argomento dopo l'altro, una considerazione dopo l'altra, un'affermazione dopo l'altra e una contestazione dopo l'altra, si è trascinati nella foresta, su dei sembianti di sentieri tracciati da mani misteriose, ma sentieri che sono illusori; e quando uno se ne rende conto, si trova sperduto in mezzo alla giungla, senza poter raggiungere il punto di partenza, salvo un soccorso superiore.
Così è accaduto e ancora accade, a causa della molteplicità delle tendenze apparentemente particolaristiche sotto diversi appellativi. Tuttavia tutto l'arco di queste tendenze non è altro che l'espressione di tre forme embricate l'una nell'altra, sotto le quali si manifesta l'unico orientamento di una considerevole parte della teologia moderna. L'arco di queste tendenze molteplici e apparentemente particolaristiche è l'espressione della coscienza storica, dell'ermeneutica moderna e del riferimento esistenziale. Il mondo cristiano ha visto così nascere queste denominazioni teologiche (356) senza

---

(356) Parecchie di queste denominazioni, come parecchi altri appellativi che sono ora impiegati a profusione possono avere un significato realmente positivo. Spessissimo, però, quasi sempre attualmente, l'utilizzazione degli appellativi e delle denominazioni ha

rapporto né con la Rivelazione né con la vera vita:
- teologia della secolarizzazione
- teologia antropologica
- teologia della liberazione
- teologia della speranza
- teologia politica
- teologia delle realtà terrestri
- teologia della rivoluzione
- teologia del progresso e dello sviluppo
- teologia del lavoro
- teologia dell'ortoprassia
- teologia della cultura
- teologia della predicazione
- teologia del laicato
- teologia del futuro
- teologia dal basso o ascendente
- teologia della rappresentanza
- teologia della morte di Dio.

Le problematiche che questi postulati, proposizioni e considerazioni presentano, sono già fuori del campo e delle perenni norme della teologia. Infatti, come l'abbiamo già detto all'inizio e mostrato a più riprese nel corso di questo libro (pag. 12), tutto il problema della pura oggettività consiste nel cogliere i fondamentali riferimenti dati dalla Rivelazione e dalla logica sacra.

Se non c'è un riferimento fondamentale percettibile e definibile, apportato nell'intelligenza e nell'esperienza umana dalla Rivelazione, e se non c'è una logica, che esprima nell'uomo un ordine eterno della Creazione, e che sia dunque sacra, ogni problema di oggettività è annullato e ogni tentativo di conoscenza è vano. La teologia è dunque la scienza della Rivelazione ricevuta, e non abbiamo altra Rivelazione se non la Rivelazione ricevuta.

La prima costatazione, dopo un primo contatto preso dal giovane con tutte queste «teologie», è che esse esprimono implicitamente o esplicitamente, una sempre crescente tendenza verso un pluralismo trascendentale, ossia verso un pluralismo che sovverte ogni distinzione ed ogni limite posto da criteri stabili; e questo è valido sia per quel che riguarda il punto di partenza di queste tendenze e sia per quel che riguarda l'orientamento prestabilito dalla volontà e sia per quel che riguarda termini, linguaggio e verbo interio-

---

come punto di partenza e come orientamento una mentalità ed una volontà palesemente naturaliste ed antisoprannaturali.

re.
Non si tratta di un pluralismo di espressioni o di mezzi di espressione, pluralismo di immagini, parallelismi. Si tratta del pluralismo totale, come se ogni uomo potesse essere un punto di partenza e il suo pensiero e il suo volere potessero essere del tutto autonomi.
Da molti scritti, come da quelli di Karl Rahner per esempio, emana un pluralismo dottrinale tale da non permettere più ormai, alcuna base oggettiva per una teologia cristiana, fondata sulla Rivelazione ricevuta. Le sfumature, tutto quel che permane indefinito o indefinibile, tutto quel che permane ignoto, tutte le elevazioni e le libere creazioni dell'uomo, non possono giustificare in alcun modo un pluralismo che annichila ogni nozione di verità universale dal punto di vista del metodo e dell'essenza; pluralismo che annichila i fondamenti dell'intendimento, in quanto rapporto dell'individuo con Dio e rapporto dell'individuo con gli altri individui che formano l'umana società.
Niente, nessuna accezione, né considerazione può annichilire la nozione e il fatto della Rivelazione. Tuttavia, in molte coscienze, tale è il risultato del pluralismo totale. E Rahner, cercando sempre di presentare come conciliabili cose che sono fondamentalmente inconciliabili, così si esprime: «La teologia del futuro sarà contraddistinta da un pluralismo notevole e ormai insuperabile di teologie, nonostante l'unica professione dell'unica chiesa». (357)
Il pluralismo ha smesso di essere soltanto un concetto di distinzione e di «coesistenza»; ha smesso di essere un'espressione dell'incertezza di parecchie accezioni su un medesimo soggetto. È diventato una forma di mente e di sensibilità: vivere senza riferimento stabile, senza ricerca né possibilità di discernimento, senza intima esigenza di armonia, il che permette che ci si sforzi - poco importa i motivi di questo sforzo - per equilibrare, nei confronti di ogni cosa il sì e il no. Si giunge fino a proporre proposizioni la cui simultanea applicazione è impossibile e irreale.
Ed è così che Rahner scrive nello stesso studio le seguenti asserzioni, che nonostante la migliore volontà e la più ampia e tollerante apertura intellettuale, sono impossibili da coordinare: «-La teologia dell'avvenire dev'essere una teologia 'demitizzante'.
- Occorre dire, con ogni franchezza, che gli enunciati di fede tradizionali sono inadeguati, in buona parte, per lo meno per quanto concerne ciò che è necessario *prima di ogni altra cosa*: l'annuncio della fede.
- Beninteso, rimangono - precisamente per la teologia - un punto di partenza

---

(357) KARL RAHNER, Sacramentum mundi, t. 8, col. 345.

ed una norma. Ma se la teologia vuol essere al servizio dell'annuncio, le formulazioni tradizionali della fede *non possono rappresentare il punto d'arrivo* della riflessione teologica.» Dopo queste dichiarazioni, Rahner dice nello stesso testo: «-Le formulazioni tradizionali della fede, le dichiarazioni anteriori del magistero ecclesiastico che hanno forza di definizioni, continueranno ad essere, in futuro, non soltanto il punto di partenza e la norma della teologia dell'annuncio, ma anche il loro punto d'arrivo».
E poi sempre nello stesso testo:
«- Una 'teologia demitizzante' rettamente intesa, dovrà rendersi conto che delle proposizioni come: 'vi sono tre persone in Dio' - 'Dio ha inviato il suo Figlio nel mondo' - 'Noi siamo salvati dal sangue di Gesù Cristo' sono puramente e semplicemente incomprensibili per un uomo moderno, se rimangono, alla maniera antica della teologia e dell'annuncio, il punto di partenza ed il punto d'arrivo dell'enunciato cristiano. Esse fanno la stessa impressione della pura mitologia in una religione del tempo passato.
- La teologia ha 'demitizzato' da sempre, ma ciò è diventato propriamente solo oggi un compito che dev'essere svolto con piena coscienza ed in una forma pluralista». (358)
Il pluralismo è un grave evento, perché esprime, come abbiamo appena detto, ben altra cosa di una santa modestia di fronte all'immensità delle cose ignorate. È la formale negazione della Rivelazione, di ogni contenuto di ordine morale e spirituale consegnato nell'ordine naturale della creazione. È la negazione dell'ordine interno del verbo dell'uomo. Tale è il pluralismo trascendentale attestato da una considerevole parte delle attuali tendenze teologiche.
Il pluralismo è una calamità universale che toglie, nell'ambito intellettuale, spirituale e morale dell'uomo, il discernimento tra segno e fatto, e la parola evolve senza filo conduttore comune e neanche individuale. Il pluralismo come dottrina significa il totale distacco da Dio creatore, e quindi dal vero amore.
La pluralità delle forme della creazione, la pluralità dei movimenti manifestano, per lo spirito libero, l'unità e la stabilità dell'ordine interno del creato. Il pluralismo dissolve nella coscienza l'unico vincolo tra le molteplici forme. È la distruzione della molteplicità delle forme di vita, per mezzo dell'assenza di uno stabile punto di partenza di verità e, peculiarmente per il tempo della Chiesa, di verità rivelata. Il pluralismo esprime l'ostruzionismo dell'interna ribellione ad ogni principio, essere e verità supe-

---

(358) KARL RAHNER, Le vie future della teologia in Bilancio della teologia del XX secolo, t. 3, pp. 577-579.

riori.
Il pluralismo, nel campo dell'attività teologica, anche senza intenzione cosciente, sfocia nel sovvertimento di ogni principio e di ogni organismo di vita. Falsa prima di tutto la profonda nozione, nel contempo umana e sovrumana, della Chiesa.
Sarà sufficiente che il giovane dia un'occhiata a certi scritti, che riempiono ora le librerie e le biblioteche, per rendersi conto dell'inadeguatezza e della contraddizione che caratterizzano tutte le manifestazioni del pluralismo dottrinale. Si chiederà, con profonda tristezza: chi parla in questo testo? Un uomo che cerca la verità di Dio, o un uomo che vuole distruggere nelle coscienze tutto quel che gli uomini hanno ricevuto da Dio come verità rivelata, ed anche tramite l'ordine naturale delle cose? Di quale Chiesa parla? Di quale salvezza parla? Di quale amore parla? In nome di quale Chiesa parla quest'uomo?
Karl Rahner, nei suoi «Nuovi Saggi», parla della Chiesa, della teologia e del Magistero della Chiesa, e dice che c'è una grande «differenza tra il vero contenuto di fede inteso dalla professione e la teologia che lo esprime ed interpreta», e specifica:
«Oggi il pluralismo della teologia non si può più superare adeguatamente. Perciò si deve forse tener conto che nel futuro il magistero potrà emettere ben poche dichiarazioni dottrinali. L'unità della teologia che si deve presupporre a tale scopo (l'emissione di dichiarazioni dottrinali) non esiste più». (359)
Orbene, per rendersi conto dove sfocia il pensiero e la sensibilità pluralistica nell'attuale teologia, basta sapere che si pretende, per salvare il «contenuto della fede», la necessità di predicare il cristianesimo senza cominciare da Gesù Cristo:
1. «Se il corso fondamentale (sulla fede) si concentrasse in maniera ristretta su Gesù Cristo, vedendo in lui la chiave e la soluzione di tutti i problemi esistentivi e la giustificazione totale della fede, ci offrirebbe una concezione troppo semplice. Non è vero che basta predicare Gesù Cristo e che in tal modo si sono risolti tutti i problemi. Gesù Cristo è un problema anche oggi». (360)
2. «Possediamo varie fonti di esperienza e di conoscenza, la cui pluralità dobbiamo sviluppare e comunicare. Esiste una conoscenza di Dio che non

---

(359) KARL RAHNER, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in "Nuovi Saggi IV", ed. Paoline, Roma 1973, p. 34.
(360) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, ed. Paoline, Roma 1977, p. 31.

viene comunicata in maniera adeguata attraverso l'incontro con Gesù Cristo». (361)
3. «Non è necessario né oggettivamente giustificato cominciare questo corso fondamentale semplicemente con la dottrina riguardante Gesù Cristo, quantunque nel decreto conciliare "Optatam totius" il corso fondamentale venga presentato come 'introduzione al mistero di Cristo' (*introductio in mysterium Christi*) ». (362)
Tutte queste denominazioni delle varie teologie che abbiamo appena enumerato e con le quali si vuole indicare una base o un nuovo particolare orientamento della teologia, corrispondono alla medesima tendenza generale e al medesimo unico orientamento. Tutte queste particolarità possono essere moltiplicate all'infinito senza offrire una più perfetta conoscenza dell'uomo e di Dio, senza aprire una via di meditazione e di studio positiva. Infatti tutte sono sorte dall'idea e dalla volontà di secolarizzazione. Tutte sono portate e portano verso il miraggio di soluzioni storiciste ai problemi degli uomini.
Il grande principio di morte, che domina sin dalla loro origine tutte queste tendenze, è il principio di secolarizzazione: il mondo contiene le forze della plenaria realizzazione degli uomini e ne è anche l'ambiente, in cui lo scopo della vita dell'uomo deve essere raggiunto; occorrerebbe dunque abolire ogni distinzione tra sacro e profano, tra Chiesa e mondo.
Per questo il pluralismo è un pluralismo unilaterale, pluralismo di secolarizzazione. Infatti, a causa del suo fondamentale principio, il pluralismo è la negazione di un comune riferimento fondamentale che garantirebbe l'armonia di vita alla pluralità delle forme di espressione.
Ora c'è una vertiginosa attività in seno a questa pluralità unilaterale di secolarizzazione nella quale tutte queste teologie s'impegnano, consciamente o inconsciamente, a sfigurare la Persona e il messaggio di Cristo e la nozione, l'essenza e la missione della Chiesa. Tutti i fondamenti e tutte le nozioni teologiche, tutti i termini dell'attività spirituale in seno alla società sono trasformati e utilizzati con un altro contenuto.
Una «teologia della speranza» infonde nelle anime un altro contenuto di quello della speranza apportata dal Cristo. L'uomo dovrebbe ormai sperare nella «salvezza» tramite la comunità in cammino verso la società ideale futura. La speranza dovrebbe dunque essere rivoluzionaria in tutti i sensi. Così, per esempio, il Padre Schillebeeckx snaturando fondamentalmente il pensiero del Concilio Vaticano II, scrive: «Il Concilio dichiara infine che la volontà salvifica di Dio è presente negli sviluppi politici e socio - economici

---

(361) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, pp. 31-32.
(362) KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 32.

dell'umanità. - Dare alla fede cristiana una legittimazione valida in ogni epoca risulta impossibile. - Anche senza una 'teologia', la rivoluzione può indubbiamente contare sui cristiani. - In Cristo è ora possibile dire Amen alla realtà mondana e considerarla come culto poiché, dopo l'apparizione di Gesù, sulla terra abita la pienezza di Dio». (363)

Schillebeeckx si riferisce, in particolar modo per quest'ultimo enunciato sulla pienezza di Dio che abita sulla terra, alla Lettera ai Colossesi (364), nella quale San Paolo parla della pienezza di Dio. Schillebeeckx, però, evita di dire nel suo libro di quale pienezza parla San Paolo e a chi l'Apostolo si riferisce. San Paolo, infatti, parla della pienezza di Dio che abita nel Cristo e unicamente nel Cristo. E il testo continua spiegando in qual modo si possa ottenere la riconciliazione tra il mondo e Dio: «Perché piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli».

San Paolo parla dunque della pienezza che abita nel Cristo, e poi parla della riconciliazione a Dio di tutte le cose, che non si può compiere se non con il sangue della Croce. Non si può dunque fare riferimento né al Concilio né a San Paolo per poter «dire Amen alla realtà mondana e considerarla come culto».

Quale rapporto hanno con il Vangelo, con il Concilio, con la Chiesa, questi enunciati? Soltanto un pluralismo incondizionato e nel contempo unilaterale, può dare l'illusione che tutti questi pensieri, tutte queste cogitazioni sono teologia, sulla base di un personaggio che si chiama il Cristo, Gesù di Nazareth.

In tale spirito di assoluto pluralismo nei confronti della secolarizzazione Rahner mutila la nozione della Chiesa e respinge il suo mistero: «La Chiesa non è né vuole essere la manipolazione integrale della realtà umana od etica nel mondo; non è il tutto, ma solo una parte di questo tutto, che è per sua concetto di transignificazione, e allora Schillebeeckx si sente in grado di formulare queste dichiarazioni fondamentalmente naturaliste, umanistiche, estranee a tutte le realtà e a tutta la teologia della Chiesa:

«L'uomo vive naturalmente di continue "transignificazioni". Egli umanizza il

---

(363) E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, ed. Paoline, Roma 1970, pp. 132, 205, 219, 112.

(364) Col. 1,19-20.

(365) KARL RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in "Nuovi Saggi III", p. 73 L

mondo. - La transustanziazione è irreversibilmente una creazione di significato umana». (366)
La secolarizzazione, normale esito della mentalità storicista, genera e giustifica ogni specie di formule e di attitudini intellettuali e morali. Diviene fatale, per esempio costruire tutto un linguaggio ed enunciati sull'appellativo di «teologia della liberazione» (367). Diventa fatale che la liberazione dell'uomo, apportata e predicata dal Cristo, si trasformi in azione di rivendicazione di ordine sociale e personale.
Diventa fatale elaborare, nella libertà pluralistica, un intero linguaggio di «teologia della speranza», e osare insegnare solennemente in nome di Cristo all'opposto di ogni interpretazione veridica del Vangelo: «Questa speranza infatti, per dirla con Ludwig Feuerbach, pone 'al posto dell'aldilà che sovrasta in cielo la nostra tomba, l'aldilà che la sopravanza (la nostra tomba) su questa terra: il futuro storico, il futuro dell'umanità'. Essa scorge nella risurrezione di Cristo non l'eternità del cielo ma il futuro di quella stessa terra». (368)
L'abbiamo già detto, il cambiamento del contenuto della speranza è alla base della mentalità storicista e esistenzialista. È anche l'orizzonte del miraggio.
Il pensiero e il linguaggio esistenziali che caratterizzano le manifestazioni di tutto il processo storicista del pensiero teologico, filosofico ed anche letterario, esprimono in sé, in tutti i casi, un rifiuto nel riferirsi ontologicamente, spontaneamente a riferimenti immutabili, riferimenti di vita immutabili. Questo rifiuto non è senza una lontana origine e senza una grave conseguenza, per lo spirito dell'uomo e la pace della coscienza di fronte alla Verità.
Il giovane, a tal riguardo, sarà molto edotto se ricorderà con carità, con grande carità, come la penetrante assistente di Husserl, la profonda e santa anima che è stata Edith Stein definisce il pensiero e l'attitudine filosofica di Martin Heidegger: «la filosofia della cattiva coscienza».(369)
In tutti i casi, però, c'è una cosa che sfugge ai promotori della secolarizzazione pluralistica. Questo fenomeno, accada quel che accada, è

---

(366) E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, ed. Paoline, Roma 1969, pp. 142 e 145.
(367) Tra i principali promotori di questa tendenza c'è Gustavo Gutierrez (cfr. nota 94) e Johann-Baptist Metz, (nato nel 1928), discepolo di Rahner, professore di teologia all'università di Munster.
(368) JURGEN MOLTMANN, *Teologia della speranza*, ed. Queriniana, Brescia 1970, p. 14.
(369) TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952, p. 143

condannato a perire sia con il mondo sia da solo. L'infinità di forme dell'universo visibile e delle forme spirituali di concezione e di creazione dell'uomo, quando queste restano in armonia con il loro ordine di origine sacra della creazione, contiene il principio di riferimento fondamentale all'unità della Verità eterna. E affinché questa molteplicità di forme di vita e di creazione dell'uomo ritrovi la pienezza di armonia con la Verità eterna, il Verbo eterno si è incarnato per risacralizzare ogni cosa. Per questo la Chiesaoriginata dall'amore di Cristo, si è inserita nella relatività disarmonica del mondo.

GETSEMANI

Getsemani, è la porta del santuario attraverso la quale la Storia ritrova il suo vero volto e il suo vero ordine, nell'intendimento e nella coscienza dell'uomo liberato. È il santuario dove si è spiritualmente compiuta, nella solitudine, la suprema offerta, affinché l'uomo, ogni volta unico, e tutta la stirpe degli uomini possano ritrovare l'ordine eterno della loro creazione e avere così la possibilità di entrare per grazia nella gioia della diretta contemplazione del Creatore.
Soltanto nel raggio del Getsemani la teologia può essere spogliata di ogni vano diletto intellettuale, di ogni lettera morta e di ogni rigido schema di pensiero, di ogni aridità del cuore, di ogni illusione di autonomia e di ogni torpore di febbrile attività naturalista. Soltanto in quel luogo l'intendimento e la volontà sono liberati dalla verità conformemente alla parola di Cristo (370), perché là il Redentore ha vissuto nella sua intimità umana, con tutto il suo amore divino, la Croce della storia degli uomini.
E nel segreto dell'agonia di Gesù di Nazareth, si può intravedere il significato dell'uomo nel mistero della storia degli uomini.
Nel mistero del Getsemani si svelano i due più grandi, più struggenti e più dolci misteri: l'Incarnazione di Dio in uomo perfetto in Maria e la generazione della Chiesa santa nella relatività dell'uomo temporale.
Nel popolo d'Israele, ci sono stati molti Santi e molti Profeti. Ci sono state molte anime che hanno sofferto per il loro popolo e che hanno saputo amare Dio fino al sacrificio totale. Ci sono state molte anime forti e grandi che hanno penetrato per grazia di Dio i segreti della Natura, più di quanto non l'abbiano fatto gli uomini di scienza delle future generazioni. Ma l'uomo della notturna agonia sul monte degli ulivi era l'Essere di un'altra economia; corrispondeva ad un'altra necessità, ad un'altra attesa della creazione. E per

---

(370) Gv 8, 32

tale motivo questa agonia non solo concerne ogni uomo, ma è ontologicamente vincolata ad ogni uomo. L'uomo non è vincolato all'agonia di Cristo soltanto con l'immaginazione e la compassione per qualcuno che soffre ingiustamente. L'uomo vi è vincolato perché è stato il soggetto dell'offerta solitaria nel giardino del Getsemani, che non era un atto morale, ma un'azione di essere.
Il «Fiat» della Vergine Maria ha avuto come immediata conseguenza un evento nella natura dell'essere umano, un evento ontologicamente nuovo. Le parole con le quali il Cristo si abbandona totalmente alla volontà del Padre costituiscono il secondo «Fiat» dell'economia della salvezza dell'uomo. Il «Fiat» del Getsemani fu la conseguenza, in una nuova tappa, del primo «Fiat» dell'essere umano di Maria. Il secondo «Fiat», pronunciato e compiuto dall'Essere generato da Dio nella natura umana, ha avuto come conseguenza l'unione di Dio con le esistenze di tutti gli uomini, cioè con l'esistenza di tutti gli esseri che costituiscono la Storia degli uomini.
Quale potrebbe essere la finalità di tutta la sofferenza della Croce accettata da prima? Una tale offerta non è concepibile senza concepire, fievolmente che sia, il perché di questa offerta. E appare, allora, in tutta la sua luminosa semplicità, l'essenza della misteriosa agonia di Cristo.
«Padre, se è possibile, passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu» (371). Quando Gesù ha pronunciato questo «se è possibile», chiedeva di essere liberato dall'onere della salvezza delle anime? Quando il suo spirito ha lanciato questo appello, aveva improvvisamente preferito, non sarebbe che solo per qualche istante, di distaccarsi dalla sua missione e poi vivere, invecchiare e spegnersi un giorno, secondo la sorte di ogni uomo?
Sono pensieri che svaniscono come vane finzioni dell'orgoglio dell'uomo; svaniscono quando il nostro intendimento e il nostro cuore penetrano umilmente e con abbandono nel raggio del Getsemani. Là, le nostre categorie, secondo le quali percepiamo e giudichiamo, sfumano, o piuttosto sono trasformate, prendendo un altro tenore e un'altra ampiezza. E così, tanto l'intendimento come il cuore, in un'armonia di pace, ricevono il mistero dell'Essere che pregava prostrato a terra per la salvezza degli uomini. L'appello, infatti, del «se è possibile» non significava la stanchezza e che il Cristo preferisse che un altro si addossasse la salvezza degli uomini. Cristo non pregava soltanto per lui; pregava in nome di tutti gli uomini, ai quali si era vincolato con la sua offerta: «come vuoi tu».
Cristo, Persona unica di essenza divina, come Redentore degli uomini, vive-

---

(371) Mt 26, 39

va interiormente nella sua pienezza umana, la sofferenza d'inconcepibile amore di fronte alla cattiveria e al peccato che generavano la sua Passione e la sua Morte.
Allora l'anima, con tutto il suo potenziale d'intelligenza e di amore, penetra nel mistero dell'Incarnazione e dell'agonia del Getsemani e capisce che la redenzione dell'uomo non è stata opera di un nuovo insegnamento, e l'esempio di una grande perfezione, sconosciuta fino allora. L'uomo capisce che la sua Redenzione non è consistita in un rinnovamento morale, è stata innanzi tutto un atto che ha riguardato il principio dell'essere dell'uomo, cheha riguardato la rigenerazione della legge della generazione dell'uomo.
Se non ci fosse stato un uomo generato dalla Parola del Creatore, la Redenzione dell'uomo sarebbe sempre un'attesa di rinnovamento morale. Questo insegnamento e questo esempio, i Profeti e i Santi d'Israele li avevano compiuti e avrebbero potuto compierli ancora. Ma l'atto iniziale della nuova generazione, per il diretto intervento di Dio, non sarebbe stato compiuto; e l'intervento ontologico divino nella stirpe di Adamo non sarebbe stato compiuto.
Ebbene, l'Essere che pregava prostrato a terra nel giardino del Getsemani era esattamente questa penetrazione ontologica di Dio nella stirpe di Adamo. Dio ha suscitato un essere con il suo proprio Verbo divenuto così uomo, avendo preso «forma» di uomo nell'organismo naturale umano.
L'uomo, nonostante tutte le sue ricerche e le sue indagini, non può penetrare con i propri suoi mezzi il segreto della differenza di livello dei popoli, sia nel passato come nel presente. Raramente si giunge a distinguere da lontano nella profondità del presente la vera immagine iniziale dell'uomo e dell'umanità, perché abbiamo perso la freschezza e il gioioso e continuo stupore della contemplazione, attiva e sempre nuova, dell'infinita Realtà di Dio Creatore.
Questa perdita c'impedisce di poter sempre percepire la grazia e il continuo miracolo dell'esistenza di ogni cosa, e c'impedisce di percepire il «semplice naturale» delle opere che superano la nostra propria esperienza, delle grandi opere miracolose del nostro Dio Creatore.
L'uomo non può mai afferrare, con le sue ricerche e le sue invenzioni di curiosità, l'inizio delle cose e degli esseri.
Perciò incontriamo difficoltà nel concepire il misterioso atto di amore e di armonia che si è compiuto con il primo «Fiat» della Vergine Maria.
Tuttavia è quest'atto che ha permesso all'Essere, che pregava con il volto coperto di sudore di sangue, di unirsi ontologicamente all'esistenza di ogni uomo, nel disordine anarchico e doloroso della Storia. Ed è questa unione che offre all'uomo la possibilità di diventare un essere nuovo e di conoscere che in lui s'innalza una seconda volontà che è in lotta con la prima volontà della sua natura in disordine: il disordine del peccato.
E questa unione particolare fu compiuta dal «Fiat» del Getsemani: «Non come voglio io, ma come vuoi tu». Questa unione, infatti, era il soggetto

della preghiera dell'agonia e del «Fiat»; e fu la causa della Croce che sarebbe seguita.
L'agonia del Getsemani, nel suo mistero ontologico, non sarebbe stata possibile, se l'Essere dell'agonia non fosse stato l'Essere dell'Incarnazione. L'agonia del Cristo esprime la sofferenza nello spirito e nel cuore e di conseguenza in tutta la natura umana; sofferenza che appartiene a questo unico Fiat d'amore indicibile: unirsi all'esistenza di tutti gli esseri umani che costituiscono la Storia.
L'unica Persona, che da sempre possiede la conoscenza oggettiva di ogni cosa, è Colui che è stato concepito a Nazareth, e Colui che è stato concepito a Nazareth è Dio. Soltanto Colui che al Getsemani, si è unito all'esistenza di ogni uomo, avendo accettato per amore di soffrire, nel suo essere unico, il dolore di tutti i secoli, conosce con assoluta oggettività quella che noi chiamiamo Storia. È Colui che, dopo la sua sofferenza interiore e universale al Getsemani, ha sofferto i dolori fisici e morali del martirio e della morte sulla Croce; Colui che, uomo e Dio per l'eternità, ha risolto per tutti gli uomini nel suo essere il mistero d'iniquità, con la sua Resurrezione.
L'uomo desidera l'oggettività, come desidera la vita eterna. Solo il Maestro della vita eterna può dare all'uomo l'oggettività. L'uomo non può progredire in conoscenza oggettiva se non unendosi sempre più al Signore della Storia, che per lui ha detto il «Fiat» del Getsemani.
Quando l'uomo riceve questa verità, tutte le leggi, le norme e le categorie della ragione umana si rigenerano e viepiù si liberano dagli impedimenti delle opere morte e delle parole morte. A misura che l'uomo sottomette Dio e le opere di Dio al suo desiderio spesso molto sottile ma impetuoso di autonomia, svaniscono le vere leggi della ragione umana e si pietrificano le categorie.
Soltanto il soggetto completamente libero può essere totalmente oggettivo. Per questo l'uomo, soltanto nella misura in cui riceve intimamente con amore la Rivelazione del Soggetto assoluto, può ottenere oggettività nella sua visione degli esseri e delle cose. L'oggettività del sapere dell'uomo, ossia il grado di vera conoscenza dipende dalla sua unione ontologicamente spirituale con Colui che possiede tutta la realtà oggettiva, perché Egli è l'eterna Verità incarnata per l'eternità.
Questa fondamentale verità esclude dal cammino dell'uomo verso la conoscenza ogni teoria pluralistica. L'uomo non si trova di notte nella foresta, senza sapere dove andare e non è «una successione di momenti». È un essere dotato di memoria, e questo lo pone simultaneamente sia nel tempo come fuori del tempo. Infatti per il dono della memoria valica il tempo, e la «successione dei momenti»; l'uomo nel corso della sua esistenza, arricchendosi indefinitamente e sviluppandosi continuamente, permane immutabile come essere e come potenziale di arricchimento e di espansione all'infinito. Il Cristo segue tutto il cammino dell'umanità ed è lo stesso ieri e oggi e nell'eternità.

Scartando la Rivelazione per cogitare su Dio e il mondo, fondandoci, per sottile desiderio di autonomia, esclusivamente sui nostri propri mezzi d'indagine, perdiamo ogni possibilità di oggettività ed entriamo nella «notte esistenziale». Infatti per lo spirito è notte fonda, quando l'uomo, tutte le sue facoltà d'intendimento e di azione sono fissate sui «momenti fuggevoli», sull'«essere-qui» o l'«essere-là». Questo sguardo esistenziale, ossia il fatto di considerare tutte le cose senza fare continuo riferimento alla nostra più profonda realtà, al di là di ogni gioco del linguaggio delle parole esterne, elimina, nel nostro andare, la nostra propria realtà di coscienza e di memoria. Ed è impossibile riconoscersi ed essere veridici, perché rifiutare il Signore dell'oggettività equivale a rifiutare ontologicamente la verità.
La relatività dei momenti che trascorrono non può colpire l'essere che conosce e che ama. Quando però l'essere si lascia prendere dalla relatività, entra nel turbinio del discorso esistenziale, cosa che impedisce all'uomo di avere una vera immagine della sua esistenza e della nozione dell'esistenza. Il discorso può essere indefinito; e senza fine la coniatura dei vocabolari e delle espressioni; è il triste gioco di una falsa filosofia che rifiuta di sottomettersi per ogni cosa al Signore della Storia, che è la Verità incarnata, che è l'eterno ordine di tutto il molteplice dell'universo e della Storia.
Quando, nel nostro spirito e nel nostro cuore, si svela il mistero del Getsemani e il suo rapporto con il «Fiat» dell'Annunciazione, un intero linguaggio diviene caduco, infatti ci si accorge che la Storia non può svelare alcun segreto né in merito alle leggi che la governano, né in merito ai fini ultimi dell'uomo. Essa non lo può, perché non ha né conoscenza né coscienza. Una sola cosa può insegnare: il Sovrano della Storia ha detto il «Fiat» della sofferenza e dell'unione con l'esistenza di tutti gli uomini, per liberare ogni uomo, ogni volta unico, dalla morte e farlo entrare in un'altra realtà di vita eterna.
Riferirsi ogni volta, alla Storia, per evitare di riferirsi al Sovrano della Storia, è voler parlare alla polifonia, senza rivolgersi né a colui che ne ha composto la musica né a coloro che la eseguono. Solo il Creatore delle leggi e dei fini può conoscere la realtà dei fini ultimi di ogni cosa, il Creatore e coloro ai quali Egli lo rivela e che accolgono con umiltà e amore la sua Rivelazione.
Ogni uomo non può essere redento come società. E' la Redenzione di ogni persona a creare un insieme di persone redente. È per amore per ogni persona d'Israele, per ogni Israelita, che Simeone ha avuto la gioia di ricevere nelle sue braccia il Redentore. Aveva ricevuto il messaggio divino, secondo il quale avrebbe dovuto vedere il Redentore prima di morire. E quando l'ha visto, ha provato gioia per la redenzione non di un'entità astratta, ma per tutti coloro che sarebbero redenti, e non a causa di un desiderio di uno stato forte e fiorente nella storia, per questo ha detto: «Nunc dimittis servum tuum, Domine».
È stato lieto per la Luce di tutti gli uomini, che era il Cristo e per la gloria d'Israele. Questa Gloria era il Cristo, che chiamava ogni Israelita alla

salvezza. Giacché Israele non era un'idea; era un insieme in cui ciascun membro era chiamato alla redenzione.
Il giovane, il carissimo giovane potrà trovare nel mistero del «Fiat» del Getsemani, la via della conoscenza del mistero dell'uomo nella Storia, via nascosta ma piena di luce. E vedrà rischiararsi davanti a lui l'enigma della Chiesa, e conoscerà una profonda gioia, la gioia che come il Cristo ha detto, nessuno può togliere.
Avrà grandi certezze sulle realtà naturali e soprannaturali. E avrà una grande pace, la pace di verità, che soltanto il Cristo dà. Capirà con tutto il suo essere che il mistero dell'Incarnazione del Dio inconcepibile, nella nostra povera e debole carne contiene l'intero segreto dell'origine dell'uomo, del dolore della terra e dei veri fini ultimi.
Capirà che soltanto il Maestro dell'oggettività, tramite l'accoglienza da parte nostra della sua identità divina e nel contempo umana, può istruirei sul senso del tempo e dell'eternità, e sulla vanità di credere che si possa alterare la nozione dell'eternità e della speranza nell'eternità, invitando gli uomini, in nome di Dio, a «scoprire il tempo».
Capirà perché il Cristo ha rifiutato di essere giudice della divisione dei campi di due fratelli, e perché in tutto il suo insegnamento, presenta agli sguardi degli uomini di ogni condizione la medesima via per entrare nella vita eterna.
Capirà nella più profonda intimità del suo essere, che tutto quel che evolve, prima di evolvere e dopo, è,. e che tutto quel che muta, ogni arricchimento e impoverimento non distrugge né altera questa realtà dell'essere che si arricchisce o s'impoverisce. E nell'impalpabile e aspaziale realtà di essere dell'uomo c'è un'immensità: la coscienza e la memoria. Chi rinnega questa immensità, si rinnega ed entra nell'anarchico ed esistenziale vicolo cieco, dove non può realmente incontrare il Maestro di ogni oggettività. È una folle corsa dietro il miraggio dell'«essere-là» o l'«essere-qui»; il miraggio di poter stabilire un linguaggio e fondare una scienza dell'uomo sul mutevole, e non su quel che è, che si ricorda e che ha coscienza di essere, e che è portato ad adorare; essere portato significa che ci si muove, e l'adorazione significa una stabilità che abbraccia e armonizza quanto si muove ed ogni movimento.
Capirà che comprendere la Storia al di fuori del «Fiat» del Verbo incarnato, dell'Uomo-Dio al Getsemani è una vana finzione, che può offrire l'occasione di creare veri miti di filosofia della storia, o anche di teologia della storia. Non si può strappare, a forza d'informazione e di parallelismi, il segreto della vita dell'insieme degli uomini. Tutte le esperienze di tutte le scienze umane e naturali, tutte le profezie sull'avvenire dei popoli e sull'avvenire della Chiesa riguardano, coscientemente o meno, la vita al massimo nel limite di un secolo, di quest'uomo che ha un'anima immortale.
Capirà che la Chiesa, sin dall'inizio, a causa della sua origine e della sua intima essenza, ha avuto e avrà fino alla fine del mondo la fervente preoccupazione del bene di tutti gli uomini. Tale bene comporta ogni cosa

che addolcisca il cuore e mantenga la vita fisica fino alla fine quando l'uomo lascia la storia per l'eternità.
Capirà che è una vana o perversa finzione di opporre l'identità e la missione della Chiesa al bene reale, naturale e sociale degli uomini; è una vana finzione alterare la sua missione e adattarla alle prospettive temporali, che sempre sono temporanee.
Capirà che l'avvenire dell'umanità non può essere la liberazione dell'uomo nel suo secolo, che nella misura in cui quest'uomo avrà pensato e operato, acciocché gli innumerevoli uomini, che popoleranno il tempo in fuga, possano uscire dalla Storia, alla fine della loro vita, verso la luce eterna.
Capirà che è una vana finzione, incosciente o perversa, mettere in contrapposizione, nella coscienza dei battezzati: persona e gruppo, essere umano e comunità, anima chiamata alla vita eterna e umanità. L'"Apocalisse", parlando e profetizzando a proposito dell'avvenire della Chiesa e dell'umanità, parla della fede e della salvezza di ciascun uomo. La nuova Gerusalemme che discende dal Cielo non può significare - in qualunque interpretazione dell'immagine - se non un insieme ordinato, dove ciascun essere umano adora e gode l'immenso mistero del Signore. «Vieni, Signore Gesù». Sì, vieni per far entrare tutti gli uomini, se è possibile, nella vita eterna del tuo Regno.
Capirà che tutti i tradimenti conosciuti e sconosciuti di pochi o di molti membri della Chiesa, la grettezza d'animo, la ristrettezza di mente, la crudeltà ed ogni infedeltà, che la Chiesa ha potuto avere e vivere nel suo seno, non sono che la corrispondenza del sudore di sangue al Getsemani e delle piaghe e del sangue della Croce. Per questo occorre pensare al santo Essere dell'Uomo-Dio. Non si può né cambiare né abbandonare il Signore a motivo delle sue piaghe.
Capirà che la Chiesa, malgrado le sue piaghe, porta non soltanto nella sua bocca, ma nel suo cuore la Verità e la Vita, perché il suo cuore è quello di Cristo.
Capirà che tutta la Creazione, tutto quel che è, è il segno di una realtà immutabile, e l'uomo può leggere e riconoscere indefinitamente questo immutabile. L'uomo può, in seno ad ogni situazione, situazione calma, o esplosiva come nei nostri giorni, imparare a leggere questo linguaggio che è il creato. Lo può, perché la sua propria parola, nonostante tutta la sua relatività, ha la sua origine, come l'uomo stesso, nel Verbo eterno di Dio.
Capirà allora, perché nella stirpe degli uomini, c'è un essere privilegiato. È l'essere che ha detto il primo «Fiat» nella storia della salvezza, Maria; e capirà perché non si tratta di una letteratura composta da una pia sentimentalità, il fatto che la Chiesa chiami la Vergine Maria, Madre di Dio.
Capirà che nessuna urgenza, nessun pericolo personale o generale, nessuna ostilità verso il Verbo incarnato e la Madre del Verbo incarnato, debbono alterare, nella mente e nel cuore, la reale base della santa teologia e

dell'unica finalità storica: ossia l'Incarnazione del Verbo, del Cristo Gesù nella Santissima Vergine Maria.
Capirà che l'unica via per servire la verità è di far nascere o rinascere negli uomini la vera speranza apportata dalla Persona e dalla Parola del Cristo.
E si ricorderà che il Signore ha detto nel Vangelo di San Giovanni: «Nel mondo voi avrete tribolazioni, ma abbiate fiducia, io ho vinto il mondo», e nell'"Apocalisse": «Sii fedele fino alla morte e ti darò la corona di vita».