

Ennio Innocenti – **INFLUSSI GNOSTICI NELLA CHIESA D'OGGI**

Ennio Innocenti

INFLUSSI GNOSTICI NELLA CHIESA D'OGGI

Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe A. D. 2000

Ennio Innocenti

**INFLUSSI GNOSTICI
NELLA CHIESA D'OGGI**

**Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe
A. D. 2000**

© 2000
SACRA FRATERNITAS AURIGARUM IN URBE
Via Capitan Bavastro 136
00154 Roma, Italia
Tel. 06/5755119
c c p n. 71064000

Stampa: Abilgraf
Finito di stampare: Pasqua 2000

Proprietà letteraria riservata. Printed in Italy

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo,
sono riservati per tutti i paesi.

In copertina:

Particolare della statua di S. Ignazio nella Basilica Vaticana
(per graziosa concessione della Fabbrica di S. Pietro).

*A Mario Vanini
con fraterni grati ricordi
di giovanili crociati propositi*

Presentazione

Più volte, spiegando al pubblico le caratteristiche essenziali dei miei libri storici sulla gnosi, mi sono sentito obiettare: “Ci parli piuttosto della penetrazione della gnosi nella Chiesa d’oggi!”

Effettivamente nel piano della mia opera è programmato uno sguardo anche sulla nostra generazione, ma i tempi editoriali sono più lenti di quanto sarebbe desiderabile. Così ho deciso di venire incontro alle richieste sopra citate almeno con qualche saggio indicativo. E, scegliendo tra le numerose denunce da me pubblicate in quarant’anni, è stato facilissimo mettere insieme quante ne bastavano per questo libro. Tuttavia esso, estrapolato come è da un’adeguata inquadratura storica, rischia ora di non risultare facilmente fungibile per i lettori cui è indirizzato.

È dunque necessaria qualche premessa sulla gnosi e lo gnosticismo, sulla continuità dell’antica gnosi in epoca moderna e anche sulla sua fermentazione in epoca contemporanea. Sarà anche utile prevenire il lettore sugli autori mirati con qualche minimale focalizzazione (spiacenti di dover tralasciare qualche opportuna ambientazione).

* * *

Gnosi, di per sé, dice solo conoscenza, ma nel Nuovo Testamento si riferisce soprattutto alla conoscenza delle supreme realtà metafisiche: Dio e il rapporto dell’uomo con Dio. E la pagina sacra ci istruisce sulla “gnosi dei perfetti”, ossia di coloro che, lasciando maturare il seme divino, crescono - sotto l’amabile influsso dello Spirito Santo - nella consapevolezza dei grandi misteri umano-divini, sintetizzati nella Croce di Cristo.

Questa è la *gnosi pura*, del tutto immune da presunzione naturalistica, sapienza intrisa di carità, intelligenza confermata

e alimentata dalla prassi che conforma alla Rivelazione fulgente nel Rivelatore.

Ma fin dal I sec. comparve nella Chiesa (subito avversata e screditata dagli Apostoli) ben altra pretesa gnostica: proveniva da una cultura tronfia e inquinata, da un razionalismo ambizioso, da un desiderio luciferino.

Si trattava - in sostanza - d'una gnosi che attingeva esclusivamente a risorse umane per raggiungere il traguardo divinizzante. Essa era mascherata, ma non potè nascondere di svuotare il Vangelo. Arrivava nella Chiesa di Cristo sia attraverso filoni ebraici sia attraverso culture etniche; talvolta si presentava togata di regole, talaltra era sfacciatamente anarchica; ora appariva tracotante d'ottimismo ora esibiva un pessimismo disperante; qualche volta il suo discorso era tutto rivolto alla realtà oggettivamente intesa (metafisica dell'uno indifferenziato da cui promana dialetticamente l'emanazione dell'illusorio differenziato da risolvere nell'uno originario), qualche altra il suo discorso era fisso sull'attività del soggetto umano destinato a risolvere in sé ogni ostacolo (pseudomistica naturalistica e magica).

È la *gnosi spuria*: nessuno ha potuto sradicarla del tutto dalla storia cristiana.

* * *

Tutte le eresie dei primi secoli sono inficcate di codesto veleno gnostico. Nel dibattito culturale la gnosi spuria parve soccombere, soprattutto con l'opera di Dionigi con la quale la cultura cristiana dimostrò (incomparabilmente meglio del tentativo compromissorio dell'ebreo alessandrino Filone) che le principali acquisizioni della metafisica classica potevano essere adoperate per esprimere rettamente le novità divine senza scendere negli errori gnostici: il nemico, così, apparve disarmato per molti secoli di ulteriori confronti. Tuttavia la gnosi spuria sopravvisse nella cristianità non solo attraverso ricorrenti eresie, ma soprattutto attraverso le pratiche della magia e della superstizione, aliene dall'alta rivelazione evangelica.

Nel Medioevo l'antica gnosi naturalistica ritornò all'attacco attraverso la cultura ebraica (Talmud, Cabala) e attraverso la principale erede della cultura persiana, la cultura islamica (sia araba, soprattutto da Occidente, sia turca, soprattutto da Oriente).

Essa trovò una breccia fatale nella cultura umanistica e rinascimentale, soprattutto italiana, e poté infiltrare, mascherata, l'intera cristianità. Così la gnosi spuria, fruendo di scandalose complicità ecclesiastiche, acuì i molteplici malesseri della cristianità rendendola debole anche nel confronto con le culture ad essa esterne (soprattutto quella asiatica).

L'importanza dell'influsso gnostico nel Medioevo non è dello stesso livello di quello verificatosi nell'età rinascimentale.

Facciamo, per il Medioevo, due esempi: uno pertinente alla cristianità orientale (Gregorio Palamas) l'altro a quella occidentale (Gioacchino da Fiore).

Gregorio Palamas (1296-1359) è il maestro dell'esicasmo, pratica ascetica lasciata quasi in eredità ai monaci del Monte Athos, oggi in Italia rilanciata dalla discussa comunità di Bose (Biella); L'esicasmo svaluta la parola, l'attività intellettuale e l'iniziativa volontaristica. Sembrerebbe incline al quietismo. La sua apertura al soprannaturale provocò varie, autorevoli e serie riserve; la più nota, ma non la più autorevole, è quella di Barlaamo (detto il Calabro, operante a Seminara, 1290-1348) celebre umanista ortodosso passato al cattolicesimo. Inoltre il sistema dottrinale di Palamas si fonda su distinzioni metafisiche che ai tomisti appaiono inconsistenti e pericolose. Trascurando, qui, altre riserve (ma cfr Denz. U, 294, 389-392, 693), è innegabile la parentela di certe pratiche esicastiche con ambigue pratiche orientali (fissazione sull'ombelico, svuotamento intellettuale attraverso la ripetizione del *mantra*), né si può sottovalutare la corrispondenza, rilevata da vari autori, tra pratiche esicastiche e pratiche gnostiche di messaliani, pauliciani e bogomili. Le voci relative a un sorprendente irenismo del Palama (mostrato, durante la sua prigionia presso i turchi verso l'isla-

mismo), avvalorano il sospetto d'influssi spurii. E tuttavia questo supposto influsso fu nei secoli filtrato e probabilmente depurato sicché non riuscì a provocare una rivoluzione della spiritualità ortodossa, prevalentemente ancorata nei Santi Padri.

Gioacchino da Fiore (1130-1202), condannato più volte (1215, 1255), celebrato da Dante, faro dei Flagellanti, dei Fraticelli e dei Beghini, apre la porta, con la sua esegesi allegorica, a molteplici influssi, tra i quali ha rilievo quello ebraico, assai degno di sospetto. È poi innegabile, come ha dimostrato De Lubac, che al suo schema ideologico-triadico si rifanno molti ideologi gnostici moderni. E tuttavia, la supposta gnosi gioachimita, forse inconsapevole, pubblicato il monito del supremo magistero sulla paventata deviazione trinitaria ed ecclesiologica, non fu davvero il polo d'attrazione per tanti che, nella Chiesa, guardavano con ammirazione all'Abate Florense, sicché la sua opera non riuscì affatto ad operare quella sovversione che, forse, era potenziale nella sua visione (profetica o ideologica) della storia umana.

Di ben diversa portata sono le opere quattrocentesche di Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino: costoro aprono consapevolmente al cabalismo, al caldeismo, alla gnosi egiziana, ellenistica e neoplatonica e, quel che è peggio, la mascherano come cristiana. E Pico, che aveva giovanilmente tentato l'operazione in modo aperto e, anzi clamoroso, fu condannato; ma Marsilio Ficino, molto più accorto e molto potentemente protetto, poté mascherare con successo la sua pericolosissima operazione culturale, come abbiamo dimostrato in *La Gnosi Spuria. Dalle origini al Cinquecento*, Roma, 1993^{2a}.

La potenza della sovversione ficiniana va vista soprattutto nella reinterpretazione degli gnostici neo-platonici e del loro principale vittorioso avversario, Dionigi. Ficino veste di panni cristiani gli gnostici mentre fa apparire Dionigi dipendente da loro. Già questo disarmava il valore antignostico della sintesi tomista (perché S. Tommaso dipende continuamente da Dionigi); il potenziamento successivo dell'interpretazione del

tomismo e la pretesa nuova datazione dell'opera dionisiana ampliarono il guasto, mentre in tutta Europa si diffondeva la "filosofia occulta" (gnostica) con sovversive infiltrazioni sia in ambito protestante sia in ambito cattolico, come abbiamo dimostrato in *La gnosi europea nel Cinquecento*, Roma 1999.

* * *

La continuità della spuria gnosi precristiana ed ereticale nei tempi moderni e contemporanei (ben sottolineata in tempi recenti da Fausto Belfiori e da Piero Vassallo) era stata già messa in chiaro da due "vescovi" della "Chiesa gnostica" di Parigi nell'Ottocento solo ora presentati al pubblico italiano¹.

Anche il ruolo determinante svolto da Marsilio Ficino nell'accreditare presso i moderni la gnosi spuria mediata dagli arabi medievali è ben noto agli studiosi del Novecento che più volte hanno curato edizioni europee del *Picatrix*, "eccellente" libro magico che il Ficino diffuse, Giordano Bruno rilanciò e oggi Aldo Paolo Rossi ripropone finalmente in italiano (Milano 1999), evento per il quale *Il Sole-24 ore* esulta affermando: "Rileggere quest'opera significa capire - attraverso una fonte privilegiata - la cultura occidentale, almeno sino alla Rivoluzione Francese. E rendersi conto del debito di idee che abbiamo con l'Oriente" (21 novembre 1999, p. 27).

Il fondamentale schema dell'antica gnosi spuria (dall'indeterminato un'emanazione che deve risolversi nell'indeterminato) è ancor oggi riproposto da pseudomistici laicisti² insieme all'odio esplicito per il cristianesimo e all'entusiasmo per Eckart, Böhme e Bruno, Spinoza ed Hegel. Dopo Hegel siamo nel misticismo sposato al terrorismo e al genocidio programmatico per costruire l'uomo nuovo che annienta la determinazione, la differenza, l'alterità e vuole assolutamente attuare la fusione con l'uno.

* * * *

¹ Cfr. T. SIMON e T. THÉOPHANE, *Gli insegnamenti segreti della gnosi*, Milano 1999.

² Cfr. MARCO VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simon Weil*, Milano 1999.

Se la cosiddetta “cultura occidentale” è tanto debitrice a queste idee, nessuno si può meravigliare quando noi costatiamo un influsso gnostico anche nella cristianità.

Dal Seicento in poi la Massoneria diffonde la gnosi da Londra (et ultra) a Mosca (et ultra). Se l’ambiente cattolico, da Bruno in poi, è stato allertato, ben poche difese ha avuto l’ambiente protestante già inficiato di gnosi spuria nelle origini luterane; in quell’ambiente “pastori” massonici come Fichte e “predicatori di Gesù” come Hegel hanno devastato già nell’Ottocento quel che ivi restava di teologia cristiana.

La pressione in ambiente cattolico peraltro è restata costante; nell’Ottocento si sono visti - sia in area tedesca sia in area italiana - vescovi cedevoli all’idealismo; nel Novecento l’ambiente cattolico si è accorto d’essere stato inseminato da un “modernismo” che dall’esterno inoculava germi che risultavano sovversivi dei fondamenti della retta gnosi, della retta metafisica, della retta religione, della retta morale e politica.

Ci si illuse di eliminarlo, ma verso la metà del Novecento ci si accorse che il “virus” trovava la via di farsi valere attraverso le pretese di una “nouvelle théologie”. La *Mediator Dei* (1947) e l’*Humani generis* (1950) di Pio XII (il cui intervento era stato sollecitato da vari vescovi) misero in guardia (attenzione! - ammonì il Papa - ciò che è in questione è proprio la *purezza della fede*), ma durante i lavori del Concilio Vaticano II le istanze innovatrici prevalsero con un linguaggio spesso ambiguo. In questa ambiguità pescarono non pochi novatori per accreditare tesi di cui vari insigni teologi e pastori riconobbero le parentele gnostiche. Invano: proprio quelle tesi furono rilanciate da moltissime cattedre e perfino da prestigiosi pulpiti. Fermenti molti, come nel sec. XIII, ma maestri (veri e grandi), pochi. Teologi come S. Tommaso d’Aquino e S. Bonaventura da Bagnoregio non ne sono venuti più, dal XIII sec. in poi. Per questo anche i “dialoghi” non escono dalle secche.

Qui, noi, per dare un'idea del fenomeno, ancora ben attivo, abbiamo fatto una scelta soltanto esemplificativa e riguardante soltanto l'Europa.

Per altri ambiti il lettore può utilmente consultare il libro: *Congregatio pro Doctrina Fidei, Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1969-1985)*, Libreria Editrice Vaticana 1985; nonché le condanne successive, riguardanti l'America, l'Asia e l'Africa.

Bisognava, anzitutto, da parte nostra dar rilievo agli ecclesiastici, perché a loro, come ai padri, spettano sempre i più alti meriti e demeriti. Ma, sia pur con netta distinzione, anche ai laici, ormai protagonisti nel temporale.

Abbiamo pensato a tre coppie: la prima è costituita da autori la cui opera ha ottenuto maggior fortuna anche a livello culturale medio (De Lubac- Maritain); la seconda è data da autori che avrebbero trovato più tranquillo accredito, essendo evidente ed innegabile anche un loro contributo positivo, ma - risultando di lettura più difficile dei primi due - hanno ottenuto, di fatto, udienza più ristretta (von Balthasar e Del Noce); la terza, infine, è data da autori incomparabilmente più virulenti: il trascendentalista K. Rahner e lo psicanalista L. Ancona. Due di area franciosa, due di area crucca e due di area italiota.

Tutti hanno fruito di appoggi istituzionali importanti. Sebbene uno solo di essi continui ancora a campare, la loro semina ha fatto scuola e così il loro influsso durerà, presumibilmente, ancora per molto. Non valeva la pena, però, privilegiare gli epigoni, i ripetitori, gli scopiazzatori che oggi occupano la scena pubblicitaria.

Quanto ai maestri prescelti, siccome la nostra presentazione dell'opera loro è lungi dall'essere esaustiva, sarà bene indicare al lettore su quali piste egli troverà la traccia gnostica.

* * *

Anzitutto va tenuto conto che questi capiscuola hanno difeso autori gnostici.

De Lubac ha difeso Pico, von Balthasar - fra gli altri - Teilhard, Rahner ha difeso Küng e anche la schiera dei teologi della liberazione.

Maritain ha accreditato il liberalismo (parzialmente anche il marxismo, dipingendolo come semplice *eresia* cristiana), ha fatto acriticamente suo l'evoluzionismo (e talvolta perfino il dogma gnostico dell'inconscio)¹.

Del Noce ha accreditato acriticamente l'ontologismo (perfino quello giobertiano).

L. Ancona, infine, ha accreditato il falso scientifico materialista e, specificamente, la psicoanalisi².

Inoltre va appurato che gli autori prescelti sono accusati di aver ceduto essi stessi su tesi fondamentali e di importanza decisiva: De Lubac sulla gratuità dell'ordine soprannaturale, Maritain sull'autonomia dell'ordine temporale, von Balthasar sull'inferno, Del Noce sulla retta conoscenza naturale di Dio, K. Rahner sulla precomprensione di Dio da cui il cosiddetto cristianesimo anonimo, L. Ancona si è addirittura "consegnato" al nemico con una "ingenuità" (diciamo così) irrisa perfino dallo stesso nemico dichiarato. Da ognuno di questi cedimenti (per tacere d'altri) si può stabilire la parentela con la gnosi spuria, qualora si sia afferrato il suo principio fondamentale.

Tutti i cedimenti accennati furono tempestivamente (e anche autorevolmente) segnalati, sicché le responsabilità delle guide, che hanno ampiamente tollerato, se non proprio avallato, risultano schiacciati.

Ennio Innocenti

¹ Cfr. il volume da me curato *Il cedimento dei cattolici al liberalismo. Critica a Maritain*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, II ed., Roma 1995.

² Cfr il volume da me curato, *Critica alla psicoanalisi*, V ed., Grafite, Napoli A. D. 2000.

PRIMA SEZIONE
INFLUSSI CLERICALI

Henri De Lubac
Urs von Balthasar
Karl Rahner

HENRI DE LUBAC

Attiriamo innanzitutto critica attenzione sull'opera di H. De Lubac.

Non possiamo certo qui dilungarci in esami approfonditi di tutte le sue opere. Del resto non ce ne è bisogno perché basta, al nostro scopo, evidenziare la difesa che De Lubac ha fatto di Pico della Mirandola, di colui, cioè, che fu tra i principali artefici dell'accreditamento della gnosi spuria in ambiente cristiano, nel Quattrocento, con immense ripercussioni in tutta Europa.

Introduzione

Nella terna che evochiamo De Lubac, è l'autore di maggior rilievo e, certo, quello che ha esercitato maggior influsso in Italia. Tutte le sue opere vi sono state tradotte e di varie sono state fatte più edizioni (la potente Jaca Book si è addossata l'onere della sontuosa edizione dell'Opera Omnia ed è probabile che essa sia effettivamente assorbita dal mercato italiano).

Nei confronti di altri noti autori inquinanti egli ha riscosso anche il maggior successo umano, essendo riuscito a convertire ai suoi punti di vista non solo la gerarchia della sua congregazione religiosa, ma anche la stessa Santa Sede, che l'ha infine insignito, a titolo meramente onorifico, del cappello rosso, fatto - questo - che ha certamente accresciuto il suo accreditamento presso i semplici.

Henri de Lubac nacque nel 1896 ed ebbe una formazione umanistica, filosofica e teologica nelle stesse scuole frequentate da Teilhard, del quale divenne poi il precipuo confidente e difensore.

Egli fu in simbiosi con la problematica modernista (Blondel, Le Roy, Buonaiuti) fin dalla gioventù e fu proprio tra-

mite un autore in odore di modernismo (il Rousselot) ch'egli indirizzò tempestivamente i suoi studi su quelle dottrine riguardanti l'esigenza del soprannaturale che fecero di lui il principale esponente della "nuova teologia".

Ritroviamo in lui le istanze di storicizzazione sbandierate da Chenu, tanto che la sua teologia è stata definita, per antonomasia, "teologia storica": trattasi, infatti, d'una riflessione teologica sulla storia della teologia (una riflessione non solo asistemica ma anche piuttosto disorganica): attraverso la storia di quella mutevolissima e difettosissima scienza (?) chiamata teologia, la storia dei dogmi, delle religioni, delle filosofie gnostiche moderne... egli presenta la sua idea misterica ed ecumenica della Chiesa che ha vari punti in comune con quella di Congar.

Le tappe della sua carriera sono queste: nel 1913 entra in noviziato, nel 1917 - soldato - viene gravemente ferito alla testa, nel 1930 diventa professore di teologia fondamentale alla Facoltà Teologica dei gesuiti lionesi (un altro "mito", come il domenicano Le Saulchoir), nel 1938 esce il suo libro programmatico in sintonia con l'aura progressista del momento (*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*), nel 1941 si unisce alla "Resistenza", nel 1946 fa uscire *Surnaturel*; nel 1950 esce il preoccupante *Histoire et Esprit* ed è sospeso dall'insegnamento, dal 1951 al 1954 scrive i suoi libri aperturisti sul Buddismo, nel 1954 riprende l'insegnamento, nel 1957 riceve l'esplicita approvazione di Pio XII, nel 1958 è eletto "Membro dell'Istituto" a Parigi, nel 1960 è assunto tra i periti teologici del Vaticano II, nel 1983 è "creato" cardinale.

È opportuno chiosare qualcuna di queste tappe:

1) *Catholicisme*: mentre Mounier tentava di egemonizzare il dialogo politico, De Lubac esaltava il carattere comunitario del cattolicesimo e la funzione mediatrice della storia (in dialogo col marxismo). Più tardi, in *Le drame de l'humanisme athée* (1944), De Lubac renderà più spinto il dialogo (dando spesso ragione a Nietzsche contro il cristianesimo). Anche in *Proudhon et le Christianisme* (1945) egli è benevolentissimo col nemico.

2) Quando apparve *Surnaturel* (1946) i recensori avevano già preso nota che in *Catholicisme* il P. De Lubac aveva deprezzato il Limbo, in *De la connaissance de Dieu* (1941) aveva cianciato d'idea inconscia e preconcezionale di Dio, in *Corpus Mysticum* (1944) aveva messo in ombra la transustanziazione. In *Surnaturel* tutti i maggiori teologi cattolici videro subito il tentativo di sminuire la novità e la trascendenza assoluta dei misteri, di scalzare la gratuità del soprannaturale nella natura. Con buona memoria della *Pascendi* si percepì il pericolo di questa posizione ambigua e delle sue ripercussioni pratiche sul piano dell'azione temporale dei cristiani. Nel 1965 l'opera riapparve in due volumi; ma uno comprendeva scritti (rimaneggiati, ma piuttosto slegati) precedenti *Surnaturel*, l'altro non costituiva affatto un chiarimento e un superamento, sicché il problema posto dall'*Humani Generis* resta intatto.

3) *Histoire et Esprit* è una stupefacente rivalutazione di Origene, i cui cedimenti gnostici sono ben noti. A Gioacchino da Fiore (in uno studio, peraltro assai lacunoso) De Lubac riconoscerà, più tardi, la subordinazione alla gnosi, è vero, ma anche il merito di aver sottolineato la storicità del cristianesimo. Purtroppo la difesa che De Lubac ha tentato di Pico della Mirandola è autosvelamento delle proprie segrete simpatie. È su questa tematica che va collocata la manipolatrice difesa che De Lubac ha intrapreso a favore di Teilhard e del suo "eterno femminile". Purtroppo anche in *Paradosso e Mistero della Chiesa* De Lubac introduce nella Chiesa una dualità di opposti che evoca quella tipicamente gnostica.

4) De Lubac ha stimato il buddismo come il più grande avvenimento spirituale della storia insieme al cristianesimo. Questo giudizio appare, a molti, abnorme, ma anche enormemente pericoloso, posto in relazione con quanto De Lubac dice altrove sugli aspetti positivi del pensiero ateo, verso i quali egli vorrebbe massima disponibilità all'accettazione da parte dei teologi cattolici. Acriticità? Scarsità di preparazione filosofica e

di penetrazione speculativa? Collegamenti con la teologia dell'immanenza?

5) L'influsso di De Lubac dopo il 1960 non va esagerato.

a) Certamente le posizioni da lui sostenute all'interno della Commissione Teologica durante l'iter del Concilio sono impressionanti, ma è anche vero che gli Atti finali del Concilio vanno letti senza gli occhiali di De Lubac. La polemica contro la Chiesa "chiusa" e "giuridica" lascia il tempo che trova, la tematica della Chiesa "mistero" e "sacramento" è stata sviluppata e accreditata da ben altri che De Lubac. Il tentativo di De Lubac di eliminare la Chiesa dall'oggetto della Fede è stato cancellato dallo stesso Paolo VI (nel *Credo del Popolo di Dio*) e la cattiva traduzione del Credo della Messa avallata dalla CEI è solo un incidente di percorso destinato all'oblio. Per quanto grande sia stato il peso di De Lubac nella redazione finale della "Gaudium et Spes", il valore teologico e l'autorità di questo documento restano tra i più discussi.

b) I raccordi tra alcuni documenti papali (encicliche di Paolo VI e di Giovanni Paolo II) e il pensiero di De Lubac sono innegabili, ma va notato: 1) Nonostante che l'enciclica sia, nella sua formalità, un documento di magistero ordinario, non tutti i suoi passaggi hanno la stessa autorità, com'è facile arguire dal contesto (capita, talvolta, che l'Alto Autore voglia evidentemente colloquiare con considerazioni personalissime); 2) L'assunzione nelle encicliche di formule già pronte non è di per sé un fatto che renda la formula meno discutibile se essa è oscura (dire, per esempio, con De Lubac, che l'Incarnazione stabilisce un vincolo organico tra Dio e ogni uomo, è ripetere una frase oscura).

c) L'influsso di De Lubac è stato contraddetto non solo da teologi di primo rango (Garrigou - Lagrange, Joumet, Philippe de la Trinité, Gherardini) ma anche da numerosi cardinali che si schierarono subito a fianco del card. Siri, fin dalla prima edizione del suo *Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo* (altri si sono aggiunti, poi, con l'edizione di *Getsemani*). Siri qualificò senza ambagi l'opera di De Lubac come *eversiva*.

d) Lo “sfondamento” di De Lubac sulla questione Teilhard è solo apparente. L’adesione di Arrupe non conta nulla. La nota lettera del Card. Casaroli ad uno strombazzato convegno su Teilhard non ha inteso affatto cancellare il giudizio del S. Ufficio (com’è stato *ufficialmente* precisato) relativo ai “gravi errori filosofici e teologici” di Teilhard. Ne segue che, nonostante le apparenze, il nonagenario De Lubac è coinvolto da quel giudizio. Pace all’anima sua.

Pico come alba incompiuta

Pico aveva riscosso simpatie in Francia e lì il discorso “fiorentino” avrebbe poi avuto varie occasioni di essere ripreso e sviluppato. Garin proprio in Francia ottenne attentissima udienza alle sue competenti riflessioni su Pico. Non meraviglia, pertanto, che in ambiente ecclesiastico abbia interloquito il dotto gesuita H. De Lubac con un libro che è stato tradotto in italiano - da Jaca Book, Milano 1977 - col titolo *L'alba incompiuta del Rinascimento*. Ci riferiamo ora a questo volume.

La foto di copertina, enigmatica, attira l’attenzione: riproduce un particolare del famoso dipinto di Piero della Francesca etichettato “Madonna e Santi e Federico da Montefeltro” (1472 - 1474): precisamente, il pendolo (un uovo? l’uovo cosmico?) che dalla punta della nicchia rovesciata incombe sulla “piena di grazia”, “Venere” dei tempi redenti.

Il geometrismo di Piero della Francesca trova in questo particolare, se non ci sbagliamo, un’espressione di tensione metafisica, quasi a significare un “centro” assoluto, un luogo divino.

Qui, però, sotto il pendolo, è non la Vergine Madre “umile ed alta più che creatura”, bensì il nome di Pico della Mirandola (l’alba incompiuta).

De Lubac (appassionante, assicura il presentatore Bouyer, ma anche appassionato) vi parla di Pico, dei suoi ideali e dell’importanza di alcuni suoi scritti.

Il personaggio

Al Conte della Mirandola, giovane fervidissimo negli studi e negli amori, non arrise la fortuna (né per i primi, né - a dire il vero - per i secondi, dei quali, peraltro, non è punto il caso di occuparsi). Ebbe, infatti, l'ambizione di recarsi a Roma, con gran pubblicità, per confrontarsi da protagonista in una disputa collettiva coi dotti che avrebbero accolto il suo invito a discutere su novecento argomenti di ogni genere di scienza, una gran parte dei quali presentati secondo la propria opinione. Sennonché, più di cento di quelle sue tesi apparirono subito preoccupanti a Roma: 72 (la simbolica dei numeri è sempre suggestiva!) vertevano, infatti, sulla cabala (dottrina che i cattolici non hanno mai stimato come oro colato e, pur nella costante difesa del Vecchio Testamento, mai hanno identificato con la pura saggezza degli antichi padri della fede); altre 41 riguardavano quel "santopadre" chiamato Averroè.

Sul finire del Quattrocento la Chiesa di Roma era molto tollerante (eccetto che per le stregonerie), ma la presentazione pichiana dei predetti argomenti apparve a varie persone influenti poco accettabile, tanto che su Innocenzo VIII si fecero tali pressioni da indurlo a ordinare la sospensione della disputa e a nominare una commissione per l'esame delle tesi proposte.

Tre di queste risultarono ai commissari pontifici come eretiche, altre tre parvero ritenere il sapore dell'eresia; altre sette furono considerate variamente censurabili. In base a tale rapporto il Papa proibì la disputa.

Pico si difese per iscritto trincerandosi dietro autorità. Di tale difesa il Papa raccolse solo questo: che il Conte non avrebbe più sostenuto le tesi annunciate; e se ne compiacque. Invece, ben presto, le tesi furono pubblicate all'estero. I curiali si domandarono cosa significasse una tale iniziativa. Pico fornì loro la risposta fuggendo; lo si accusò, pertanto, di malafede e venne spiccato contro di lui l'ordine di arresto. Ma Lorenzo il Magnifico interpose la sua protezione e il fascinoso giovane poté rifugiarsi a Firenze.

Qui egli ebbe notevole peso nella decisione di richiamarvi il Savonarola col quale, anche dopo la morte del Magnifico, si mantenne in buoni rapporti. Ciò, peraltro, non gl'impedì di rivolgere al Papa Alessandro VI calorose lodi¹ e di ottenerne, nel 1493, un lusinghiero contraccambio di lode per la sua “*mirabilis quaedam divini ingenii sollertia*” e, quel che più conta, piena pace ecclesiastica.

Pico, però, non poté portare avanti i suoi progetti di studio perché morì improvvisamente (e qualcuno ha avanzato l'ipotesi d'una morte non naturale), a Firenze, il 17 novembre 1494 (lo stesso giorno in cui Carlo VIII entrava, *hasta femine fulva*, nella Città del Fiore; particolare, anche questo, diligentemente annotato dallo stesso De Lubac).

Interpretazioni moderne di Pico

A parte la disavventura capitatagli con Innocenzo VIII, Pico è stato oggetto, anche in tempi a noi vicini, di interpretazioni che confermano la pericolosa ambiguità del pensiero da lui entusiasticamente espresso all'alba del rinascimento paganeggiante che avrebbe portato l'Europa su strade molto divergenti dalla tradizione cristiana.

Ammette il presentatore Bouyer: “Pico, per molti studiosi recenti (sic) del sedicesimo secolo, è divenuto, con il suo *De dignitate hominis*, il simbolo anticipato di una umanità che rende se stessa il centro del mondo e pretende di esserne l'unica padrona, già soppiantando, almeno implicitamente, il Dio Creatore. Più esattamente ancora, egli avrebbe preceduto taluni dei nostri esistenzialisti, per cui l'essenza dell'uomo consiste nel non averne una fissa, ma nel poter divenire tutto ciò che ambirà essere. Così, fin dall'alba del Rinascimento sarebbe stato tracciato il programma di Feuerbach: riconquistare e attribuirsi tutti gli immaginari poteri che l'uomo da sempre ha

¹ L'atteggiamento di Alessandro VI verso gli ebrei è oggetto di riserve e discussioni, ma la questione non sembrerebbe incidere su quella che qui ora ci occupa. Sul significato riconciliatore del documento di Alessandro VI, vedi De Lubac p. 452.

proiettato sulla figura divina, per farli realmente suoi e insediarsi al posto di quel Dio detronizzato” (o. c. p. VII).

L’interpretazione di Pico sarebbe, dunque, illuminante per l’intero dramma dell’umanesimo ateo. De Lubac afferma che quello di Pico è “il messaggio più profondo di tutto il Rinascimento” (ivi, p. 55), ma è un fatto che dal secolo scorso questo messaggio è visto come un’anticipazione del modernismo e uno svuotamento dei dogmi cristiani.

Secondo uno studioso di Wroclaw, “Pico sarebbe al punto di partenza di una linea che, attraverso Bruno, porta a Bacone e a Cartesio, cioè alla ricerca di una metodologia destinata a fare degli uomini i maestri e i padroni della natura, gli sfruttatori e i conquistatori del cosmo, i creatori di un mondo umano ricco di opere meravigliose” (ivi, p. 259).

A questa va aggiunta un’interpretazione sovietica, secondo la quale Pico avrebbe insegnato questo: “Dio non ha creato l’uomo a sua immagine e somiglianza, così come affermano i teologi ortodossi del cattolicesimo, bensì ha dato all’uomo stesso la capacità di creare la propria immagine” (p. 192); che è quanto dire: l’uomo è autocreare. Saremmo così in pieno naturalismo. Tutti sciocchi costoro?

De Lubac propone la sua interpretazione “cristiana” prescindendo dal vaglio dell’entusiasmo cabalistico di Pico, quasi dando per scontato che si possa dare una versione cristiana della cabala. Eppure San Paolo ammoniva i cristiani alla “col-luctatio” contro le potenze superiori e la cabala è la superba scienza delle potenze superiori.

Il giovane signore della Mirandola apparirebbe così come un geniale precursore dei filosofi che hanno trovato la loro forma estrema nell’esistenzialismo sartriano (ivi, p. 65). Vittorio Rossi e Giovanni Gentile (ivi) ritenevano che l’uomo pichiano fosse creatore. Garin lo ritiene padre di se stesso, un puro *Dasein* divino perché si fa Dio (p. 66). Questi interpreti sarebbero degli sciocchi, come i censori romani?

De Lubac ammette: “Pico fa sfilare, senza far distinzione di sfumature, tutta la scuola neoplatonica: Plotino, Porfirio, Giamblico e Proclo, Ermia e Damascio, Olimpodoro. Ma il suo

orizzonte è più vasto di quello di molti umanisti del suo tempo e di tutti i tempi. Non si limita alla nostra antichità classica. La sapienza non è venuta ai greci dai barbari, come noi stessi l'abbiamo ricevuta dai greci? Si compiace, dunque, di citare Zoroastro e Salmosside, Ermete Trismegisto, Avenzoar il Babilonese, gli Oracoli Caldei... Concede uno spazio abbondante - e questo è più originale - agli antichi misteri ebraici, ai dogmi dei cabalisti come a quelli dei mori, che ha testè scoperti. L'Islam, questo vicino feroce e potente della Cristianità, è sempre presente nei suoi pensieri; così si preoccupa di diffonderne abbondantemente la voce: non solo quella dei suoi filosofi, Avicenna, Averroè, Avempace, Alfarabi, ma quella dei persiani e del saraceno Abdallah, e ancora quella di Alkindi, senza dimenticare la grande voce dello stesso Maometto. Infine non è meno felice di poter evocare i canti di Orfeo, il mito di Osiride, l'oracolo di Delfi, e Bacco e le Muse... ” (p. 88).

I censori romani avevano qualche motivo per domandarsi se il giovane che stava loro davanti con tanta sicurezza non fosse inquinato di gnosticismo! E come dovevano giudicare il suo favore per la metempsicosi (pp. 77, 237)?

Più tardi il materialista Pomponazzi pretenderà di prender le mosse da Pico (p. 221). Sono stati stabiliti raccordi tra Pico e Bruno (p. 226). Tutto infondato?

Non è in discussione se Pico sia morto da santo, bensì se abbia pensato da cristiano al tempo in cui fu giudicato degno di severo giudizio. Il raccordo stabilito da De Lubac tra Pico e Teilhard de Chardin non supera davvero il *Monitum* del Sant'Uffizio sugli “errori filosofici e teologici contenuti nell'opera del P. Teilhard de Chardin”.

Basterà forse all'accreditamento dell'ortodossia di Pico il ditirambo del presentatore di questo libro? Purtroppo egli ha suscitato apprensive riserve per certe sue recenti opere, nelle quali l'interpretazione dialettica della Trinità rivela che l'autore è parente dello gnosticismo più che della fede, della dottrina e della Chiesa Cattolica.

Le interpretazioni moderne di Pico risultano più confortate che criticate da questi ambigui avalli.

Giudizio sul giudizio

De Lubac si tira indietro quando si tratta di giudicare la cabala e l'insieme del pensiero di Pico, ma non quando si tratta di giudicare la conclusione cui pervenne la commissione pontificia che ebbe l'incarico di informare il Papa sul pensiero di Pico.

Il nostro autore non copre le responsabilità del giovane conte della Mirandola: “Aveva pur sempre coscienza dell'audacia di parecchie sue tesi, dell'ampiezza palesemente smisurata del suo progetto, della strana novità che doveva rappresentare la sua utilizzazione apologetica di scritti ebraici dal linguaggio oscuro, ancora sconosciuto a quasi tutti...” (p. 182). La sua mancanza di scrupolo nell'usare un linguaggio quanto meno pericoloso (p. 189), la sua imprudenza nell'issare la bandiera d'una “philosophie nouvelle” (p. 279); il suo sfarfallare esoterico (p. 287), le ambiguità della sua magia naturale (p. 361)... sono esplicitamente ammesse dal De Lubac.

E, ovviamente, De Lubac è perfettamente consapevole delle ragioni che militano a favore dei giudici romani di Pico: “Rompendo, con un'audacia non pienamente cosciente, con la vecchia tradizione cristiana, avrebbe espresso le aspirazioni e le ambizioni di un'età ormai rivolta verso la terra e verso ogni tipo di cambiamenti e di progressi imprevedibili, grazie alle infinite possibilità dell'uomo. Bisognerebbe, dunque, riconoscere la chiarezza dei teologi di Innocenzo VIII, rappresentanti del passato, che reclamarono ed ottennero la sua condanna” (p. 247). Di più: De Lubac riconosce che il giudizio della commissione, ratificato dal Papa, era stato, tutto sommato, “benigno” (p. 445).

Ciò nonostante De Lubac mostra una strana durezza nel giudicare il lavoro della commissione “raffazzonato in dodici giorni” (p. 443) e fa capire di considerare priva di logica e di teologia la sentenza di questi *asini dottori* (p. 448).

Ancora più duro nel giudicare la fermezza con cui il Papa Innocenzo VIII, che si era dovuto piegare al desiderio di

Lorenzo il Magnifico, non volle riaprire il discorso con Pico: “Innocenzo, senza nulla sollecitare, rifiutò di ritornare pubblicamente sulla sentenza pronunciata. Durante tutto il suo pontificato, questo papa mediocre, che nella vita di tutti i giorni era debole, condiscente, versatile, diede prova, come disse lo storico delle eresie Domenico Bernino, di una prudenza consumata, o, traduciamo piuttosto: di rigidità dottrinale e di prevenzione contro ogni nuovo metodo di pensiero” (p. 449)!

L’atteggiamento di De Lubac non sembra logicamente plausibile. Egli fa venire il sospetto di difendere il suo eroe per partito preso. E quale potrebbe essere la ragione di questo partito? Non c’è da cercare lontano: De Lubac si identifica, in qualche modo, con la causa di Pico: difendendo Pico, difende se stesso: l’alba incompiuta è lo stesso De Lubac.

De Lubac ha anteposto al suo libro una premessa in cui ci fa sapere d’aver incontrato Pico “ad una svolta dell’esistenza, quasi mezzo secolo fa” e di non averne più abbandonato la consuetudine, imparando molto da questo teologo laico ch’egli ritiene possa ispirare “ancor oggi opportune riflessioni”.

De Lubac ha scritto questa premessa nel 1974: mezzo secolo prima egli metteva mano alla sua famosa opera *Surnaturel*¹, concepita con un audacissimo disegno.

Infatti De Lubac conobbe, tramite il suo amico Valensin, il filosofo Blondel, fu entusiasta cultore di Rousselot, subì l’influsso di Maréchal, fu sempre solidale con Teilhard... il problema dell’esigenza del soprannaturale fu concepito da De Lubac

¹ L’opera uscì nel 1946 (secondo alcuni “sodali” di De Lubac, faceva parte di una “covata” culturale della “resistenza” - nientemeno! - ecclesiastica: tesi che pare del tutto ideologica, fabbricata col senno di poi per mero conformismo). Dopo l’enciclica “*Humani Generis*”, De Lubac fu sospeso dall’insegnamento della teologia, ma ritornò “sopra il moggio” con l’avvento del nuovo papa, durante il Concilio. Nel periodo di “silenzio” (ancora nel 1957, nonostante fosse noto l’ammorbidente di Pio XII, De Lubac rifiutava di parlare di teologia con qualsiasi persona che capitasse a Lione proveniente da Roma), De Lubac si dedicò allo studio del buddismo e della storia della esegesi. La sua opera sul “soprannaturale” ricomparve, riveduta, nel 1965, in due volumi, editi poi anche in Italia da “Il Mulino” (ambigua editrice legata ad ambienti mondialisti con l’obbiettivo di ammorbidire i cattolici e disporli a tutti i compromessi, sotto guida liberale, ossia relativista). In questo libro su Pico viene citata anche l’ediz. del ‘46.

in questa particolarissima, inequivocabile cornice di scambi, con l'intento di offrire un punto d'incontro¹.

In *Surnaturel* (accolto con severe critiche da parte dei maggiori teologi del tempo) De Lubac spiega che tutta la colpa del disastro teologico contemporaneo è da imputarsi ai commentatori di S. Tommaso, il quale - naturalmente - starebbe dalla parte di De Lubac (da cui spuntava l'alba d'una "théologie nouvelle" capace di mirabili sintesi).

De Lubac, pertanto, incontrato Pico a questa *svolta* della sua esistenza, attinse molto da lui.

Pico, infatti, s'era posto problemi - ma sì! - analoghi: "È inevitabile porsi il problema: la sua sconfinata ammirazione per la dignità dell'uomo non potrebbe averlo portato a falsare il rapporto tra Dio e l'uomo, così come veniva insegnato nella tradizione cattolica? Il suo entusiasmo per il privilegio di una libertà quasi divina non potrebbe avergli fatto svuotare praticamente ogni idea di peccato e di grazia? Non sarebbe inoltre arrivato al punto di compromettere nella sua mente, addirittura di sopprimere la distanza insormontabile che separa la creatura dal Creatore e impone conseguentemente la soprannaturalità della salvezza?" (p. 113).

E qui viene a proposito la menzione delle ricerche picchiane sulla religione naturale (p. 327) e, soprattutto, il suo pericoloso dialogo col Ficino (pp. 68 - 69). Non sono d'altronde soltanto questi i punti di raccordo tra De Lubac e Pico. Dice De Lubac: "È per una maggiore fedeltà alla tradizione cristiana che degli umanisti cristiani come Erasmo e Pico volevano, ciascuno a proprio modo, strapparla all'usura dei secoli. Volevano disinsabbiarne il corso, liberarla da alcune forme che, nel passato più recente, l'avevano, essi pensavano, obliterata o impoverita appesantendola. Volevano renderle vigore e fecondità" (p. 258).

¹ Nel '38 uscì il suo libro sul cattolicesimo (nel quale si parla di *cristianesimo anonimo*), libro definito dal suo discepolo von Balthasar il *libro programma*. Nel '41 uscì *De la connaissance de Dieu*, che cadde sotto la censura. Allora De Lubac inaugurò la sua strategia di difesa: il ricorso alle autorità patristiche.

I salvatori della patria.

Non son parole che valgono anche per il “padre e maestro indiscusso della “nouvelle théologie” alla ricerca d’una concordia universale (p. 279)?

Pico è “Capo della Concordia”, diceva già il Ficino (p. 311); ma De Lubac non ha forse nutrito propositi analoghi?

L’irenismo di Pico viene così caratterizzato dal celebrato teologo francese: “Avrebbe, almeno in un primo tempo, cercato l’unità sognata nella direzione di una religione naturale, di cui i culti storici, religione cristiana compresa, non sarebbero stati sino ad allora che delle espressioni più o meno vicine? Come abbiamo visto nell’analisi dell’*Oratio*, se non si vogliono trovare degli inverosimili sottintesi, niente autorizza a soffermarsi su una simile ipotesi. Se si interessa tanto ai libri della cabala è, al contrario, perché crede di trovarvi l’annuncio, in una forma più o meno velata, dei dogmi precisi della fede cattolica dei cristiani, prima di tutto quello della Trinità e della divinità di Cristo. Nel nome stesso di Gesù, interpretato secondo il metodo e i principi della cabala, egli vede questi due dogmi fondamentali rivelati con precisione. Gli piace scoprire diversi simboli della Trinità nella teologia orfica” (pp. 313-314). Ecco un suggerimento interessante per lo studioso delle opere di De Lubac, autore famoso per far teologia attraverso la storia e per avanzare idee “nuove” attraverso la patristica.

De Lubac partecipa col più intimo affetto alla vicenda romana di Pico e quando il suo eroe si difende, il maestro della nuova teologia non si trattiene dall’annotare una sentenza che non appare priva di sapore autobiografico: “Lo capiamo. Ma siamo timorosi per lui. Il suo torto è duplice: ignora le consuetudini; ma più ancora, ha generalmente troppo ragione” (p. 415).

Non è da trascurare un altro vestigio della assimilazione fra Pico e De Lubac. Questi, infatti, non ha resistito alla tentazione di accostare ripetutamente Pico a Teilhard de Chardin. Li accomuna in una indulgente apologia di sapore agiografico (vedi, per es., p. 183), li difende in accoppiata contro i sospetti

delle menti compassionate come timide¹, avalla i loro concetti quando li può definire identici (p. 76), sottolinea inquietanti analogie (pp. 190, 382, 446). Ora tutti sanno che la difesa tentata da De Lubac in favore di Teilhard de Chardin è assai più che il compimento d'una doverosa amicizia: è la coerenza d'un impegno solidale.

Siamo dunque del parere che la spiegazione dell'incongruenza logica del giudizio di De Lubac sulla vicenda romana di Pico sia questa: De Lubac ha visto nella vicenda romana di Pico troppo della sua: difende se stesso.

Ma egli ha torto. Proprio mentre De Lubac ultimava il suo lavoro su Pico, il cardinale Siri dava alla stampa la *prima parte* delle sue "Riflessioni sul movimento teologico contemporaneo" (libro stampato dalla Fraternità della Santissima Vergine, Congregazione fondata da un insigne maestro di spiritualità, Padre Theodossios Maria della Croce); in questa edizione è messa in chiaro l'obbiettivo eterodossia del pensiero di H. De Lubac.

Una censura meritata

Già nel "libro-programma" del 1938, *Catholicisme*, De Lubac aveva affermato che il Cristo con la sua rivelazione aveva rivelato l'uomo a se stesso.

Il card. Siri domanda: "quale può essere il significato di questa affermazione"? E risponde: "O Cristo è unicamente uomo oppure l'uomo è divino"

E difatti la tesi del *Surnaturel* è la seguente: l'ordine soprannaturale è necessariamente implicato in quello naturale. E questa, riassume il card. Siri, ne sarebbe la ragione: "l'atto intellettuale comporta la possibilità di riferirsi alla nozione d'infinito, e per questo il soprannaturale è implicato nella natura di per sé".

¹ Sospetti di panteismo, vedi p. 11. Qualcuno potrebbe tentare un altro accostamento fra i due sulla base delle amicizie femminili. Pico, come abbiamo accennato, fu - anche in questo - uomo del suo tempo e del suo ambiente (p.393), ma De Lubac porterebbe subito in campo *l'Éternel Féminin*, ch'egli stesso cita a p. 370.

E insiste: “Come concludere con semplicità e logica non artificiosa che il riferimento alla nozione d’infinito significa automaticamente che l’infinito sia colto?... Nessun sillogismo, sottile o complicato che sia, può colmare la differenza tra nozione dell’infinito che l’uomo può avere in lui e la realtà infinita di Dio...”.

L’arcivescovo di Genova ritenne che la posizione di De Lubac non salva la gratuità dell’ordine soprannaturale, ciò che espone al pericolo di slittare verso “una specie di monismo cosmico, un idealismo antropocentrico”.

Purtroppo, dice Siri, “nel suo nuovo libro *Il mistero del Soprannaturale*, il Padre De Lubac spiega alcune insufficienze d’espressione del suo primo libro *Surnaturel*, ma sostiene sempre la stessa tesi...”.

Siri non manca di mettere in rilievo che il pensiero di De Lubac corrisponde alla dottrina *dell’esistenziale soprannaturale permanente preordinato alla grazia*, dottrina insegnata da un altro famoso gesuita, Karl Rahner, di cui troppo tardi “L’Osservatore Romano” indicò la discesa relativistica.

Risulta, pertanto, evidente che l’alba del *Surnaturel* fu, sì, incompiuta, ma per un’unica ragione: dietro di essa non veniva il Sole: era invece l’annuncio di una falsa luce.

Gli onori ecclesiastici ricevuti poi da De Lubac non cambiano nulla, specialmente adesso che De Lubac sta “dov’è silenzio e tenebra la gloria che passò”.

Conclusione

Abbiamo ritenuto doveroso indicare in Henri De Lubac una fonte d’inquinamento teologico particolarmente insidiosa perché mascherata. La difesa di Pico della Mirandola è, in realtà, una autodifesa dello stesso De Lubac, degli errori sul soprannaturale per i quali egli fu, a suo tempo, oggetto di critica da parte di quasi tutti i principali teologi cattolici e, se badiamo alla sostanza, di condanna da parte dell’*Humani Generis*.

La mascheratura a cui De Lubac è ricorso con la riedizione aggiornata del “Soprannaturale” non è riuscita ad ingannare i teologi più avvertiti e ortodossi e il Card. Giuseppe Siri ha denunciato pubblicamente che De Lubac persevera nel suo errore.

La mascheratura del “Pico” è riuscita a suscitare un coro di ammirati consensi perché i plaudenti non hanno capito a chi serva, in realtà, l’accreditamento del cabalista conte della Mirandola.

Sappiamo che qualcuno ha supposto “azzardato” l’acostamento da noi operato. A togliere ogni perplessità è stato un famoso discepolo di De Lubac che ha scritto un libretto sul suo maestro utilizzando confidenze accuratissimamente compilate da quest’ultimo: H. U. von Balthasar¹. L’ex-gesuita svizzero è inequivocabile: Pico è l’immagine compiuta di ciò a cui De Lubac aspirava, è l’autore modello che si muove come lo stesso De Lubac.

Non solo. Noi avevamo percepito, nella solidarietà stabilita da De Lubac tra l’opera di Pico e quella di Teilhard de Chardin, una ulteriore confessione di solidarietà con le tesi fondamentali che caratterizzano il teilhardismo. Ebbene: H. U. von Balthasar ci dà perentoria conferma: De Lubac non intende assolutamente fare alcuna concessione sulla questione dell’ortodossia di Teilhard de Chardin; in altre parole: De Lubac si contrappone al Monito della Sede Apostolica sui gravi errori filosofici e teologici contenuti nell’opera di Teilhard de Chardin e rivendica la perfetta ortodossia del gesuita evoluzionista (ossia - per chi ritiene doveroso il religioso assenso al Magistero Ordinario - De Lubac sposa gli stessi errori di Teilhard).

È strano che, ammettendo questo, H. U. von Balthasar lamenti che De Lubac non sia ben accolto “nei circoli” (!) della gerarchia della Chiesa.

La reazione suscitata dal “Surnaturel” fu “simile a quella riservata all’amico Teilhard”, riconosce il teologo svizzero, che

¹ H. U. VON BALTHASAR: *Il padre Henri De Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano 1978.

aggiunge: l'opera di De Lubac è intimamente connessa con le tesi dell'evoluzione cosmica di Teilhard ("tutta la problematica del *desiderium naturae* di De Lubac si radicalizza in Teilhard: tutto l'universo, a partire dal suo stadio più basso, la pura materia, non è niente altro", pag. 94). L'opera di De Lubac in difesa di Teilhard, insiste H. U. von Balthasar, "dimostra che l'evoluzionismo e il movimento verso il punto Omega della storia sono essenzialmente biblici e tradizionali" (pag. 42)!

La stessa terminologia moderna (anzi: personale) usata dal De Lubac per trattare questioni assai approfondite nella tradizione ecclesiastica, corrisponde ad una esigenza imperiosa espressa apertamente da Teilhard ("Tutta la teologia del soprannaturale... deve assolutamente essere trasposta..." pag. 75). Perciò riteniamo: anche secondo l'ex - gesuita svizzero la gerarchia cattolica, in comunione con la Sede Apostolica e solidale con i suoi alti avvertimenti, è in errore.

Un collega ci ha scritto per esprimere il suo dispiacere su un solo punto del nostro discorso: quello in cui abbiamo detto che le citazioni patristiche di De Lubac appaiono strumentali, una orchestrazione di difesa preventiva. Ebbene, anche su questo punto H. U. von Balthasar pare darci ripetutamente ragione. Per esempio, là dove dice che tali citazioni servono a velare e a svelare l'opinione dell'autore "così come l'intenzione nascosta di un drammaturgo emerge nella sua forma vera tramite le voci del coro" (pag. 28).

L'ex-gesuita svizzero, inoltre, aggiunge nuovi motivi che ci rinforzano nella nostra diffidenza verso De Lubac.

Restiamo pensosi sull'insistenza con cui De Lubac si è messo a difendere "i grandi vinti" (pp. 33 - 35) e ad accusare - talvolta non senza veemenza - insigni luminari della Chiesa e correnti autenticamente cattoliche; sulla sua (esagerata) ammirazione per il buddismo e per altre mistiche meritevolissime di censura; sulla stupefacente superficialità con cui egli parla di "hegelismo convertito" oppure di marxismo redimibile (accusando di autentica incredulità chi ritiene il marxismo intrinsecamente perverso, ossia irredimibile); sulla sua condivisione di

dottrine protestantiche; sul discredito che egli getta spesso in faccia alla tradizione ecclesiastica e perfino in faccia allo stesso Magistero della Chiesa, reo di non aver impedito deviazioni che hanno reso necessario il marxismo... e ci domandiamo se, per caso, l'errore di De Lubac non sia ancora più profondo e più grave di quello da noi già percepito.

E un'analogia inquietudine suscita, in noi, verso H. U. von Balthasar, la lettura del suo citato libretto: l'autore esalta il suo maestro come un genio prodigioso, un santo evangelico, un martire, soprattutto, perseguitato dalla Chiesa (naturalmente) con accuse assurde, con provvedimenti crudeli, con censure terroristiche alle quali l'eroico De Lubac, a differenza di altri più timidi di lui, quasi David solo contro Golia, avrebbe fatto fronte, impavido e micidiale, nella luce di Dio.

Del resto lo stesso H. U. von Balthasar non si avvede di *confortare* le argomentazioni che il card. Giuseppe Siri ha diretto contro la tesi basilare di De Lubac.

Eh, sì! Bisogna rileggere l'opera di H. U. von Balthasar in chiave diversa da quella usuale.

* * * *

P. S. In omaggio al detto "audiatur et altera pars" segnalo al lettore il recente libro di H. DE LUBAC e G. BENEDETTI: *Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa. Una corrispondenza teologica*, Bologna, EDB, 1999, pp. 667, £ 65.000. Cfr recensione in "La Civiltà Cattolica" 18/3/2000 pp. 628-630

URS VON BALTHASAR

Introduzione

Anche Urs von Balthasar, lasciata la Compagnia di Gesù per instaurare un singolare sodalizio con una discussa “mistica”, ondeggiò tra vari circoli progressisti, finché - presa una qualche distanza da K. Rahner - si vide sempre più accreditato fino ad essere insignito - in limine mortis - della onorifica designazione cardinalizia.

Al nostro scopo basta la lettura critica della sua opera più famosa e troppo osannata. L'abbiamo messo nella presente terna perché riteniamo pericoloso l'eccessivo accreditamento di cui gode, ma sarà sufficiente difesa ravvivare il senso critico del lettore che sia capace di sceverare e filtrare.

Il personaggio

H. U. von Balthasar nacque a Lucerna nel 1905. Studiò filologia, letteratura e filosofia a Zurigo e si laureò nel '29 con la tesi: “Storia del problema escatologico nella letteratura tedesca moderna”.

Fattosi gesuita, studiò filosofia a Monaco, poi teologia a Lione (dove divenne sacerdote nel '36). Ritornò a Monaco con arditi progetti teologici, ma nel '40 si stabilì a Basilea come cappellano degli studenti, dove è restato anche dopo il 1950 (anno in cui lasciò la Compagnia di Gesù), dedito alla sua attività di scrittore ed editore.

I suoi interessi letterari ed artistici si sono mantenuti desti e aperti, sia pure limitatamente all'Occidente; fuori del suo ambito culturale sono restati gli studi relativi alle scienze naturali e alle scienze cosiddette umane (compresi il diritto e la politica).

In filosofia von Balthasar, dopo il noviziato, fu indirizzato da Przywara. Questo irenico gesuita polacco non solo con-

fermò il Nostro in una lettura filosofica dei poeti, ma lo istradò ad una lettura di Dionigi l'Areopagita che era sotto influenze derivati dall'esistenzialismo moderno¹.

Leggendo le opere tradotte in italiano, si ha l'impressione che in Hans Urs von Balthasar ci siano state almeno tre lacune filosofiche: a) manca una salda valutazione gnoseologica e critica dei nostri poteri conoscitivi; b) manca una gerarchizzazione critica dei trascendentali dell'essere; e) manca anche, a conti fatti, la consapevolezza della radicalità dell'apostasia filosofica moderna e del nesso che lega tutte le filosofie dell'immanenza.

È per questo che il Nostro ha perseverato nell'impresa che io chiamo "aprire al nemico" e nel fare tanto spesso l'elogio di ciò che non è cattolico. Infatti H. U. von Balthasar si è proposto di "demolire gli artificiosi muri d'angoscia che la Chiesa aveva innalzato intorno a sé contro il mondo"(!), *di abbattere i bastioni di* "una Chiesa che si doveva aprire indifesa verso il mondo"(!).

Egli si è fatto un programma: battezzare l'illuminismo e l'idealismo, il darwinismo e l'esistenzialismo... von Balthasar ha mantenuto l'idea che "le posizioni non cattoliche mirano quasi sempre a ricordare al cattolico (spesso molto drasticamente) tutto quello che egli ha dimenticato" e perciò ha contribuito a parlare alla Chiesa di ciò che era restato fuori di essa².

In teologia il Nostro fu indirizzato soprattutto da De Lubac³, ma ricevette una spinta molto significativa anche da

¹ Cf. E. PRZYWARA, *L'uomo: antropologia tipologica*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Milano 1968. Ma sul Nostro ha, più tardi, molto influito anche Gustav Siewert, il quale pretende conciliare il tomismo con la filosofia moderna e specialmente con l'idealismo tedesco. Difatti si notano venature hegeliane nell'insistenza balthasariana sulla teologia della kenosi e nelle sue evocazioni dell'universale concreto.

² H. U. v. BALTHASAR, *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera*, con una bibliografia di tutte le pubblicazioni del Nostro redatta da Berthe Widmer rielaborata e completata da Cornelia Capol, Jaca Book, Milano 1980, pp. 156, Lire 3.500.

³ Registriamo che è stata notata anche una dipendenza di H. U. v. B. da Rousselot. Il Nostro ha sempre appassionatamente difeso ed esaltato De Lubac, facendosene traduttore ed editore. Gli deve, soprattutto, l'impostazione "storica" della teologia attraverso lo studio dei Padri della Chiesa (il suo modello: Origene). Lo studio dei Padri era, nel Nostro, *funzionale all'abbattimento dei bastioni* verso il mondo esterno.

Karl Rahner, nel periodo di Monaco¹. Come teologo H. U. v. Balthasar è debitore anche verso vari teologi e biblisti protestanti², ma soprattutto verso una donna ch'egli convertì dal protestantesimo al cattolicesimo: Adrienne von Speyr³.

Sebbene piuttosto emarginato⁴, H. U. v. Balthasar è stato fecondissimo⁵, tentando vie nuove, ma con opere non facili e, di certo, non immediatamente utilizzabili nel corso di formazione teologica dei seminaristi.

Attraverso De Lubac il Nostro ha subito anche qualche influsso da parte di Teilhard. Si notano, inoltre, dipendenze del Nostro dalla tesi di De Lubac sul soprannaturale e, probabilmente, anche dalla interpretazione di De Lubac sul Buddismo.

¹ Con lui elaborò il progetto d'una nuova dogmatica e restò, sia pure con qualche tensione e riserva, in rapporto di collaborazione (il Nostro difese, anzi, K. Rahner nel 1955 e nel 1964). Il Nostro segue K. Rahner in varie interpretazioni patristiche; lungi dall'opporvi al trascendentalismo rahneriano, parla continuamente di "trascendentalità" (in un senso che è kantiano) e di "a priori" (nel senso di "precomprensione"... come K. Rahner).

² Particolarmente verso K. Barth. Se si pensa all'odio antimetafisico di Barth, il fatto (questo debito) suggerirebbe spunti per una rilettura critica dell'analogia dionisiana filtrata da Przywara. Certo è che anche nel Nostro la teologia negativa avanza grandi pretese. Aggiungiamo che il Nostro ha esaltato il "genio" di Lutero e della Riforma, cosa che suona, oggettivamente, piuttosto adulatoria.

³ Esercì la medicina e fu vedova per due volte. Si parla di lei come di una mistica con carismi eccezionali. Fu senz'altro la grande suggeritrice di H. U. v. Balthasar. Cf., di lei, editi da Jaca Book, "Mistica oggettiva", "Esperienza di preghiera", "L'uomo di fronte a Dio".

⁴ La prima emarginazione derivò dai gesuiti. Al tempo del Concilio non fu considerato dagli organismi romani (e non si trovò neppure un vescovo del Madagascar - la fortuna di Chenu! - che se lo prendesse come consigliere personale). Dopo il Concilio mise energicamente in guardia contro l'oltranzismo progressista e si occupò di temi istituzionali contestati, attirandosi aggettivazioni emarginanti. La sua opposizione all'influsso della psicoanalisi nel cattolicesimo e ai cedimenti cattolici verso il comunismo dell'Est gli ha procurato alte ostilità. In realtà la sua contrarietà all'andazzo attuale fu - tutto sommato - piuttosto blanda e si capisce che egli temè di apparire troppo conservatore e reazionario.

⁵ Sono elencate, dal 1937 al 1977, ben 62 opere. Gli articoli, tra il 1925 ed il 1977, sono 287; 67 i contributi ad opere collettive (tra il 1941 e il 1977). Si contano, inoltre, tra il 1936 e il 1977, ben 71 opere tradotte.

Il nostro autore ha anche pubblicato, tra il 1942 e il 1961, antologie di 12 scrittori; ha altresì firmato 96 scritti d'introduzione o di conclusione a libri altrui (1936-1977) e 40 recensioni (1934-1977). In tutto 635 titoli.

Senza sostare, qui, sui vari saggi che non offrono una trattazione sistematica generale, accenniamo appena all'oggetto e al metodo dello studio di H. U. v. Balthasar.

L'oggetto è Dio, non primariamente le verità e i misteri, ma Dio nella forma da lui prescelta per accreditarsi agli uomini e a cui gli uomini devono conformarsi.

Il metodo adottato vuole distanziarsi da quello dei teologi che operarono in un ambiente visto come sacrale (metodo detto cosmologico) e anche da quello proprio di quei teologi che si sono adattati alla desacralizzazione (metodo detto antropologico); viene adottato un metodo (prevalentemente induttivo) che intende utilizzare tutte le esperienze e le percezioni umane di Dio (metodo detto "di integrazione"), sia antiche sia moderne¹.

Ne segue la prospettiva d'un'opera che conterrà scelte arbitrarie e troppo ampia per essere compiuta soddisfacentemente da una persona sola.

L'opera è concepita in tre tempi: a) l'approccio a Dio attraverso la contemplazione della bellezza (teo - estetica o teo - fania); b) il confronto della libertà con le esigenze della bontà (teo - drammatica); c) la traduzione in linguaggio umano di ciò che si deve annunciare (teologica).

Ci contenteremo, qui, di attirare l'attenzione critica del lettore sul "primo tempo"², mettendo in rilievo soltanto ciò che merita particolare vigilanza e discernimento.

Due premesse:

a) l'opera non è strettamente sistematica, sicché neppure sulla questione "focale" (Gesù Cristo) presenta un discorso organico³;

Il panorama di tanta laboriosità è completato dall'impressionante biblioteca di libri altrui che il nostro ha pubblicato come editore: più di 300.

Gran parte di questa produzione non è stata tradotta in italiano e spesso gli scritti di Balthasar apparsi da noi hanno visto la luce con grande ritardo rispetto agli originali.

¹ La teo-fania o teo-estetica è esposta in un'opera di sette volumi intitolata "Gloria" (Jaca Book). L'edizione, eccellente dal punto di vista grafico, ha attirato qualche critica per la traduzione. Presso la stessa editrice la Teo-drammatica.

² Il metodo del Nostro ha suscitato perplessità variamente motivate. Vedi il caso di C. Geffrè in *Una nuova epoca della teologia*, Assisi 1973, pp. 48-50.

³ Vedi, tuttavia, di G. MARCHESE, *La cristologia di H.U. v. Balthasar*, Gregoriana, Roma 1977, pp. XX-420.

b) l'opera è concepita dall'autore non tanto come un "tentativo"¹, sia pure originale, quanto come la presentazione dell'unica *via*².

Ed ecco i singoli volumi:

1. La percezione della forma (pp. 650).

La perfezione divina si manifesta all'uomo come bellezza. La percezione del bello è, dice il Nostro, *estetica* (termine da prendersi nell'accezione kantiana di "Critica della Ragion Pura").

Purtroppo manca, nella trattazione che il Nostro fa dell'estetica, una seria e soddisfacente fondazione critica e metafisica³; conseguentemente anche l'assunzione del criterio estetico in teologia risulta qui non esente da ambiguità⁴.

Filosoficamente si nota uno sbilanciamento dell'autore verso la cosiddetta "intuizione sensibile" (con deprezzamento del confronto critico razionale); teologicamente un procedimento in cui prevale l'affermazione soggettivistica.

Le esigenze primarie d'una teologia fondamentale appaiono, dunque, soddisfatte? Se ne può dubitare. A questo va aggiunto: come esegeta H. U. v. Balthasar dipende, talvolta, da fonti non sicure.

2. Stili ecclesiastici (pp. 330).

Come è stata espressa la perfezione - bellezza di Dio nella teologia degli ecclesiastici? Il Nostro sceglie qui Ireneo,

¹ Come il Nostro afferma nella premessa di "Gloria" (cf. I, p. 3).

² Lo confessa l'autore del precitato "filo d'Arianna": "L'ascesa a Dio mediante l'estetica può sembrare insolita, arbitraria, ma è ciononostante... l'unica che rende giustizia alla realtà obiettiva. Solo una simile ascesa può cogliere il divino in quanto tale..." (p. 35). Affermazione sconcertante.

³ Una trattazione esemplare dell'argomento è quella del grande filosofo cattolico NICOLA PETRUZZELLIS, *Filosofia dell'arte*, Napoli (3^a ed.) 1962, pp. 640.

⁴ Non è possibile, infatti, procedere con sicurezza in teologia sulla sola base dei dati rivelati senza alcun presupposto critico-metafisico: i nodi ambigui crescerebbero eundo. D'altronde il Nostro ammette che concezione filosofica e teologica dell'estetica stanno o cadono insieme.

Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura. I criteri di scelta e rappresentatività appaiono discutibili (e ancor più gli elenchi di coloro che v. Balthasar affiancherebbe volentieri ai prescelti). Fra questi cinque l'autore modello sarebbe Anselmo d'Aosta (nella cui interpretazione v. Balthasar dipende da K. Barth). Ma il "peccato capitale" di questo volume è d'aver accettato la dipendenza di Dionigi da Plotino e da Proclo, snaturando così il significato antignostico dell'opera dionisiana¹ e il significato dell'influsso dionisiano su Agostino e Tommaso d'Aquino². Questo svisamento fa temere che il Nostro non sia sufficientemente difeso nei confronti del riapparire della gnosi in epoca moderna.

3. *Stili laicali (pp. 484).*

La perfezione - bellezza di Dio sì è espressa esemplarmente anche in scritti non formalmente teologici? Il Nostro presenta Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins e Péguy. Ciò che, in queste occasioni, il Nostro dice delle esigenze della gloria di Dio lascia piuttosto perplessi: attenuazione dell'inferno (Dante), enfattizzazione del negativo (Giovanni della Croce) pongono dei problemi, ma ben di più li pone l'accreditamento (eh, sì!) di opere che, lungi dall'essere cattoliche, sono senz'altro gnostiche (Hamann, Soloviev). Ci si domanda, poi, se non c'era qualcosa di meglio che finire con due filocomunisti confessi, due esempi di stramberia (non certo di armonia). Conciliare il cristianesimo con l'idealismo inglese o il socialismo francese sarebbe una impresa degna di teologia? Lasciamo stare. Piuttosto: "Anche alla fine di questo volume non si potrà reprimere un senso di delusione: costui ha soltanto girato intorno al significato biblico - dogmatico della gloria, non

¹ Cf. E.I., *Sviluppo della gnosi spuria*, "Seminari e Teologia" n. 27 (1982) e i vari saggi di Pier Vittorio Barbiellini Amidei nei quaderni precedenti. Il Nostro conosce la connessione dell'anticristiano Plotino con Bruno ed Hegel (*Gloria* IV, p. 256).

² Del resto anche la lettura balthasariana di Agostino e Bonaventura lascia piuttosto perplessi. Sarebbe desiderabile che qualcuno favorisse un ulteriore approfondimento specialistico su questi due punti.

ha potuto chiarirlo a partire dal centro, e che quantità di singoli aspetti importanti ha ancora trascurato!” (*Gloria* II, p. 18).

4. *Nello spazio della metafisica: l'antichità (pp. 380).*

Da Omero a Tommaso d'Aquino. La poesia di Omero e Virgilio¹ sembra posta sul piano dell'Alleanza da cui fiorisce il Cristo, il mito (probabilmente al di là delle intenzioni dell'autore) sullo stesso piano della rivelazione soprannaturale, oltre che del sapere propriamente metafisico. Che sia dimenticata la *Pascendi*? Torna l'imbarazzo del lettore con l'oscillante interpretazione balthasariana di Plotino e dell'Eriugena² e con l'evidente intento del Nostro di collegare il medioevo cristiano a Schelling, Soloviev e Teilhard (IV, 334).

5. *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna (pp. 600).*

Da Scoto a Marx (con l'aggiunta delle conclusioni). Il nodo che suscita le maggiori perplessità è questo: l'epoca moderna è vista in continuità col Medioevo e non come frutto d'una rottura nei confronti del pensiero cristiano (rottura tipica d'un certo filone del pensiero rinascimentale che, di fatto, ha prevalso, qualificando l'epoca). In questo modo l'ateismo moderno sarebbe frutto di sviluppi cristiani, sia pure devianti. Non accettiamo tale prospettiva.

Si notano qui i frutti della cattiva lettura di Dionigi (cui abbiamo sopra accennato): ricevuto acriticamente Dionigi da

¹ Sintetizziamo, naturalmente. Non si vogliono, qui, diminuire le altezze dei grandi poeti antichi e ancor meno di Virgilio. Tuttavia il più grande di loro è minimo nel Regno di Cristo. Sarebbe desiderabile approfondire questo argomento. Virgilio rientra nella “*praeparatio Evangelii*” ma il suo piano è qualitativamente diverso. Giuseppe Parisi potrebbe, su questo argomento, istruire meglio di v. Balthasar.

² “Eriugena è forse da interpretare in avanti in direzione di Spinoza o di Hegel...” (IV, 313); “c'è già perfettamente trasparente tutta la filosofia rinascimentale fino a Bruno e l'intero idealismo fino a Schelling...” (ivi, 320).

Proclo e Plotino, la via è aperta per Hegel, per la sopraffazione del naturalismo post - cristiano il cui esito, ben noto, vanifica tanto la bellezza quanto Dio.

Gli spericolati connubi culturali che il Nostro prospetta con abilità circense¹ non possono attenuare questa funerea conclusione che segna anche il fallimento della estetica teologica balthasariana programmaticamente aperta al pensiero post-cristiano.

6. Antico Patto (pp. 356).

Come si esprime la gloria di Dio attraverso la Bibbia? Il Nostro ci propone una lettura brillante, spesso geniale del V. T. (tutto interpretato alla luce di un unico concetto), ma affiora il dubbio: questa esegesi è proprio ben fondata? Sembrerebbe dover rispondere: è discutibile. Talvolta, anzi, è discutibilissimo². Comunque il criterio fondamentale dell'esegesi cattolica ("sub ductu Magisterii") sembra qui eluso. Conclusione: il Nostro offre soltanto *suggerimenti*.

Ammettiamo, però, salvo miglior giudizio, che il Nostro è illuminante sulla indispensabilità dell'Antica Alleanza per intendere quella Nuova e che la sua interpretazione dell'essenza di quella è armonica con lo spirito di questa.

7. Nuovo Patto (pp. 494).

La gloria di Dio si manifesta in Cristo (e anche nei veri cristiani): è questo il volume culminante dell'Opera e il Nostro è egregio nel mostrare la gloria come "trascendentale teologico" assimilabile a quelli filosofici e quasi in pericorese con i trascendentali filosofici dell'essere. Il volume è ricco, però vi si nota un accresciuto influsso dei protestanti.

¹ Laici di vastissima cultura ne sono stati dolorosamente urtati. Un Cornelio Fabro (cf. *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974, pp. 129, 148, 152) ne sembra - sia pure indirettamente - imbarazzato.

² Per non essere troppo generico citerò un solo esempio: "Il metodo storicocritico ha demolito la vecchia forma dell'argumentum *ex propheta*... ecc." (p. 341).

Riserve insorgono sull'attenuazione del concetto di merito (p. 414), di peccato originale (p. 418) e sulla dichiarata illegittimità cristiana di una teologia politica (p. 450). Si rimane perplessi di fronte all'attenuazione del ruolo di Pietro, che qui è dato riscontrare, come anche di fronte all'attenuazione del concetto di Purgatorio. Si resta piuttosto sorpresi da un'ambigua negazione della "visio beatifica" in Cristo (p. 197) e da un superfluo recupero di Teilhard (p. 364). Ma, al di là di questi nèi, la lettura del volume è utile per la presentazione del mistero cristiano.

Lo spazio qui consentitoci c'impone di concludere.

La teologia di Hans Urs von Balthasar non ha sicure basi filosofiche e soffre di spurie influenze; inoltre è frammentaria, monca, asistemica; in alcuni punti merita serie riserve, in altri offre spunti di felice utilizzazione.

KARL RAHNER

La teologia progressista postconciliare fu smascherata tempestivamente da vari autori, tra i quali brilla l'argentino Julio Meinvielle.

Attenzione al principe della sovversione teologica

Il nostro Meinvielle aveva sagacemente individuato i principali tramiti della sovversione nella teologia cattolica a lui contemporanei: niente di nuovo nei vent'anni successivi: solo ripetizioni e qualche esplicitazione.

Meinvielle aveva anche previsto lo sviluppo di maggior rilievo, quello della cosiddetta teologia della liberazione, ai nostri giorni non del tutto spenta nella regione iberico-americana.

Dagli anni Settanta in poi è diventata sempre più palese la solidarietà che ha legato - fin dall'inizio - tutti i principali teologi della "nuova teologia" (dai quali si distaccò, ad un certo momento, Ratzinger): ormai, però, tutti, con o senza l'acquisito ornamento di ciondoli prelatizi, sono tramontati: restano solo gli epigoni.

Succede, peraltro, che si possa rievocare il detto *defunctus adhuc loquitur*.

Fra tutti i teologi del ventesimo secolo, infatti, il gesuita Karl Rahner è quello più baciato dalla notorietà, fino ad essere idolatrato come "il nuovo San Tommaso".

A lui, principalmente, si deve la famosa "svolta antropologica", lui è il massimo responsabile della "teologia trascendentale" detta giustamente anche "teologia dell'immanenza".

I suoi principali discepoli furono Metz, considerato il vero padre della "teologia della liberazione", e Küng, il mattatore dell'ecumenismo più irenico. Tutti e due furono "pizzicati"

da Ratzinger e ormai neutralizzati. Io mi aspettavo che analoga sorte toccasse a Karl Rahner, che aveva difeso strenuamente il suo pupillo Küng davanti al dicastero di Ratzinger e aveva preso a pesci in faccia Paolo VI a causa dell'*Humanae Vitae*, ma K. Rahner non fu toccato. Però i segni che Roma si era stancata c'erano... e finalmente apparve su *L'Osservatore Romano*, in prima pagina, un articolo di un teologo domenicano, Ols, che qualificava il pensiero di Rahner come relativista.

Ols era già noto come buon teologo, ma per salire sul ring con Rahner appariva sproporzionato. Eppure non era neppure pensabile che si potesse scrivere quelle cose nella prima pagina del giornale vaticano senza essere nella manica di Ratzinger e senza il benestare della Segreteria di Stato.

Ols fu sacrificato davanti alla fucileria che faceva la scorta a Rahner, ma il segnale era dato, inequivocabile.

Ciò non impedì alla clique gesuitica di tutto il mondo di continuare a dire mirabilia del "nuovo San Tommaso", che continuò ad essere incensato dappertutto, anche in Italia, anche in Roma, anche da *Civiltà Cattolica*.

Non creda, però, il lettore che tutto il gregge cattolico belasse: in Roma, per esempio, Rahner fu tempestivamente contrastato da teologi di vari Atenei. L'associazione dei teologi cadde in mano rahneriana, ma le voci critiche non tacquero davvero.

Certo, il lettore si può chiedere ragionevolmente cosa facesse il timoniere dei gesuiti... Purtroppo la crisi postconciliare dei gesuiti è stata d'estrema gravità: se ne sono andati via...in settemila!... e fra loro "pesi massimi"... Una volta mi ritrovai accanto al Padre Arrupe in una riunione prelatizia in cui fungevo, per l'occasione, da verbalizzatore. Mi conosceva e, sicuro della sua benevolenza, gli sussurrai, in risposta al suo amichevole sorriso di saluto: "Io sempre prego per il Generale dei Gesuiti". Arrupe esplorò: "E che cosa domanda per il Generale dei Gesuiti?". E io: "Che comandi!". Arrupe si fece di botto serissimo; un'ombra di dolore velò la sua espressione buona e poi, amabilmente, mi spiegò che lui non mancava al suo dovere.

Comunque, anche per Rahner venne il momento di dover morire e - sebbene siano state intitolate al suo nome perfino delle strade - (a Monaco, s'intende) - il lettore sa benissimo cosa succede quando si va "dov'è silenzio e tenebre la gloria che passò".

La Santa Sede, che ha duemila anni, ha lasciato invecchiare tranquillamente gli adulatori di Rahner, andando avanti per la sua strada, "adelante, con juicio".

Ma eccoti ora una vecchia barca venir fuori a vantarsi di...Rahner. Fuori metafora: un'amante, non ignota, a dire il vero, Luise Rinser, che pubblica il "commercio epistolare" con Rahner o meglio le proprie lettere di risposta perché su quelle di Rahner il superiore dei gesuiti tedeschi ha posto il veto (edizioni Kösel di Monaco; titolo del libro: "Gratwanderung").

Ora è su questo veto che io rimango perplesso. Più che giusto sarebbe stato dire: noi abbiamo diritto a questo riserbo per ragioni morali che riguardano la pietà verso il defunto e il ministero dei gesuiti che restano sul campo. Questo sarebbe stato ineccepibile.

Dire invece: *quelle lettere possono dar luogo a fraintendimenti sulla persona del teologo dando adito a false interpretazioni della teologia di Rahner...* questo appare molto ipocrita, gesuitico nel senso deteriore, il più deteriore.

Che il teologo abbia avuto per tanti anni un'amante non dà luogo a fraintendimenti ma a giudizi inequivocabili sulla sua persona.

Quanto alla sua teologia, essa non ha avuto bisogno della Rinser per essere interpretata a dovere e questo è stato fatto da decenni. Ricorderemo appena uno dei critici romani di Rahner, il filosofo Cornelio Fabro.

In un libro edito da Rusconi col titolo *La svolta antropologica di K. Rahner*, Fabro dice: "Rahner attribuisce allo stesso S. Tommaso la tesi idealistica dell'identità di pensiero ed essere... impresa e metodo che sembra o tradire un'estrema ingenuità e incompetenza o rasentare un proposito esplicito di mistificazione... altera la grammatica del testo, la struttura del conte-

sto, ignora (od omette volutamente) le fonti, interpola, dà interpretazioni esilaranti o sbalate” (pp. 99 - 100).

Fabro definisce Rahner “aberrante e sistematico travisatore dei testi tomistici” (p. 5), “interpolatore e distruttore della metafisica tomista” (p. 17), “kantianizzatore di S. Tommaso” (p. 116), “autore di frodi ermeneutiche” (p. 161) e di “deformazioni senza possibilità di recupero e di riscatto” (p. 193), “philosophiae thomisticae depravator” (p. 202).

Fabro accusa Rahner di riportare testi tomistici “con le gambe all’aria o senza capo né coda, ossia senza senso” (p. 115), di aggirarsi tra i testi tomistici “come un sordo in un concerto musicale” (p. 117), di esibire una “ermeneutica abnorme e stravolgente dal principio alla fine” (p. 194).

In filosofia Rahner è un “semikantiano” (p. 59), anzi un “materialista gnoseologico” (p. 127); tout - court: “un immanentista” (p. 169).

In teologia Rahner è “il portabandiera del cristianesimo immanentistico” (p. 89), il seguace d’un “unico maestro” venerato, con il quale è “in intima comunione da più di trent’anni” (p. 197): l’ateo Heidegger. Fabro chiama Rahner “il corsaro della teologia contemporanea” (p. 204). Del resto Rahner stesso ha proclamato di “non prendere sul serio le professioni di fede dei Padri” (p. 198).

Come scrittore Rahner è giudicato da Fabro “mistificatore e confusionario” (p. 117), “ambiguo e allettante” (p. 138); Rahner “parla in gergo... il suo stile è barbarico” (p. 127), “farnetica ad occhi aperti” (p. 130), esibisce “stranezze divertenti” (p. 133), “enormità allucinanti” (p. 136). Del resto Rahner stesso ha confessato di “scrivere solo da dilettante” (p. 201). Non basta: Fabro aggiunge che Rahner “non sa rispondere alle critiche” (p. 27) e che difetta di “coerenza e coraggio intellettuale” (p. 51).

Come si vede, non le debolezze carnali, più o meno note, ma i fondamenti teoretici decidono dell’interpretazione da dare a questo Principe del Progressismo Teologico Postconciliare. È ridicolo proteggere questa interpretazione nascondendo le lettere di Abelardo, tanto più che bastano quelle di Eloisa!

La persona

Ad ogni buon conto, un professore dell'Università di Parma, Giovanni Torti, ha compiuto un esame delle carte della "Nouvelle Eloïse": ecco il suo responso (cfr. *Secolo* 3/1/95):

Il gesuita Karl Rahner, il celebrato e discusso protagonista della "nuova teologia", ha dimostrato la sua statura di uomo amando una donna e soffrendone intensamente, senza per questo fallire come religioso, anzi progredendo nel suo stato di vita. Questo sostiene Luise Rinser, nota scrittrice politicamente impegnata che da molti anni vive soprattutto in Italia, nella prefazione al suo volume dal titolo *Gratwanderung* (Camminare sulla cresta) uscito a Monaco presso l'editore Kosel nel settembre del 1994.

Nel libro la Rinser pubblica una parte delle centinaia di lettere da lei scritte al Rahner nell'arco di due decenni. Le lettere di Rahner alla Rinser, più di milleottocento, sebbene giuridicamente appartengano alla scrittrice, non vengono divulgate perché la Compagnia di Gesù ha negato il suo assenso: la Rinser non riferisce le motivazioni del divieto, afferma solo di non comprenderlo perché, a suo dire, quelle lettere fanno soltanto onore a Karl Rahner e, di riflesso, all'Ordine cui apparteneva. Del resto le lettere della scrittrice sono un'eco di quelle del teologo, e quindi contengono molti pensieri e sentimenti di lui. "Sono" dice la Rinser, "assai più di un'integrazione rispetto a tutto ciò che su di lui è già stato scritto e pubblicato, sono il suo diario intimo riflesso nelle mie lettere".

La Rinser dichiara di essersi decisa alla pubblicazione solo dopo molte esitazioni e riluttanze: "Sono pienamente consapevole del rischio che corro. Non che vi sia qualcosa di scandaloso (...). Nel caso nostro non si trattava di "amore proibito", si trattava della volontà di sperimentare quello che noi chiamavamo *Beides*, "le due cose insieme": il divino esperimento di essere pienamente esseri umani, pienamente uomo, pienamente donna, pienamente "carne e sangue" e di vivere di più, benché

in maniera affatto spirituale. Noi abbiamo osato fare questo “cammino sulla cresta””.

Luise Rinser e Karl Rahner si incontrarono la prima volta a Innsbruck nel febbraio del 1962. La scrittrice, cui era stato suggerito di comporre un libro sullo specifico dell’ascesi femminile, chiedeva consiglio e aiuto al teologo famoso. Ma già nella prima conversazione la Rinser ebbe modo di confidare a Rahner il suo tormento segreto: l’amore “esclusivo” e non corrisposto per M. A., un monaco benedettino, anch’egli, a quanto pare, studioso e teologo. Poteva la Rinser amare un altro uomo, magari di un amore diverso?

Ecco le sue parole:

“Mentre M. A. cercava sgarbatamente di tirarsi indietro e di nascondersi, Rahner era costantemente raggiungibile, di persona o per telefono, e mi scriveva. Scriveva lettere molto belle, quasi quotidianamente, talvolta cinque lettere al giorno, e lentamente la sua educazione gesuitica, con l’abitudine alla continua padronanza di sé, fu sommersa dalla sua profonda, calda umanità. Egli *fioriva*. Nessuna meraviglia che io mi affidassi a lui con tutto il mio essere. Io scambiai per amore il mio sentimento e fui tanto imprudente da palesarlo a Rahner. Probabilmente c’era in me anche la speranza di poter così dimenticare l’altro uomo”.

Due anni circa, dal 1962 al 1964, durò quello che la Rinser descrive *a posteriori* come l’illusione. Le lettere di *Wuschel* (“Ricciolino”) - così la Rinser era chiamata in famiglia e così la chiamava Rahner - a *Fisch* (“Pesce”, così la Rinser chiamava scherzosamente Rahner perché nato sotto il segno dei Pesci), in questo periodo ne sono prova.

“Tu hai detto una bella parola”, scrive la Rinser il 22/5/1962, “la grande parola, la parola magica e santa, *amore*. Hai parlato del tuo *amore* per la prima volta. Io faccio scendere questa parola nella profondità del mio essere e lì voglio tacitamente custodirla”. E di lì a poco: “Oggi, proprio oggi, il nostro amore mi si apre come un boccio, fiorisce, mi si mostra nel suo nocciolo. Forse perché tu sei in difficoltà, forse perché è

Pentecoste, io *so* che mi è lecito, doveroso, possibile seguirti nella tua strada fino alla fine come tua legittima compagna” (11/6/62). “Amato Fisch, *sii felice perché è una felicità poter amare* ed essere riamati (...) Questo nostro amore irraggerà su molti. Irraggiato, amato Fisch” (16/6/62). E ancora il 2/5/1964: “No, non una scialba amicizia fra noi. No, tu hai ragione. Così non va. Noi impareremo (...) a dare all’eros la forma possibile nella nostra situazione”.

Ma se le particolari condizioni psicologiche della Rinser favorivano questa eccitazione sentimentale e - diciamo pure - questo oblio della realtà, al fondo il rapporto con Rahner era insidiato da un equivoco non risolto (16/6/1962: “Io non so come questo si accordi con l’amore per M. A. Ma *so* che si accorda. E questo basta, vero?”) che prima o poi doveva esplodere.

Racconta la Rinser: “Finalmente si dissolse quell’esile strato di ghiaccio che si era formato sul mio grande amore per M. A. e io mi accorsi di amare soltanto lui di quell’amore che può dirsi esclusivo. Inoltre gli anni del Concilio mi dettero l’occasione di vedere molto spesso M. A. e ora egli osò dimostrarmi i suoi sentimenti. Rahner visse tutto ciò e io glielo dissi anche. Egli si sentì tradito e profondamente ferito da me, dimenticando quello che gli avevo detto sin dal principio e poi sempre ripetuto, ossia che amavo M. A. in modo esclusivo”.

In effetti, a cominciare dagli ultimi mesi del 1964 e per qualche tempo, le lettere della Rinser hanno spesso toni accorati e accenti ora di implorazione, ora di risentita protesta: “Io non ti ho mai, mai, mai nascosto che M. A. è il mistero della mia vita. Tu devi ammetterlo. Anche se non te l’avessi mai detto, il mio continuo piangere per M. A. era una prova abbastanza chiara (...). Che cosa avrei dato per ricevere da lui una sola lettera come quella che tu ora leggi, piena di calore, di vicinanza, di amorevole sollecitudine” (9/11/1964). “Ti chiedo perdono, perché anch’io conosco molto bene la mia colpa” (1/3/1965).

“Per tutti i diavoli, tu sai che io non amo nessun altro al di fuori di M. A. e di te; ma io dovevo scegliere fra te e M. A. e sono rimasta fedele all’*antico* amore; è una colpa da parte

mia?” (9/5/1965). “Tu sapevi fin dal primo incontro che M. A. è il mio grande amore. Non ti ho lasciato nessun dubbio in proposito. E come potevi, tu, prete, tu, pastore d’anime, volere che io amassi te al posto di lui? (giacché si può amare una persona sola...). Io ho soltanto una scelta: o te o M. A. Ho scelto M. A. e anche se tu mi uccidessi non cambierebbe nulla (...) Tu non sei per me, diciamo un semplice amico e lo sai bene. Come si debba chiamare questo nostro rapporto non so. Ma bisogna proprio dargli un nome?” (7/5/1966).

“Di fronte alla tua lettera/*spaventosa*, come tu dici, sono naturalmente perplessa. Che altro posso dirti che non abbia già detto? Le cose stanno semplicemente così: io ho per M. A. un amore *sponsale* e per te un amore diverso, ma sempre amore” (25/5/1966). “Tu proprio non vuoi capire quel che è successo. Te lo dico ancora una volta e mai più (...). Ciò che a Innsbruck sigillammo sull’altare non era l’amore sponsale ma la fedeltà di un’amicizia profonda e a questa mi attengo (...) Io non sono cambiata: ho soltanto ritrovato M. A. Perché egli è il mio Tu. Proprio perché non sono cambiata, dovevo tornare a M. A.; intendo dire tornare espressamente giacché, in fondo, non mi ero mai allontanata da lui. Ah, non costringermi a dir sempre le cose che ti fanno tanto male. Ma non posso parlare diversamente. In nome di Dio: è la verità!” (4/6/1966). “Perdona se, per quanto riguarda M. A. e il celibato, sono un po’ scostante. Devi capirlo, per favore. Perché fin dal 1956 ho detto (e scritto) a M. A. che lo amo nel suo stato di vita, che insieme con lui amo il suo stato e che proprio nel suo stato voglio essergli di aiuto. Così” (20/5/1966).

In realtà l’accordo col benedettino “ritrovato” permane difficile, a giudicare da taluni passi delle lettere. “È così innaturale” sottolinea la Rinser (9/11/1965) “non tenersi neppure per mano. Lui però teme le fiamme. Quindi lo lascio stare”. “Che cosa so io del suo amore?” si domanda. Il 7/5/1966 e il 4/6/1966 confessa che la sua “croce è non poter credere veramente all’amore di M. A. Egli mi dà ora certe “prove”, ma io le rimugino tanto che alla fine non sono più tali. E allora sprofon-

do nel dolore”. Il confronto con Rahner sembra ineludibile e M. A. ne scapita sempre: “Sì, va tutto bene fra M. A. e me; non mi fa più soffrire, è aperto e sciolto e lo è *consapevolmente*. È bello quando si trova qui con me, perché negarlo? Ma quel senso di sicurezza che avevo con te non me lo sa dare, perché non possiede la tua grande superiorità. Ha ancora paura di se stesso” (11/6/1966). “Ieri M. A. era mio ospite e ha lavorato qui. È stata una bella giornata, ma ho dovuto dirgli che teologicamente vado molto più d’accordo con te. Mi sento molto tua discepola (...): avverto in continuazione l’enorme influsso che hai esercitato su di me” (3/10/1966).

Superata la crisi tormentosa di questi anni, la Rinser rimase legata da un’amicizia “profonda e fedele”, come lei dice, a Rahner, del quale udì la voce per telefono ancora poche ore prima del trapasso di lui.

Ma il suo cammino spirituale la doveva portare sempre più lontano dall’ortodossia cattolica, fino alla tentazione del dubbio, dell’agnosticismo o addirittura dell’ateismo e poi, attraverso il contatto con le religioni orientali, a una sorta di “religione universale” in cui trova posto anche il cristianesimo. Che parte ha avuto in tutto ciò l’essere stata “discepola” di Rahner?

Non sta a noi dirlo, almeno in questa sede. Ma non possiamo sorvolare sulla gravità di certe ammissioni che si trovano in queste lettere: “Sai qual è la maggior difficoltà che mi viene da parte tua? Che tu sei un “relativista” (*mutatis mutandis*). Da quando ho imparato a pensare come te, non oso più affermare nulla con sicurezza.(...) Sento che tu mi togli il terreno sotto i piedi” (11/5/65).

Meglio: “Fisch, te l’ho già detto più volte: tu sei terribilmente pericoloso per me. Tu mi educi ad un relativismo che potrebbe essere mortale se io non fossi, un po’ come te, afferrata dall’Assoluto. In sostanza io non oso più fare nessuna affermazione perché subito si affaccia il contrario. In questo modo imparo, sì, a pensare, ma spesso mi chiedo se vi è bisogno di dogmi, se vi possano o debbano essere dogmi, se essi colgano effettivamente la verità e così via” (7/6/1966).

Scontro

Ma ecco i ranheriani alla riscossa, in Roma. Si servono della “teologia del Cuore di Cristo” per tentare di riaccreditare Rahner (cfr. *L'Osservatore Romano* 20/2/95).

Fossero stati solo gesuiti...ma ci si è alleato un prelado che si fregia del titolo “Vescovo Ausiliare di Roma”. E allora bisogna puntualizzare che la teologia di Rahner non è redimibile neppure in nome del Sacro Cuore di Gesù, perché succube di un immanentismo d'indubbia matrice.

Riproduco di seguito, pertanto, ai fini di tale puntualizzazione, una mia relazione tenuta al *II° Convegno di Filosofia Friulana e Giuliana*, celebratosi in Udine nel 1978. Il titolo della relazione: *L'opposizione filosofica di Cornelio Fabro alla contemporanea teologia dell'immanenza*.

Ma, anzitutto, è bene, per i più giovani dei miei lettori, far sapere chi sia stato Cornelio Fabro.

Nato a Flumignano (Udine) il 24 agosto 1911, Cornelio Fabro ha compiuto studi anche di scienze biologiche nelle Università di Padova e di Roma. Nel periodo estate - autunno 1936 è stato borsista nella “Stazione Zoologica” di Napoli, e dal 1935 al 1938 è stato assistente di biologia nella facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Laureato in filosofia (Pont. Univ. Lateranense, 1931) e in teologia (Pont. Univ. di S. Tommaso, 1937), egli è stato altresì incaricato di biologia presso la Pont. Univ. Urbaniana dal 1938 al 1940. Straordinario di metafisica (1939) e ordinario, tre anni dopo, della stessa disciplina nella stessa Università, ha conseguito, nel 1948, la libera docenza di filosofia teoretica nell'Università di Roma. Straordinario di filosofia teoretica presso l'Istituto universitario “Maria Assunta” di Roma (1954); ordinario della stessa disciplina presso l'Università Cattolica di Milano (1957); ordinario, dal 1965, nell'Università di Perugia, in cui è stato Preside della facoltà di Magistero dal 1965 al 1967; dal 1968 ordinario di filosofia teoretica nella facoltà di Lettere della stessa Università. È, inoltre, docente d'introduzione al pensiero

tomistico nella Pontificia Università Lateranense. Nel 1954 è stato invitato dall'“Institut Supérieur de Philosophie” dell'Università di Lovanio a tenere il Corso annuale della “Chaire Card. Mercier”, intorno alla partecipazione e alla causalità secondo S. Tommaso. Nel 1959 ha fondato, presso la Pontificia Università Urbaniana, il primo Istituto, in Europa, di storia dell'ateismo. “Visiting Professor” presso la “Notre Dame University” (Indiana, U.S.A., 1965); rappresentante dell'Italia al Convegno dell'UNESCO per la Declaration of the Rights of Man (Oxford, novembre 1965); medaglia d'oro del Presidente della Repubblica italiana per i Benemeriti della scuola, della cultura e delle arti (1964); medaglia d'oro della cultura (Premio Epifania 1968) da parte della Regione Friuli e Venezia Giulia, il P. Fabro è stato anche Perito nel Concilio Vaticano II, Consultore della Sacra Congregazione della Dottrina della Fede, della Sacra Congregazione dell'Educazione Cattolica e del Segretariato dei non credenti. Membro della Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino, della Pontificia Accademia Teologica Romana, della “S. Kierkegaards Selskabet” (Copenaghen); della Pontificia Accademia dell'Immacolata (Roma); della “Société Philosophique de Louvain”; della Società Kierkegaardiana dell'Università di Osaka (Giappone) il P. Fabro ha partecipato anche ai principali congressi di filosofia e di teologia, tra i quali è opportuno ricordare quello tenutosi a Toronto nel 1967 (*Theology of the Renewal*). Infine, il P. Fabro è stato scelto dal Comitato ministeriale per la commemorazione di S. Tommaso in Campidoglio, la quale ebbe luogo il 7 marzo 1974 e trattò il tema: “S. Tommaso maestro di libertà”, alla presenza del Presidente della Repubblica e delle autorità dello Stato e della cultura.

Ed ecco il sommario della mia relazione:

1) L'immanenza moderna; 2) Influsso del principio d'immanenza sulla Teologia; 3) Il ribaltamento immanentistico della Teologia; 4) Il principio della svolta antropologica; 5) Alcune perplessità sull'opposizione di Fabro alla Teologia dell'immanenza.

Testo:

1) *L'immanenza moderna*

I Padri della Chiesa insegnarono che Dio non ha alcun bisogno di uscire da se stesso, essendo Lui in persona la pienezza di tutte le perfezioni dell'essere, l'ens maximum.

I padri della filosofia moderna, però, insegnarono che neppure l'uomo pensante ha da cercare fuori di sé l'essere: Heidegger afferma - in perfetta continuità con la tradizione razionalistica moderna - che c'è un'appartenenza essenziale e reciproca dell'essere alla coscienza¹. L'uomo, così, interroga l'essere partendo esclusivamente da sè², rivendicando la priorità del pensiero sull'essere³ e prendendo la metafisica della mente come metafisica dell'essere⁴: ecco l'immanenza: autocoscienza *immediata*⁵ *immediatezza* esperienziale dell'oggetto⁶, pensiero come *pura presenza* d'esperienza⁷: un cerchio magico d'auto-sufficienza. Il pensiero cosiddetto laico che esalta la ragione come fondamento ultimo di ogni conoscenza⁸ è figlio di questo insegnamento⁹. Sennonché tale pensiero immanentistico, come

¹ CORNELIO FABRO, *Il problema dell'ateismo*, Studium, Roma 1975, p. 994s.

² *Ivi*, p. 980. "Nel realismo si fa il punto di partenza con l'ente, col plesso reale in atto che è sintesi di contenuto (essenza) e atto costitutivo primordiale (essere); nel pensiero moderno si parte dalla soggettività: l'ente è semantizzato in quanto conoscente, volente, ecc.", cfr. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, p. 48.

³ Cfr. *Il problema...*, cit., pp. 37, 59, 77s, 392, 651, 667, 692, 1068. Fabro ha messo in rilievo che la distinzione fra "l'essere fonda il pensiero" e "l'essere è fondato dalla coscienza" è idealistica: cfr. *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974, p. 241.

⁴ Cfr. *Il problema...*, p. 667. Fabro ha rimarcato che l'idealismo ha assunto la mistica per svuotarla nell'esaltazione dell'io: *L'avventura...*, p. 85.

⁵ Cfr. *Il problema...*, p. 578s. "Tutto ciò che accade nella coscienza deve procedere dall'io e ritornare all'io mediante l'io: è l'essenza del pensiero moderno". *L'avventura...*, p. 180.

⁶ Conoscere come *sentire*: importante rilievo di D'Holbach. Cfr. *Il problema...*, pp. 447, 449, 418n.

⁷ *Ivi*, p. 633.

⁸ *Ivi*, p. 15.

⁹ Questa esaltazione, secondo Cornelio Fabro, si rovescia in umiliazione della ragione, incapace di distinguere bene e male (*Ivi*, pp. 589, 593), di raggiungere qualunque certezza del sapere (*ivi*, p. 940, 982), ridotta al nulla dal dubbio radicale assoluto (*ivi*, p. 985). Fabro parla di *annientamento* del pensiero nella filosofia contemporanea basata sul presupposto dell'immanenza (*ivi*, p. 1015). Difatti, secondo Heidegger, il pensiero, pensando l'essere, pensa il nulla (*ivi*, p. 998). La pretesa autosufficienza svanisce quando si definisce l'io in rapporto all'altro (*ivi*, p. 981), si svuota quando alla coscienza si lasciano solo le dimensioni del tempo (*ivi*, p. 1045, 1052 s.).

ha ridotto l'essere alla coscienza, così ha ridotto la libertà a spontaneità della coscienza¹, sicché la libertà costituisce l'essenza originaria della coscienza².

Approfondendo questo aspetto³ dell'esaltazione immanentistica della libertà⁴, Cornelio Fabro focalizza il carattere

Il risolversi della coscienza nel mondo (*ivi*, p. 976) o nella storia (*ivi*, pp. 917, 927), fa dell'uomo un essere per la morte (*ivi*, p. 1026). L'accordo di Heidegger con Hegel, nota Fabro, è qui: essere e nulla coincidono perché l'essere è per essenza finito (il nulla è il fondamento del finito) ossia spazio temporale e mondano (cfr. *L'avventura...*, p. 71). La coscienza si definisce come essere per la morte perché in rapporto esclusivo a sè perde la sua realtà (*ivi*, pp. 77-78). La novità irriducibile del pensiero moderno, insiste Fabro, è la coscienza come negatività (*ivi*, p. 88).

¹ Cfr. *Il problema...*, pp. 36, 1094. L'illusione di esaltare l'io è durata poco. Il preteso *autotrascendimento* all'interno dell'immanenza, risolvendosi in spontaneità pura (cfr. *La svolta...*, p. 241), si è tutto proiettato nel fenomeno, nel mondo: la *trascendenza* è diventata la mondanità e l'uomo un essere in-e-per il mondo (*L'avventura...*, pp. 83-84), l'io è diventato mero spettacolo e puro luogo dell'evento (*ivi*, p. 122) e il risultato è la schiavitù (*ivi*, p. 187).

² Cfr. *Il problema...*, pp. 21, 96, 550, 1011, 1086; *La svolta...*, pp. 93, 16. "Il pensiero moderno concepisce la libertà come incondizionatezza radicale della coscienza" (*ivi*, p. 88). "Il principio moderno della coscienza riduce l'essere alla spontaneità del soggetto e il cogito al volo, che non rimanda che a sè": *L'avventura...*, p. 74. "...Si arriva a concepire l'autocoscienza come volontà di volere, che è la libertà come soggettività pura" (*ivi*, p. 85). "Il principio d'immanenza ha l'origine speculativa nell'identità di essere e di pensiero; la sua struttura operativa implica l'identità di pensare e di volere; culmina nella volontà di potenza dell'uomo moderno" (*ivi*, p. 108). Vedi anche *ivi*, pp. 176, 178, 184, 186, 187, 248.

³ Si tratta solo d'un approfondimento, perché il carattere *fondante* della libertà in Cartesio era già stato focalizzato da Sartre (v. *Il problema...*, p. 978). Vedi anche *L'avventura...*, p. 250. Spinoza non fa che applicare il principio cartesiano (*Il problema...*, p. 141) - con esplicita identificazione d'intelletto e volontà (*ivi*, pp. 147, 216, n., 533)-e Bayle prosegue sulla stessa linea risolvendo la moralità esclusivamente nella volontà (*ivi*, p. 190).

Il tema-attraverso Kant (*ivi*, p. 550)-è ripreso da Fichte (*ivi*, pp. 84, 560, 579, 582, 584 n., 619) che celebra l'io come puro volere e, logicamente, da Hegel, in quanto la coscienza si costituisce nel divenire proprio con un salto di volontà (*ivi*, p. 925). La risoluzione del cogito nell'attività *prassistica* pura è ben evidente nel marxismo che pone espressamente il pensiero come secondario (*ivi*, pp. 403, 737, 1014, 1069). La verità dell'essere è parimenti trasferita nel volere da Nietzsche (*ivi*, p. 928), in una concezione assolutamente pura (volere la propria volontà, *ivi*, p. 913) e in perfetta sostituzione della volontà dell'intelletto come essere della coscienza (*ivi*, p. 914), per cui è giusto guardare a lui come al ponte ideale del passaggio al nuovo concetto di libertà come esistenza (*ivi*, p. 923). L'autenticazione del cogito nel volo operata nell'esistenzialismo (*ivi*, p. 904) sigilla il concetto di verità come libertà (Heidegger, *ivi*, p. 956) e come autonomia (Sartre, *ivi*, p. 977).

⁴ Tale esaltazione ribalta in nientificazione. In qualsiasi forma di ateismo, nota il Fabro,

necessario e postulatorio dell'ateismo contemporaneo¹. La filosofia che si raccorda geneticamente al cogito cartesiano deve riconoscersi atea perché il punto di partenza è ateo in se stesso², sono atei i primi anelli della catena³ e gli altri ancor di più⁴. Di conseguenza, tutta la cultura che ne dipende risulta “evangelizzata” dall'ateismo, sicché, come diceva Marx⁵, assistiamo alla disintegrazione del sacro nella coscienza moderna e, quindi, alla logica proclamazione dello Stato ateo⁶, come anche al progressivo presentarsi d'una religione (Shaftesbury)⁷ e d'una teologia (Strauss)⁸ atee.

la libertà si capovolge in necessità (*ivi*, p. 27 s). La scelta, nell'esistenzialismo ateo, è scelta di non scegliere (*ivi*, p. 28), ma già in Hegel, Schleiermacher (*ivi*, p. 614) e Marx (*ivi*, p. 764) la personalità libera del singolo risulta annientata.

¹ L'ateismo è dedotto analiticamente dal principio di coscienza (*ivi*, p. 1016), ossia dal nuovo concetto di essere scaturito dal cogito (*ivi*, p. 34 ss.). Ridotto l'essere al pensiero, il pensiero si fonda da se stesso, volitivamente (*ivi*, p. 1091). La connessione tra dubbio assoluto e ateismo era già stata notata (*ivi*, p. 134). L'affermazione radicale dell'io coincide con l'espulsione di Dio: Fabro lo ripete ad ogni passo.

² L'espulsione del sacro è già insita nel cogito cartesiano (*ivi*, p. 667), già lì è riconoscibile la negazione del fondamento della trascendenza (*ivi*, p. 392) perché è il cogito a porre l'essere (*ivi*, pp. 20, 22, 107 n., 633 s., 701, 922), è il cogito che ingloba l'idea di Dio come prius cognitum fundans cognitionem (*ivi*, p. 1048). Fabro nota che il virus ateistico fu rilevato presente nell'ontologismo cartesiano (*ivi*, pp. 207, 318) e quindi in quello malebranchiano (*ivi*, p. 117), scadente in vari gravi errori teologici (*ivi*, p. 118), cosa che Augusto del Noce ha sottovalutato.

³ Vedi il cartesianismo di sinistra, Bayle e Spinoza (*ivi*, p. 500) e lo stesso cardine del kantismo, il *trascendentale*: infatti nell'io Penso kantiano c'è già un consapevole ateismo (*ivi*, pp. 551, 634 s.). Del resto da tempo era stato notato che il noumeno kantiano non poteva che preparare l'ateismo (*ivi*, p. 547).

⁴ Fichte ed Hegel, naturalmente, sono i veri fondatori dell'ateismo contemporaneo (*ivi*, p. 632). L'ateismo strutturale della cultura del nostro tempo è manifesto particolarmente in Hegel (*ivi*, p. 1084), sicché Engels poteva giustamente asserire: chi parte dall'hegelismo non può non arrivare all'ateismo (*ivi*, pp. 714, 725). L'esito è stato particolarmente “forte” nel marxismo, per l'assunzione del materialismo (francese e feuerbachiano) nella dialettica hegeliana (*ivi*, pp. 452, 748 s.), sicché l'immanentismo marxista si è posto come riassuntivo e conclusivo (*ivi*, pp. 742, 760, 772). Ma anche lo sviluppo del trascendentale nell'esistenzialismo è ateo, anche in Jaspers (*ivi*, pp. 936, 941), anche in Heidegger, il quale accetta il trascendentale moderno come punto di avvio della filosofia (*ivi*, p. 966s.), ben sapendo che l'ateismo è costitutivo di quel principio (*ivi*, p. 668): “Dio è morto” anche per Heidegger (*ivi*, p. 926 s.). Che Heidegger sia stato ateo un Bonhoeffer non lo dubitò punto (*ivi*, p. 972).

⁵ *Ivi*, pp. 734, 738.

⁶ *Ivi*, p. 736.

⁷ *Ivi*, p. 293.

⁸ *Ivi*, p. 683.

È evidente che l'ateismo d'immanenza include la negazione radicale di qualsivoglia trascendenza¹ e che pertanto l'IO è concluso nel mondo². Così alla religione di Dio si sostituisce la religione dell'umanità³ e al peccato contro Dio si sostituisce il peccato contro la terra⁴.

Non è difficile capire l'opposizione di Cornelio Fabro a questa filosofia anticristiana⁵ che - non contenta di rovesciarsi nel nulla⁶ - giunge ad accusare di nichilismo il cristianesi-

¹ Ivi, p. 1049. Vedi sopra nota n. 10.

² Ivi, p. 1045.

³ Ivi, p. 287. È l'istanza dell'umanesimo nuovo, anche americano, cui si raccorda, fra gli altri, P. Theilhard de Chardin.

⁴ Ivi, p. 912. È l'istanza non solo di Nietzsche ma anche dei nuovi direttori spirituali. Vi fa riscontro la nuova virtù principe: la fedeltà alla terra.

⁵ La qualifica è appropriata e non solo per l'idea che della religione cristiana è propria di Feuerbach (ivi, p. 694 s., 702 s., 1009), di Marx (ivi, p. 771s.) e, in genere, del "laicismo" (ivi, p. 1070). Il tentativo di riduzione *soggettivistica* del cristianesimo a morale, attraversa tutto il pensiero moderno, da Spinoza (ivi, pp. 145, 204) a Shaftesbury (ivi, p. 292 s.) a Kant (ivi, p. 552 s.) a Fichte (ivi, pp. 560, 564, 654) a Dewey (ivi, p. 880); e si fa risentimento in Hegel (ivi, pp. 603, 676), avversione in Nietzsche, il quale stabilisce l'equivalenza platonismo = cristianesimo proprio per eliminare ogni residuo di trascendenza (ivi, pp. 918, 923, 926, 946), equivalenza riecheggiata da Heidegger (ivi, pp. 946, 949, 968 s.), specificata in avversione per la rivelazione biblica (ivi, p. 968), per l'incarnazione e la redenzione di Cristo (ivi, p. 950n.), per la teologia cattolica (ivi, p. 973n.) e per la vita della Chiesa (ivi, p. 971). Da analoga avversione non è immune neppure Jaspers (ivi, p. 934).

⁶ La filosofia moderna, secondo Fabro, è precipitata dal nulla del dubbio al nulla del pensiero al nulla dell'essere (ivi, p. 84). È una ontologia ma non discorso sull'essere in quanto essere (ivi, p. 921), perché pone il fondamento dell'essere nel nulla, in uno strano nulla attivo (ivi, p. 9), la libertà, che è un fondamento senza fondamento (ivi, p. 111). Fabro non si stanca di ripetere che la filosofia dell'immanenza, avendo finito per indicare l'uomo come *essere nel mondo*, ha posto l'uomo in balia della situazione, sicché l'IO si esteriorizza nel mondo, perdendovisi (ivi, 1059). Per Fabro non ci sono dubbi: in fondo alla strada della secolarizzazione ateistica c'è il nichilismo (ivi, p. 1098). E scova accuse di nichilismo al kantismo (ivi, p. 340ss.), all'idealismo fichtiano (ivi, p. 635n.) e schellinghiano (ivi, p. 590), oltre che hegeliano (ivi, 656 ss.), naturalmente, sia velato nell'interpretazione di destra (ivi, p. 900), sia esplicito in quella di sinistra (ivi, p. 978). Ateismo come nichilismo e volontà del nulla emerge anche in Nietzsche (ivi, pp. 927, 929). Le affermazioni nichiliste di Heidegger, sulla linea del predetto nullismo hegeliano, riecheggiano ora l'interpretazione di destra (ivi, p. 972 n.), ora quella di sinistra (ivi, p. 998), altra volta l'equivalenza nietzschiana or ora accennata (ivi, p. 944). L'applicazione originale di Heidegger è tale da sbigottire: "Le guerre mondiali sono conseguenza dell'abbandono dell'essere... sono la forma propeudeutica della eliminazione fra guerra e pace, eliminazione che è necessaria quando il mondo è diventato non mondo come conseguenza del vuoto prodotto dall'abbandono o dall'oblio dell'essere" (cfr. *L'avventura...*, cit., p. 185).

mo¹. Egli prende sul serio Nietzsche che profetizza come “necessaria la malvagità più estrema”²; egli prende sul serio Camus che esalta l’innocenza dell’uomo “assurdo”³: è per questo che egli resta in irriducibile opposizione.

2) *Influsso del principio d'immanenza sulla teologia*

La teologia classica della Chiesa ha presupposto al suo ragionare un'intuizione di fondo: l'essere trascende l'atto soggettivo di pensiero⁴. Ma, proprio mentre si depotenziava questa intuizione fondamentale, due influssi nuovi dell'epoca rinascimentale avrebbero indotto la teologia ad un grave malessere:

a) l'influsso del *protestantesimo*, che da una parte avvili la coscienza in un pessimistico fideismo togliendole qualsiasi punto d'appoggio per elevarsi a Dio⁵ e, dall'altra, aprì la via ad una interiorità che presumerà poi di diventare libertà costitutiva⁶;

Tali affermazioni sono forse ancora più decise in Sartre (*Il problema*, p. 976), per il quale la coscienza che “secerne il nulla” e il nulla che “frequenta l'essere” si corrispondono (ivi, p. 985): il *pour soi* e *l'en soi* si negano vicendevolmente (ivi, p. 976), la libertà è il volto della nientificazione del cogito e “manque d'etre” (ivi, 977n.), l'origine del mondo va spiegata a partire dal nulla (ivi, p. 979n.): l'ente cade nel nulla (ivi, pp. 984, 986).

¹ Ivi, p. 949. Lo ripete Severino, *ivi*, p. 1096n.

² “Il Superuomo mi sta a cuore, non l'uomo, non il prossimo, non il più povero, il più sofferente, il più buono... perché si possa prospettare il Superuomo è necessaria la malvagità più estrema... solo mediante l'annientamento di Dio e dell'umanità inferiore che è gregge e massa il Superuomo si può realizzare” (ivi, pp. 914, 915).

³ “L'uomo assurdo, *revolté*, irresponsabile, non ha da giustificare nulla, è innocente” (ivi, p. 989 ss.).

⁴ Cfr. *Il problema...*, p. 29; il fondamentale principio di contraddizione deriva da questa intuizione originaria.

⁵ Cfr. *L'avventura...*, p. 191. Fabro rileva che l'incauta sottolineatura protestante del “Deus absconditus” ha incoraggiato l'ateismo: cfr. *Il problema...*, p. 1094.

⁶ Ivi, p. 1089. Sia Hegel (cfr. *L'avventura...*, p. 89) che Marx (cfr. *Il problema...*, p. 734) si rifanno a Lutero come l'iniziatore dell'opera ateistica. Fabro riconduce al protestantesimo la deviazione antropologica (ivi, p. 72) e la stessa secolarizzazione (*L'avventura...*, pp. 80, 84-95). Vedi anche le sue pregnanti considerazioni sul sentimentalismo protestantico (ivi, pp. 90, 92). Fabro ritiene che l'influsso protestante sulla teologia contemporanea che ha seguito la svolta immanentistica sia fortissima.

b) l'influsso della superficialità razionalistica della *scolastica decadente*¹, che continua in certa odierna neoscolastica.

Questo duplice influsso si è dimostrato convergente nel promuovere l'accettazione, in campo cattolico, del moderno principio d'immanenza che è intrinsecamente ateo, sicché i cattolici che se ne lasciano contaminare sono necessariamente votati all'ateismo: non è infatti giustificato essere teisti all'interno della logica del pensiero immanentistico moderno. I cattolici che coltivassero l'ambizione di operare una assunzione purificatrice del pensiero immanentistico sarebbero presto disillusi².

Per Fabro, esperto perfino dei prodromi del modernismo³, la "Pascendi" ha fatto un'analisi esatta del principio d'immanenza in teologia⁴. Il dialogo del tomismo col marxismo lo trova sprezzante, più che diffidente⁵. La conciliazione del tomismo coll'evoluzionismo assoluto americano lo provoca a toni durissimi⁶. Ma egli è soprattutto vigilante sull'approccio kantiano⁷ e trascendentalistico⁸ di certi "tomisti" e specialmente di Rahner⁹, come diremo.

¹ Cfr. *Il problema...*, p. 1070; *La svolta...*, p. 158. Gran peso Fabro attribuisce alla separazione averroistica fra scienza e fede (*Il problema...* p. 216), ma la responsabilità maggiore è da lui attribuita alla concezione formalistica dell'ente nella scolastica (*La svolta...*, p. 216) e alla perdita della distinzione reale di *essentia et esse*, "la posizione chiave e la tesi più originale della metafisica tomista" (*ivi*, p. 227). Il peso di questa eredità è evidente anche in Heidegger (*Il problema...*, pp. 948 n., 972, 992, 993). A sua volta Heidegger influisce sul metodo immanentistico di certa teologia contemporanea (*ivi*, pp. 962, 970). Fabro prese chiara e irrisolta posizione su questo metodo in *Enciclopedia Cattolica*, v. VII, Vaticano 1951, voce "immanenza" cc. 1672-1680.

² Cfr. "Studi Cattolici", n. 143, p. 18.

³ Vedi quel che dice di Cherbury: *Il problema...*, p. 255.

⁴ Cfr. *Enciclopedia Cattolica*, l.c.

⁵ Vedi, ad es., *Il problema...*, pp. 760, 765n.

⁶ *Ivi*, pp. 894896, contro il gesuita statunitense Stokes.

⁷ Il pericolo non è da sottovalutare: *ivi*, p. 1046 n.

⁸ L'ateismo dei materialisti sarebbe quasi una fede devota in paragone del trascendentalismo..., *ivi*, p. 548.

⁹ L'ambiguo tentativo-assolutamente inaccettabile-di conciliare il tomismo con il trascendentalismo moderno è tipicamente gesuitico ed è legato ai nomi di Maréchal e Rahner (*ivi*, p. 85 n.). Fabro fiuta il loro influsso nella neoscolastica che equivoca sul termine "trascendenza" e vacilla sulle prove tomistiche dell'esistenza di Dio (*ivi*, p. 1026 n.).

A Fabro non sfuggono le incrinature attraverso le quali può entrare la logica immanentistica nel pensiero dei cattolici. La prospettiva dell'esaltazione tecnologica viene dalla filosofia dell'immanenza¹, l'infatuazione per la scienza sperimentale prepara gli animi all'ateismo²; quando Fabro sente dei preti che parlano di esperienze religiose al di fuori di ogni religione, dice: questo discorso lo conosco³; quando li sente accentuare la contrapposizione tra fede e ragione, o sottolineare che la fede è sempre in bilico: dice: questa predica mi è nota⁴; e se li sente eguagliare la fede nell'uomo alla fede in Dio, anche allora Fabro sa risalire subito alle fonti⁵. L'evacuazione di Dio interpretato come infinito trascendere⁶, l'equivalenza ormai corrente fra trascendentale kantiano e trascendenza come risoluzione nella finitezza dell'essere nel mondo⁷ non lo sorprendono. Dalla supina accettazione della indimostrabilità dell'esistenza di Dio⁸ Fabro trae un'immediata conclusione: questo presupposto immanentistico porta necessariamente all'ateismo. Il gran parlare di mito, demitizzazione e demitologizzazione nella teologia contemporanea non lo meravigliano perché egli sa la vera fonte di queste ciarle⁹, come della tanto conclamata sostituzione dell'antropologia alla teologia¹⁰. Il fervore dei neoapostoli per una teologia che non prenda le mosse dalla trascendenza, dall'autorità della rivelazione e dal soprannaturale, ma dalle esigenze vitali e storiche, Fabro sa donde viene¹¹.

Lo stesso dicasi quando i nuovi teologi rompono con l'ellenismo, mettono il silenziatore sul tema del peccato, inneggia-

¹ Ivi, p. 63.

² Cfr. *L'avventura...*, pp. 82-83.

³ È il discorso dell'ateo Dewey: cfr. *Il problema...*, p. 873.

⁴ È la predica di Heidegger: cfr. *ivi*, pp. 966, 968, 970, 972 n.

⁵ Per es.: l'umanesimo ateo feuerbachiano e americano: cfr. *ivi*, p. 72, 897

⁶ Come insegna Jaspers: cfr. *ivi*, p. 932 ss.

⁷ Come insegna Heidegger: cfr. *La svolta...*, pp. 92, 94.

⁸ È un luogo comune. Lo ripete Jaspers, cfr. *Il problema...*, p. 932 n., 938. Vedi anche *L'avventura...*, p. 88.

⁹ Cfr. *Il problema...*, pp. 600, 609 n., 693, 695, 705, 707, 911, 914, 931 s., 934s., 941.

¹⁰ *Ivi*, pp. 628, 633, 690ss.; 49, 80n., 694, 722, 909. Vedi *L'avventura...* p. 97.

¹¹ *Ivi*, pp. 107, 189. Cfr. *Il problema...*, p. 885.

no alla “maturità” del popolo cristiano, polemizzano contro il dualismo¹, annunciano la risolutiva era nuova², propongono l’intero cristianesimo in funzione del progresso della storia³, vacillano sulla natura⁴ e sulla missione⁵ di Gesù Cristo, oppure riverniciano con terminologia immanentistica moderna il vecchio arianesimo⁶.

La benevolenza clericale per la morale autonoma (di derivazione kantiana), per il condizionamento sociale della coscienza (teorizzato già da Marx), per l’avversione antilegalistica (conseguente il radicalismo vitalistico libertario) o per lo stesso relativismo morale (logico risultato dell’oscuramento del soprannaturale), come anche per il transfert carismatico e pneumatologico del “tu” nel “noi” (tanto caro alla immanentistica dialettica buberiana) non può mutare la sostanza di queste idee tipicamente moderne⁷. Questa benevolenza, piuttosto, fa la spia d’una resa della teologia alla filosofia dell’immanenza.

3) *Il ribaltamento immanentistico della teologia*

Non mancarono teologi pronti ad avvertire la minaccia che l’ateismo moderno costituisce per la religione⁸. Quel che,

¹ Cfr. *L’avventura...*, pp. 213-216. Fabro nota che il padre del pensiero moderno è anche il fondatore della psicologia senz’anima: *Il problema...*, p. 399. Il superamento del dualismo dell’anima e del corpo è teorizzato da Spinoza (ivi, p. 534). L’illuminismo francese proclama la negazione della distinzione fra anima e corpo (ivi, p. 443) e il marxismo eredita questa posizione (ivi, p. 1085), già da tempo giudicata ottimo fondamento d’ateismo (ivi, p. 374). La polemica della nuova teologia contro il dualismo ha raggiunto oggi perfino i conventi di monache. Quanto al significato kantiano della “maturità”, v. *L’avventura...*, p. 93. In fondo a questa strada c’è, naturalmente, il laicismo più spinto.

² *Ivi*, p. 165.

³ Cfr. *Il problema...*, p. 816.

⁴ *Ivi*, pp. 208, 299.

⁵ *Ivi*, pp. 693, 695 s.

⁶ *L’avventura...*, p. 87.

⁷ *Respective*: *ivi*, p. 89; *Il problema...*, p. 768s.; *L’avventura...*, pp. 144, 187.

⁸ Fabro indica Campanella (cfr. *L’avventura...*, p. 82) e Fenelon (cfr. *Il problema...*, p. 516) e fa menzione dello zelo di S. Alfonso Maria dei Liguori contro l’ateismo razionalistico del suo tempo.

da parte cattolica tempestivamente mancò, e anche quando l'ateismo era diventato un'alluvione, fu la focalizzazione della sua matrice, che è il presupposto soggettivistico dell'immanenza moderna¹. Purtroppo non mancarono, invece, i preti atei²; oggi questa ambigua presenza ha l'aggravante di colpevoli complicità³, di passive tolleranze⁴, di crisi lasciate marcire⁵.

Fabro non è affatto tra quelli che addossano al Concilio Ecumenico Vaticano II la responsabilità del ribaltamento della teologia in antropologia⁶; egli sa chi "incolpare": nel suo mirino

¹ Fabro nota che mentre un Racine capisce la derivazione spinoziana del razionalismo ateistico, gli ecclesiastici si fISSANO sulle conseguenze pratiche dell'ateismo. Lamourette capisce che sono in gioco i fondamenti, ma non approfondisce. Bergier capisce che al fondo dell'ateismo c'è il materialismo, ma anche lui non approfondisce. Analoga diagnosi è quella del sacerdote siciliano Spedalieri e del domenicano veneto Moniglia. Un altro domenicano veneto, Valsecchi, si distingue per un'analisi più acuta, con una attenzione speciale per lo spinozismo ma non arrivò alla fonte, il "cogito". Il domenicano friulano Concina pose l'ateismo in connessione con l'oscuramento del senso morale, ma non scavò per trovarvi le radici della opzione di fondo. Nessuno riesce a cogliere il significato della decadenza metafisica all'interno della scolastica (cfr. *Il problema...*, pp. 230-231, 380-383, 512-519). L'episcopato francese prese posizione, ma la sua diagnosi si limitava a connettere l'ateismo con l'immoralismo, il sovversivismo e il materialismo (*ivi*, pp. 484-492). I teologi protestanti furono ancora più stupidi (*ivi*, p. 669), decorando Hegel del titolo di Defensor Christianismi. Misconoscendo l'ateismo, il discorso teologico, anche quello sano, manca-secondo Fabro-di "situazione".

² Per il caso Tyndal, *ivi*, p. 102. Impigliati nella logica del sensismo materialistico furono i preti Gassendi e Condillac. Istruttivo il caso strombazzato del prete criptoateo Meslier (*ivi*, pp. 465-476). La crisi modernista svelò l'ateismo di vari preti. L'esistenza di preti atei è ancora attuale. Secondo Fabro la svolta antropologica della nuova teologia in antropologia, come vuole Feuerbach, l'accettazione del trascendentale moderno all'interno della teologia cattolica ha portato gli eredi del formalismo suareziano alla spiaggia dell'esistenzialismo attualistico, che non è punto teista, com'è logico.

³ Ecclesiastiche, naturalmente. Fabro accusa espressamente di viltà e applica alla situazione odierna brucianti giudizi di S. Caterina da Siena. Egli ritiene che la situazione della Chiesa in alcune regioni sia tragica (cfr. *L'avventura...*, p. 20) e che l'episcopato odierno abbia gravissime responsabilità (*ivi*, pp. 19, 128).

⁴ Si è tollerato, per esempio, l'aggressione deliberata alla cosiddetta "teologia romana" (*ivi*, p. 31) e il risultato è stato il travolgimento delle Università Pontificie a Roma, specialmente della Gregoriana e della Lateranense (*ivi*, p. 32). "È in atto nella teologia cattolica il massimo tentativo di rigetto della trascendenza e del soprannaturale" (*ivi*, p. 34), e questo-dice Fabro-sotto gli occhi della Curia Romana.

⁵ Si pensi alla drammatica crisi dei seminari (*ivi*, p. 125), che continua, e alla generale crisi dell'autorità (*ivi*, p. 127), lamentata esplicitamente dal successore di Paolo VI, Giovanni Paolo I.

⁶ *Ivi*, pp. 42-44. La deformazione del Vaticano II è piuttosto della scuola rahneriana (*ivi*, p. 40).

c'è la tradizione gesuitica della metafisica depotenziata, ossia il suarezismo che continua nel maréchalismo kantianeggiante¹; c'è l'habitus trascendentalistico che si traduce nell'etica della situazione e nel travestimento psicoanalitico²; c'è l'accreditamente cattolico (!) della "teologia" di Feuerbach³.

Il ribaltamento in antropologia ha portato la teologia sulle posizioni geneticamente ben note della secolarizzazione e della "morte di Dio"⁴, così come i teologi del ribaltamento sono pervenuti nella prassi sulle posizioni del progressismo ideologico e politico. Essi agitavano furbescamente, da principio, la bandiera dell'aggiornamento, sotto la quale nascondevano l'operazione di subordinare la teologia classica ai principi filosofici moderni; poi quella della *reinterpretazione*, sotto la quale hanno nascosto

¹ *La svolta...*, p. 239. Anche la teologia protestante, naturalmente, si è capovolta kantianeggiando con Barth e Bultmann (cfr. *L'avventura...* p. 34)

² All'accreditamento di queste pseudoteologie-veri capovolgimenti dell'ascesi cristiana (*L'avventura...*, p. 18) "passate sulla Chiesa postconciliare come un turbine di fuoco facendo il deserto dello Spirito" (*ivi*, p. 14)-, ha contribuito, direttamente e indirettamente, anche Rahner; il suo trascendentalismo ha fatto da base a certi "teologi" dell'etica della situazione (uno è stato esonerato dall'insegnamento a Firenze) e a certi teologi ricettori della psicoanalisi (uno di questi, apertamente rahneriano, è accreditato dall'Università Gregoriana). Questo servizio reso alla psicoanalisi ha significato la proclamazione dell'innocenza degli istinti (*ivi*, p. 13), specie sessuali (*ivi*, p. 14), che ha avuto da noi il suo campione nel prete ateo Valsecchi (*ivi*, pp. 209, 211-212).

³ Secondo Baget-Bozzo i concetti antropologici di Feuerbach sono nuovi, "originari" (ossia non legati all'immanentismo), tali da poter essere assunti in teologia trinitaria con profitto, perché le verità di Feuerbach sono contenute nella sintesi cattolica solo allo stato potenziale: sarebbe il caso del concetto della dimensione "comunitaria" dell'uomo (cfr. *L'avventura...*, pp. 129-170). In realtà - osservò Fabro - si tratta della riduzione hageliana dell'uomo a genere, e, in ogni caso, di un tentativo che non salverebbe il mistero. Baget-Bozzo, tuttavia, è tutt'altro che un rahneriano (*ivi*, p. 152), essendo ostile anche agli epigoni rahneriani italiani. Il suo cedimento a Feuerbach annunciava una svolta antropologica a servizio della sinistra politica, palese dal '75 in poi. Il card. Siri esonerò Baget-Bozzo da ogni incarico, ma già nel '73 - ossia al tempo della polemica di Baget con Fabro-precisò, su "Renovatio", che non è possibile salvare un ruolo per il Vangelo all'interno della visione immanentista e rettificò il vero concetto di teologia contro le ambizioni della teologia politica: aveva previsto l'esito del suo teologo. Il collegamento con Feuerbach non riguarda solo Baget-Bozzo (cfr. *L'avventura...*, pp. 129, 148, 152), ma la svolta teologica di cui si occupa Fabro sembra collegarsi piuttosto con la destra hegeliana (*ivi*, p. 105), salvo finali confluenze per forza di logica.

⁴ *Ivi*, pp. 55-57. Con questo non si vuol dire che i suoi fautori vogliano deliberatamente l'ateismo (p. 64), ma certo essi hanno delle responsabilità, se non altro sul piano dell'ambiguità culturale che risulta dalla loro operazione (p. 44 ss.).

l'operazione di declinare la rivelazione secondo le richieste dell'uomo secolarizzato d'oggi; poi ancora quella della *mediazione*, sotto la quale hanno nascosto l'operazione di ridurre i dati rivelati nell'orizzonte della finitezza (ecco l'orizzontalismo) dell'antropologia heideggeriana - rahneriana¹... Fabro ha messo fine alla mascheratura. Questa nuova teologia - ha proclamato - è semplicemente la messa in atto della soggettività umana², è puro trascendentalismo³ e il suo procedere non ha niente a che fare con quello della teologia dei Padri⁴. L'Associazione Teologica Italiana - associazione privata, senz'alcun rilievo ecclesiale - si era messa sulla strada della svolta antropologica già nel 1966 (e l'Autorità Ecclesiastica stava a guardare). Il ribaltamento era già evidente nel congresso del 1970 (e l'Autorità taceva). Fabro uscì allo scoperto contro il suo presidente Sartori, apertamente künghiano⁵, e contro il segretario dell'ATI, Marranzini, rahneriano⁶. Inoltre denunciò il

¹ Cfr. *La svolta...*, p. 23; *L'avventura...*, p. 121, p. 106. "L'antropologia trascendentale è l'immissione totale dell'uomo nella realtà *physica* secondo l'uno o l'altro orizzonte della filosofia contemporanea (l'esistenza, l'economia, l'analisi del linguaggio...) in senso orizzontale. Ogni preteso questionare metafisico è sempre a partire dalla temporalità dell'uomo, è un questionare orizzontale sull'uomo (storia)": *La svolta...*, p. 152.

² *La svolta...*, p. 58. L'uomo trae la significanza dei plessi rivelati dalla propria soggettività, dallo sviluppo continuo della civiltà e dai risultati della realtà culturale dell'umanità storica: *L'avventura...*, p. 118.

³ *L'avventura...*, p. 31. Fabro ricorda: il trascendentale fa capo alla appercezione trascendentale (Io penso) per la scienza, all'imperativo categorico (dovere) per la morale (*La svolta...*, p. 90). Fabro vede nel trascendentalismo un pericolo più grave del comunismo (*L'avventura...*, p. 19).

⁴ L'appannaggio di "teologia negativa" è un'operazione di contrabbando: il Dionigi dei "Nomi divini" appartiene ad un altro mondo. La nuova teologia è negativa perché la coscienza partendo dal nulla dell'ente avanza sprofondandosi nell'identità tra essere e nulla (in quanto - avverte Heidegger - l'essere dell'ente è essenzialmente finito): *L'avventura...*, p. 75.

Il risultato è la riduzione del *Regnum Dei* al *Regnum hominis*, ossia la fine dell'apostolato (*L'avventura...*, p. 125), contro la quale è insorto Giovanni Paolo I, che ne ha smentito l'ultima equivalenza (ubi Lenin ibi Jerusalem).

⁵ *Ivi*, pp. 23-24. Secondo Sartori, Küng è per i teologi un modello di spirito scientifico e di ecumenismo. L'insegnamento di Küng è stato dichiarato, ufficialmente, alieno dalla dottrina cattolica con un Monitum della Santa Sede del 1975.

⁶ Secondo Marranzini l'antropologia include tutta la teologia. Vuol far teologia sulla linea dell'analitica esistenziale e fenomenologica di Heidegger. Sostiene che lo storicismo è un guadagno da cui non si può prescindere. La sua proclamata esigenza di una

gramsciano G. Ruggeri¹, il marcusiano A. Milano², il gadameriano C. Benincasa³, il relativista voltgabbana D. Bonifazi⁴, lo storicista F. Molinario⁵, il soggettivista trascendentalista I. Mancini⁶, con grandissimo imbarazzo, fastidio e nausea di vari vescovi che avevano coperto i sopra nominati teologi.

Fabro attaccò anche i moralisti della svolta⁷ e specialmente colui che figurava come il più “prestigioso” tra di essi, (risparmiando i giovani ripetitori di bassa forza), Enrico Chiavacci⁸. E siccome un sociologo (teologizzante sotto l’influenza rahneriana) aveva raggiunto un posto chiave in un organismo della Santa Sede, Fabro attaccò anche lui⁹.

Ma l’obbiettivo principale di Fabro è la Compagnia di Gesù¹⁰ e, in particolar modo, i gesuiti rahneriani¹¹.

variazione del metodo teologico è stata autorevolmente smentita, ma la sua influenza è stata notevole specie fra i nuovi teologi dell’Italia Meridionale. Egli ha osato difendere Rahner anche dopo che costui, dall’Aula Magna della Gregoriana, aveva dato via libera alla liberalizzazione dell’aborto.

¹ *L’avventura...*, p. 110. Ruggeri collega Rahner a Gramsci. Il Ruggeri è stato esonerato dall’Università Urbaniana.

² *Ivi*, p. 111. Milano collega la svolta antropologica a Marcuse.

³ *Ivi*. Benincasa collega la svolta antropologica al relativismo assoluto di Gadamer.

⁴ *Ivi*, p. 115. Per Bonifazi “*veritas theologica est filia temporis*”, frase di chiara derivazione bruniana.

⁵ Storicismo di derivazione chiaramente rahneriana.

⁶ Italo Mancini è notoriamente coperto dal vertice della Conferenza Episcopale Italiana.

⁷ L’unico peccato, per essi, è la mancanza d’amore (*L’avventura...* p. 195): completa relativizzazione dell’etica della situazione accogliendo il principio trascendentale moderno, la nuova teologia morale rifiuta il concetto di natura umana come un contenuto già dato, legato cioè a una concezione metafisica... L’essere si risolve nell’attività di coscienza e la natura umana è di non avere natura. *Ivi*, pp. 199-200.

⁸ *Ivi*, pp. 20-211. Il Chiavacci, chiaramente filomarxista, è stato esonerato dall’insegnamento.

⁹ *Ivi*, p. 95: è Grumelli, che ora ha abbandonato l’ufficio di sottosegretario nel Dicastero per i non credenti.

¹⁰ I gesuiti, perduto il vero tomismo per seguire il suarezismo (*ivi*, p. 114), sono i principali responsabili-tramite la scuola maréchaliana, i Rousselot, i Coreth, i Lotz e i K. Rahner- del ribaltamento della metafisica nell’esistenzialismo fenomenologico heideggeriano (*ivi*, p. 49).

¹¹ *La svolta...*, pp. 29-30. La degenerazione cui è pervenuta la teologia politica è di ascendenza rahneriana (*ivi*, p. 193) ed è al magistero di Rahner che Fabro fa ascendere il modernismo della Pontificia Università Gregoriana.

4. *Il principe della svolta antropologica*

Il gesuita Karl Rahner, “vip” della nuova teologia, ispiratore di varie collane, opere enciclopediche e dizionari teologici, direttore di “Concilium”, nel quale aveva cooptato Ratzinger, è indicato da Cornelio Fabro come l’artefice principale dello sconquasso d’idee che travaglia la Chiesa contemporanea¹.

Il suo collegamento col pensiero classico è del tutto fittizio², mentre è evidente la sua connessione genetica col pensiero immanentistico moderno³.

¹ *L'avventura...*, p. 20; *La svolta...*, p. 202. Avviato alla filosofia, fallì la sua prova di tesi di laurea davanti a M Honecker, che, la respinse a causa della insostenibilità dell’interpretazione (idealistica) di S. Tommaso che essa esibiva. Fu pertanto dirottato verso gli studi teologici, ma egli si è sempre definito un *teologo dilettante* (*ivi*, p. 9), confessando - fra l’altro-d’aver scritto sulla transustanziazione pur ignorando la storia del concetto di sostanza e la sua problematica, come anche sulla Trinità ignaro della dottrina tomistica delle relazioni (*ivi*, p. 200). Si è anche costantemente schermato come filosofo, pur sostenendo che la filosofia è un presupposto trascendentale all’interno della teologia (*ivi*, p. 202). Egli è stato presentato dall’allora decano della Facoltà Teologica alla Pontificia Università Gregoriana, Juan Alfaro, come il massimo ispiratore del Concilio Ecumenico Vaticano II. Alfaro è stato accusato d’eresia dal cardinale Siri.

² Usa, infatti, una formula neoplatonica assunta dal grande Autore dei “Nomi Divini”, ma a sproposito, in un senso del tutto moderno, fenomenologico, trascendentale, a priori (*ivi*, pp. 144, 146, 148, 151, 153, 234). Quanto al tomismo, Rahner lo stravolge secondo principi autenticamente idealistici (*ivi*, p. 9), come: 1) l’identità tra atto di pensiero, realtà pensata e atto di *esse*; 2) unità di sensibilità e intelletto; 3) unità-identità di oggetto e soggetto (*ivi*). Rahner è così catturato dalla filosofia moderna da non aver sentito neppure il bisogno di approfondire il confronto - com’egli stesso riconosce-tra la filosofia moderna (da Kant ad Heidegger) e quella di S. Tommaso (*ivi*, p. 24). Anzi, egli omette perfino di precisare ciò che distingue il pensiero moderno da quello classico (*ivi*, p. t5).

³ Omettendo qui il suo collegamento con il cartesianismo di sinistra di Bayle (*L'avventura...*, p. 197) e di Spinoza (*La svolta...*, p. 186), è soprattutto interessante il suo rapporto col kantismo. Rahner attinge dall’Analitica di Kant tesi capitali (*ivi*, pp. 9-10): la sensibilità è intesa, infatti, come la facoltà della ricettività che soggiace unicamente alle forme a priori; l’intelletto è concepito come la facoltà che rende possibile l’oggettività del dato sensibile, come pura spontaneità; la ragione è costitutiva dell’oggetto (*ivi*, pp. 240-241). La coscienza - secondo Rahner - ha una funzione unitaria globale-chiamata “prenozione”-come ce l’aveva in Kant l’Io Penso; anche l’essere-nella presentazione che ne fa Rahner-è in tutto simile all’oscuro indeterminato vuoto tipico della concezione idealista-kantiana dell’essere. La conoscenza- da notare - è solo della sintesi del giudizio, dice Rahner, e questa sintesi è solo formale... ecc. (*ivi*, pp. 34, 53-55, 60-61). Naturalmente alcune posizioni rahneriane sono più marcatamente empiristico-positivistiche (*ivi*, pp. 11-21). Il neokantismo di Rahner vorrebbe superare Kant ma resta al suo interno (*ivi*, p. 151).

La sua dipendenza più immediata, poi, è verso Hegel¹ ed Heidegger².

a) Rahner è un immanentista. Tesi centrale, postulato incontrovertibile della concezione rahneriana è l'identificazione dell'essere con il conoscere e l'essere conosciuto³: "l'essere nel suo in sé è essere conosciuto"⁴: "essere e conoscere è la stessa cosa"⁵. Dalla sintesi puramente formale del giudizio, del resto, è

¹ Küng è esplicito nel definire il suo maestro e protettore K. Rahner come hegeliano. Identico il giudizio del card. Siri. Per Fabro la dottrina rahneriana dell'attuarsi dell'anima nella conoscenza sensibile deriva dal concetto hegeliano di autocoscienza (*ivi*, p. 169); hegeliano, inoltre, è l'asserto assiomatico di Rahner che l'uomo è reale solo in una umanità (*ivi*, p. 191); anche il concetto della temporalità dello spirito sarebbe nettamente hegeliano (*ivi*, pp. 213, 216).

² "Il pilastro del rahnerismo va posto nell'antropologia trascendentale di *Essere e tempo* di Heidegger, dove l'autore ha convogliato gli sparsi resti della dissoluzione dello gnoseologismo e immanentismo moderno": *La svolta...*, p. 239. Trascuriamo altri riferimenti all'intuizionismo emozionale di Scheler (*ivi*, pp. 9, 81), all'hegeliano pseudotomista G. Siewert (*ivi*, p. 45), a Rosmini (*ivi*, p. 149) e anche a ciò che ci sembra un esplicito riconoscimento rahneriano del primato dell'inconscio (*ivi*, p. 169) Fabro nota che Rahner non cita mai espressamente né Kant, né Hegel, né il suo "unico maestro" Heidegger (*ivi*, p. 25), mentre dichiara esplicitamente la dipendenza della sua interpretazione "tomista" da Roussetot e da Maréchal (*ivi*, p. 14), la cui base gnoseologica è notoriamente idealistica (*ivi*, p. 97). Per piegare la teologia all'antropologia trascendentale di Heidegger, Rahner caratterizza la metafisica tomista come metafisica della conoscenza secondo la linea maréchaliana (*ivi*, p. 5). E difatti è d'accordo con Maréchal che Rahner vede all'interno dell'implicazione-identità di teoria del conoscere e di metafisica l'attuarsi costitutivo di una conoscenza di Dio (sulla linea dell'argomento ontologico?): il "Vorgriff" - ossia la "prenozione" - implica la conoscenza di Dio e così gli atei sono cristiani anonimi (*ivi*, p. 212)! Lo sviluppo rahneriano della linea maréchaliana non è interamente condiviso da questa scuola, ma la linea appare omogenea. Coreth critica Rahner (*ivi*, p. 240) ma lui stesso è un trascendentalista (nella linea dell'immanenza), come riconoscono i suoi ammiratori Mondin e Todisco (dalle ospitali pagine dell'*Osservatore Romano*, 12 ottobre 78). La deviazione rahneriana, comunque, non incomincia per l'influsso belga, ma piuttosto per il perdurante influsso spagnolo del suarezismo ossia del formalismo scolastico decadente dei gesuiti. L'indizio, eccolo: Rahner usa promiscuamente ens ed esse... Dio così diventa un "concetto-limite" non è più la pienezza delle perfezioni (*ivi*, pp. 226-227). Forse bisogna risalire al nominalismo medievale per completare l'albero genealogico (*ivi*, p. 102).....

³ *Ivi*, pp. 47, 97

⁴ *Ivi*, p. 47. Già in questa formula tipicamente immanentista c'è l'uguaglianza tra l'uomo e Dio.

⁵ *Ivi*, p. 49: L'idealismo non dice niente di più. Vedi anche *ivi*, p. 102.

impossibile fondare l'in sé, così per Rahner come per Kant¹. Per Rahner la conoscibilità d'un ente si svolge a partire da lui stesso², l'ente conosce qualcosa nella misura in cui esso è questo qualcosa³, il conoscere fonda e costituisce l'essere⁴.

b) *Rahner è tendenzialmente materialista*. L'affermazione rahneriana fondamentale (che essere e conoscere sono un'unità originaria) ha un presupposto: l'apriori della sensibilità⁵. Dice Rahner: "l'essere è quello concreto delle cose mondane, che è dato dalla sensibilità, è la sensibilità in atto, la stessa coscienza sensibile in atto"⁶. L'inclinazione materialistica risulta così evidente e Fabro insiste nel sottolineare che il "sentire" di Rahner è materialisticamente interpretato⁷. Fabro riconosce espressamente che l'accusa di materialismo gnoseologico è tutt'altro che ingiustificata nei confronti di Rahner⁸.

c) *Rahner risolve tutto nel soggetto*. Nell'analitica delle intuizioni o funzioni soggettive della sensibilità è inclusa e risolta da Rahner l'intera metafisica⁹. L'essere - sia che si chiami "trasparenza"¹⁰ o "questionabilità"¹¹ o "essente"¹² - è sempre tutto risolto nell'atto di conoscere¹³. L'origine dell'essere è puramente "trascendentale": è l'atto del soggetto che opera la sintesi tipica del giudizio (copula) relativa al mondo della sensi-

¹ *Ivi*, pp. 53-55: è la posizione tipica dell'immanenza.

² *Ivi*, p. 113.

³ *Ivi*, p. 126.

⁴ *Ivi*, p. 220.

⁵ *La svolta...*, p. 138.

⁶ *Ivi*, p. 45. a L'essere visibile è la coscienza": p. 160.

⁷ *Ivi*, p. 136.

⁸ *Ivi*, p. 127.

⁹ *Ivi*, pp. 32, 34, 51.

¹⁰ "L'essere è la trasparenza a partire da se stesso", dice Rahner; il conoscere è il trascendentale fundans (*ivi*, p. 141).

¹¹ Equivale ad "apertura", "puro stare a vedere": divenire, conoscibilità, conoscere ed essere conosciuto insieme, "essere in con sé", "trasparenza" (*ivi*, pp. 139, 216).

¹² Equivale ad "essere con sé" ed esprime l'attuarsi del conoscere (*ivi*, p. 63).

¹³ L'essere perde la sua connotazione realistica e si risolve in impulso, volontà e "amore" soggettivo (*ivi*, p. 141: da notare il richiamo a M. Scheler).

bilità (“essere nel mondo”): questo apriori “trascendentale” non trascende il mondo finito, il puro possibile che Fabro chiama col suo vero nome: il nulla¹.

d) *Rahner sostiene una tesi empia*. Poiché il trascendente assoluto della metafisica dell’essere è subordinato al trascendentale dell’apriori soggettivo di conoscenza, il soggetto anticipa e determina l’oggetto con il quale si attua². Davanti all’infinito (negativo) del mondo e della storia, l’uomo anticipa tutto, è tutto³. L’identità assoluta di conoscere ed essere conosciuto divinizza l’uomo⁵, il pensiero dell’uomo realizza l’essere del tutto, come in Hegel⁶. Solo a prezzo d’una grave incoerenza logica, nota Fabro, Rahner può rifiutare l’esito ateo e nichilistico di Heidegger, suo “unico maestro”⁷, e a prezzo d’una soluzione fideistica⁸.

e) *Rahner opera una riduzione avvilita*. Infatti non solo stravolge il tomismo⁹, ma impoverisce il concetto dello spirito,

¹ *Ivi*, pp. 157-159.

² *Ivi*, pp. 5-6, 87, 140, 95.

³ *Ivi*, pp. 146-147.

⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵ Fabro trova in Rahner una patente professione di panenteismo formale (*ivi*, p. 45). L’anticipazione afferrante della coscienza sull’esse (*ivi*, p. 87) ha effettivamente qualcosa di empio: l’apriori della conoscenza-dice Rahner-contiene il disvelamento degli oggetti possibili (*ivi*, p. 126); la facoltà del conoscere-insiste-determina a priori ciò che per essa l’oggetto può essere (*ivi*, p. 144); nel mondo “superformato” dal trascendentale l’uomo vede se stesso (*ivi*, p. 153)... una volta questo si diceva solo di Dio (*ivi*, p. 140).

⁶ *Ivi*, p. 45. Il compito costitutivo del conoscere è diretto alla progressiva presa di coscienza che il soggetto fa di se stesso (p. 163), partendo dal nulla, ossia da se stesso (pp. 19-21).

⁷ *Ivi*, pp. 96, 157. Fabro vieterebbe a Rahner anche la fede teologica, poiché manca il fondamento della certezza che Dio ha parlato e parla nella storia, l’IO essendo soltanto nel qui e ora (p. 155). Manca, oltre al fondamento della esistenza di Dio, anche quello della sua conoscibilità (*ivi*, p.170).

⁸ *Ivi*, p. 53. Vi sarebbe, alla radice del conoscere, un oscuro amore a Dio (p. 82) che sembra suggerito da Max Scheler (p. 81). L’enciclica “Pascendi” si era già occupata di questa pseudo-soluzione.

⁹ “*La svolta antropologica di Kart Rahner*” è uno studio che dimostra, con analitica precisione, questo stravolgimento. Noi non ce ne occupiamo, dal momento che la prospettiva autenticamente tomista del Fabro viene positivamente illustrata in un’altra relazione, quella del Prof. A. Dalledonne.

privato dello sguardo immediato sul primo fondamento¹, della complessa articolazione delle sue facoltà e dei suoi atti², nonché della trascendenza dell'intelletto sul senso³. E poiché Rahner identifica essere e conoscere, non gli è possibile neppure distinguere intelletto e volontà⁴. Così la libertà è il principio stesso della trascendentalità⁵, autodeterminazione pura, autocoscienza della soggettività formale vuota del Vorgriff⁶, autoporsi⁷, possesso della propria potenza creativa su di sé⁸: siamo così all'atto libero assoluto⁹, tipico del pensiero immanentistico moderno¹⁰, che ribalta in nichilismo, come lucidamente ha riconosciuto Heidegger: "l'atto in cui coincide libertà e verità è un afferramento e un trattenere fiero come una rapina: da qui lo spirito aggressivo ed inquieto dell'era atomica"¹¹.

¹ *Ivi*, p. 57.

² Il conoscere umano si svolge in un intreccio di mediazioni, sia quanto alle facoltà (sensibilità, intelletto, volontà) sia quanto agli oggetti (materiali, atti, stati di coscienza, realtà superiori...) che è del tutto eliminato dall'analitica rahneriana (*ivi*, 107-108). È eliminato anche il problema dell'essere (*ivi*, p. 66).

³ È una tesi centrale di Rahner l'appartenenza costitutiva scambievole di senso e intelletto (*ivi*, p. 83). Rahner confonde in un unico processo i due processi dell'astrazione dell'universale oggettivo, del riferimento oggettivante dell'universale stesso ai fantasmi, e quello profondo della riflessione o ritorno dell'anima sull'oggetto proprio e sull'atto d'intendere (*ivi*, p. 9).

⁴ *Ivi*, pp. 182-183, p. 212. Si ripete qui la riduzione del cogito al velle. Lo spirito parte da sé e torna a sé; aspirando a sé fa scaturire la sensibilità (cui si riduce il conoscere) e in questo suo alienarsi, in questo farsi spettacolo, diventa libero (*ivi*, p. 193). Già "l'unico maestro" di Rahner, Heidegger, aveva compiuto la riduzione di verità a volontà (p. 198): da qui deriva quella preapprensione o prenozione o precomprensione o concetto anticipante (Vorgriff) che è l'espressione dinamica del trascendentale rahneriano (*ivi*) e l'impossibilità di distinguere il conoscere dal volere e dall'agire (pp. 62, 143). Fabro nota che proprio il nuovo principio "ens-intellectus-voluntas convertuntur" eleva l'antropologia trascendentale a "scientia scientiarum" assoluta (*ivi*, p. 190).

⁵ *Ivi*, p. 187.

⁶ *Ivi*, p. 191.

⁷ *Ivi*, p. 188. Un raccordo con l'autocitisi gentiliana?

⁸ *Ivi*, p. 189.

⁹ *Ivi*, p. 89: un assoluto poggiato sulla pura possibilità, si ricordi, ossia sul nulla.

¹⁰ *Ivi*, pp. 28, 64.

¹¹ *L'avventura...*, p. 185. Il passo richiama alla mente, per contrasto, l'inno paolino: *non rapinam arbitratu est se esse Deum...*

f) *Rahner conduce il pensiero cattolico a lui prono verso un disastro.*

1) Se l'uomo è soltanto un essere *nel* mondo, il caso, comunque sia camuffato, predomina¹.

2) Una volta risolto l'assoluto della metafisica nella fenomenologia soggettivistica, non c'è più fondamento della pietas, l'animo si indurisce nell'orgoglio del transeunte, la volontà si corrompe nella suggestione degli istinti².

3) Se l'essere è disvelato nel fenomeno trascendentale, la verità cede alla prassi e siamo in pieno storicismo³.

4) Se lo spirito è prigioniero della immediatezza sensibile (comunque camuffata), l'orizzonte mondano risulta invalicabile e avvilito⁴.

5) Se "intellectus et voluntas convertuntur" è legittimato un pluralismo distruttivo e un ecumenismo buffonesco⁵.

6) "Esser nel mondo" significa favorire la secolarizzazione, la "demoralizzazione" e la democratizzazione della Chiesa⁶; significa immergere lo spirito nel mondo⁷ e consegnare la Chiesa all'abbraccio con la filosofia ateistica del

¹ Questo destino è necessario in tutte le filosofie dell'immanenza (cfr. *Il problema...*, p. 1095). Sul piano morale, cadendo la coscienza della propria grandezza in gerarchia, dilaga il rifiuto della responsabilità di essere. Per quest'ultima idea, vedi *L'avventura...*, p. 249.

² Ne dovrebbe seguire la rivolta, come contestazione permanente, o il suicidio: *L'avventura...*, p. 309.

³ La storicità-ossia il dinamismo orizzontale della realtà sociale-realizza totalmente l'essenza umana (*La svolta...*, p. 192). La radice di questo storicismo rahneriano è il fenomeno trascendentale (*ivi*, p. 165), come già in Bultmann, il dissolvitore della teologia protestante che tanta udienza ha ottenuto anche in campo cattolico (*ivi*, p. 17).

⁴ *Ivi*, pp. 46-47. *L'avventura...*, p. 314.

⁵ Per lo sfrontato attacco di Rahner al supremo magistero ecclesiastico cfr. *La svolta...*, p. 203. La "storicità" delle verità dogmatiche deriva dalla soggezione dell'essere all'attività della coscienza (*ivi*, p. 213). La linea "ecumenica" di Rahner è autenticamente espressa in questi termini: "Nessuno in una determinata confessione prenderà seriamente la professione di fede dei propri padri, se egli vuol essere un vero teologo della sua chiesa e non un uomo che porta soltanto il capriccio della sua propria opinione sul mercato dello spirito" (*ivi*, p. 198). Fabro accusò il card. Doepfner di complicità con il Rahner (*ivi*, pp. 97, 204).

⁶ Cfr. *L'avventura...*, p. 21.

⁷ *Ivi*, p. 103.

mondo moderno¹; significa, alla fine, una morale terrenistica².

È dunque evidente che Fabro non salva niente del plesso dei principi rahneriani³.

5. Alcune perplessità sull'opposizione di Fabro alla teologia dell'immanenza

L'opposizione di Fabro ora succintamente descritta è altamente meritoria non solo per il cattolicesimo ma anche per la cultura. Infatti non può essere un guadagno per l'umanità né che il cattolicesimo perda la propria identità, né che la cultura perda il rispetto per la coerenza logica del proprio procedere. Fabro chiede solo questo: che ognuno sia se stesso e si presenti lealmente. All'interno dell'immanenza Dio è un intruso. Non basta farsi chiamare teologi per giustificare la presenza. Introdurre Dio con un'operazione di contrabbando intellettuale non è religioso né intelligente. Pertanto la durezza di Fabro è da lodare.

Tuttavia, nella sua battaglia Fabro ha suscitato qualche perplessità.

A) Egli, infatti, ha poggiato la sua controffensiva sulla solida base della metafisica tomista, da lui genialmente risco-

¹ *Ivi*, p. 198.

² Il terrenismo edonistico di Rahner fu provato dalla sua opposizione all'*Humanae vitae* (in questa occasione Rahner ingiunse al Papa di ritrattare il suo errore!), a fianco di Küng (*La svolta...*, p. 203).

³ In teologia Fabro è tradizionalista alla maniera di Vincenzo di Lerines che ha determinato perfettamente la necessità ed insieme i limiti del progresso dogmatico (*L'avventura...*, pp. 12, 39).

In filosofia Fabro non rifiuta il dialogo con le contemporanee filosofie dell'immanenza ma esige che esso riguardi il nodo essenziale: la rivendicazione della libertà (*La svolta...*, p. 205). Egli è convinto che l'esigenza più profonda e autentica del pensiero moderno può trovare soddisfazione solo in una prospettiva trascendentistica e cattolica. Ecco le sue parole:

“Se vogliamo approfondire il concetto d'immanenza proprio secondo il pensiero moderno, come appartenenza essenziale al soggetto dell'atto e di ciò che l'atto produce, questo si attua, si realizza solo in una posizione teistica e, in un certo senso, soltanto in una posizione cristiana mediante l'incorporazione in Cristo” (*L'avventura...*, p. 246). Ritorneremo su questa apertura di Fabro alla fine del paragrafo seguente.

perta e approfondita in rapporto al pensiero antico e al pensiero moderno. In questa sua complessa consapevolezza egli ha ben chiara l'analogia che sussiste tra l'immanenza antica e quella moderna, ma si è preoccupato di sottolineare il carattere rivoluzionario del pensiero moderno. Così egli sa che la virulenza della gnosi antica trapassa nel pensiero moderno, ma si è preoccupato più dell'esito che dell'ascendenza di questo.

L'occasione presente non era adatta per trattenersi su questa accentuazione, ma noi siamo convinti che essa finisca per attenuare la potenza d'urto dell'ariete di Fabro. Noi abbiamo schedato tutti i suoi riferimenti alla gnosi antica e moderna e siamo persuasi che la focalizzazione che ci ripromettiamo degli aspetti permanenti dello gnosticismo valorizzerà ed amplierà l'utilizzazione filosofica e teologica del pensiero polemico di Fabro. Fabro ha scritto che "nella presentazione di un pensiero e nel confronto di varie concezioni speculative, quello che conta e può orientare è la *reductio ad principia*". Noi siamo d'accordo con lui, purché questo non conduca ad una specializzazione storiografica e settoriale che finisca in estraniamento dalla complessa rete dei rapporti culturali. Questo pericolo sussiste. Per sparare con precisione Fabro usa una lente che seleziona l'obiettivo e imprigiona troppo lo sguardo del lettore, cosicché il nemico può, con qualche successo, sfuggire alla mira perfino usando mimetizzazioni che avresti detto desuete.

B) Spesso, molto spesso, Fabro ha l'aria di opporre all'esito esistenzialistico del trascendentalismo moderno un'alternativa liberante che si chiama Kierkegaard. Il suo intendimento è solo quello di provocare l'emulazione con un esempio di vita vissuta nella riacquisizione (per nulla anacronistica) del vero fondamento dell'esistenza e della libertà; ma il Fabro lo persegue con un fervore tale da guadagnarsi l'etichetta di kierkegaardiano. Egli se ne è difeso, ma tanto poco efficacemente, che noi stessi abbiamo dovuto, in vari ambienti, ridimensionare l'intenzionale portata dei suoi frequenti richiami al pensiero del famoso danese che si liberò, sì, abbastanza, dall'opprimente ipoteca

di Hegel ma non completamente da quella di Lutero. Fabro è apparso troppo affezionato al suo oscillante personaggio e questo, pur non impedendo al nostro Autore di tenere indispensabili distanze, è riuscito a qualificare indebitamente la sua strategia.

Questo tema non era direttamente pertinente a quello da noi prescelto; ma certo ha un rapporto con esso. La “svolta”, infatti, coincide con la perdita del vero significato dell’essere. Ma con quale vantaggio si può offrirle, in alternativa positiva, Kierkegaard?

Noi abbiamo già schedato di Fabro ciò che giova all’assunto di una equilibrata utilizzazione di Kierkegaard in un discorso che sia di base tomista e di inquadratura cattolica e riteniamo di rendere un servizio - sia pur modestissimo - al pensatore friulano e alla causa per la quale egli si batte, nel preparare, per una rivista non troppo specialistica, la “messa a punto” che ci sembra desiderata.

C) Infine è evidente che Fabro conduce questa battaglia di opposizione da *solitario*, il che diminuisce certamente il risultato da conseguire.

Non diciamo che egli non abbia seguaci. Tutt’altro! Sebbene non numerosi, essi rilanciano l’opposizione filosofica di Fabro su cerchi di opinione sempre più vasti. Ma quel che manca a Fabro è il collegamento con altri pensatori cattolici che, pur avendo un diverso taglio mentale, sono del suo stesso sentimento e che potrebbero offrirgli sostanziali punti di raccordo, sì da permettere di colpire uniti un avversario il quale ha molto bene organizzato i propri quadri culturali.

Non posso lasciar passare la presente occasione senza mettere in luce questa carenza con un esempio che mi è suggerito dalla presenza, preminente in questo Congresso, di Augusto Del Noce. Egli - è noto - non è della stessa parrocchia speculativa di Fabro, cioè: non è un tomista. Anzi, non è neppure uno speculativo, ma uno storico. Come storico, tuttavia, ha concentrato la sua attenzione sull’albero genealogico dell’ideologismo ateistico contemporaneo e per questa via ne ha raggiunto la

matrice. Fabro è partito dal principio dell'immanenza e ne ha visto il necessario sviluppo logico fino al negativismo contemporaneo; Del Noce è partito, invece, da qui e ha raggiunto il postulato¹ iniziale. Questo, per Fabro, è il formalismo che si esprime poi nel cogito; per Del Noce è, piuttosto, la deformazione (o la negazione) della creazione libera e del peccato (ma questa negazione è già implicita nel cogito, riconosce anche Del Noce). A parte la differenza di partire dalla decadenza della scolastica o dal cartesianismo di sinistra, tutti e due ritengono che il pensiero moderno è radicalmente opposto a quello classico e cristiano, tutti e due hanno preso pubblicamente posizione contro i teologi modernisti che sottovalutano questa opposizione.

Ravvicinando l'obbiettivo, inoltre, tutti e due sono concordi nel ritenere che, per l'epoca contemporanea, il punto d'esplosione è il neumanesimo feuerbachiano e che da quel punto in poi la teologia cristiana è completamente deformata per essere assorbita nella secolarizzazione progrediente. Non basta: tutti e due sono espliciti nel riconoscere la debolezza del socialismo nel suo tentativo di voler superare il capitalismo muovendo dalla stessa concezione materialistica dell'uomo come essere sensibile economico¹, tentativo appesantito da un ateismo, tutto sommato, non puro². Non bisogna neppure esagerare la differenza *sottolineatura*, da parte dei due autori, del punto terminale dello sviluppo immanentistico contemporaneo (il marxismo per Del Noce, l'esistenzialismo per Fabro). Fabro riconosce che anche il marxismo è sviluppo coerente del cogito e che non c'è vera opposizione sul piano del fondamento fra l'esistenzialismo e il marxismo³.

¹ Anche Fabro parla di ateismo postulatorio (*Il problema...*, pp. 56, 140).

² Cfr. *Il problema...*, pp. 744, 757.

³ Del Noce parla di residuo messianico-escatologico (nel marxismo), Fabro di ateismo "ambiguo" (cfr. *Il problema...*, pp. 1086, 49). Tuttavia Fabro è perfettamente consapevole dell'impossibilità del dialogo cattolico-marxista (*ivi*, pp. 750 n., 104, 870 n.) e della chiusura marxista al minimo presupposto d'un dialogo (*ivi*, pp. 733-736). Del resto un allentamento della ostilità marxista contro la religione è solo funzionale (*ivi*, p. 747). Nessuna disponibilità, quindi, a concedere credito al berlinguerismo (pratica della strategia gramsciana).

Di più: Fabro riconosce una convergenza del materialismo storico e dell'esistenzialismo ateo nell'accettazione dell'essere in situazione¹.

D'altra parte, Del Noce ha ultimamente parlato di necessaria evoluzione del marxismo in un prassismo geneticamente connesso con lo sbocco idealistico del trascendentalismo moderno. Ed è certamente significativo che Fabro abbia sempre visto il prassismo (verità come azione) quale ateismo puro², come anche la coincidenza dell'empirismo idealistico con la formula marxistica ed esistenzialistica³.

Esiste, quindi, fra questi due autori una intesa sostanziale su varie tesi fondamentali. È un peccato che non vi sia raccordo operativo fra di loro. Forse Del Noce si sarebbe risparmiato quei giudizi ottimistici sull'ontologismo che gli hanno sollevato contro notevoli riserve, da parte cattolica. Forse Fabro sarebbe riuscito a dare al suo pensiero un'incidenza sul piano ideologico e politico che era senza dubbio auspicabile e che gli è completamente mancata. A meno che egli abbia deliberatamente evitato questo impatto per una concezione forse troppo aristocratica della filosofia.

D) Ad un'ultima perplessità voglio accennare, ma solo per respingerla. Il rigore combattivo di Fabro ha suggerito a qualcuno il sospetto che il nostro Autore sia infetto di un pessimismo che sarebbe più manicheo che cattolico.

In realtà Fabro non solo ammette che la luce di Dio è presente anche nell'epoca della secolarizzazione⁴, ma che fra pen-

¹ *Ivi*, p. 939. Forse anche il fatto (*ivi*, p. 903) che all'esistenzialismo sartriano venga riconosciuta una maggiore radicalità consequenziale di quello heideggeriano potrebbe rientrare nella nostra prospettiva, data la collusione marxista di Sartre. Da notare che Fabro ha tradotto e commentato Feuerbach, Engels e Lenin: questa attenzione è eloquente.

² *Ivi*, p. 871 ss.

³ *Ivi*, p. 818.

⁴ "L'umanità non è stata mai completamente corrotta, c'è stata sempre una luce, un barlume della luce di Dio": *L'avventura...*, p. 239. In altre parole: alcune idee sono completamente corrotte, ma l'umanità non nella stessa misura.

siero moderno e tomismo vi sono istanze convergenti nell'incontrarsi¹ e anzi, che c'è un apporto del pensiero moderno alla cultura cristiana così importante da non poter essere trascurato². (Qui termina la mia relazione).

4. *Variazioni del razionalismo*

Questo potrebbe essere il titolo della scontata teologia definita "critica", "progressista", "nuova".

Insorge, in ambiente cristiano, come sappiamo, alla fine del Medioevo, celebra i suoi trionfi nell'illuminismo e suggerisce a Kant di porre "la religione nei limiti della ragione"; dopo di lui abbiamo il trascendentalismo in tutte le salse. All'inizio del nostro secolo un Hermann Cohen (come ti sbagli?) rilancia il trascendentalismo religioso con il libro "La religione della ragione" (*dalle fonti dell'ebraismo*, tanto per non sbagliare, precisa ora l'editore italiano) e Buber da una parte e Tillich dall'altra fanno eco; ecco, alla fine, anche i paolini alla scuola del "nuovo" profetismo. Non si accorgono del travestimento della cabala.

Adesso va di moda il femminismo in teologia.

I libri di "teologia al femminile" non si contano più, specialmente in Germania (dove certi noti vescovi, con nomi di famiglia che valgono da soli un bijou, insistono per ridiscutere contro Roma l'ordinazione sacerdotale delle donne).

Forse questo "sviluppo" il nostro Meinvielle - pur sapendo che la "ragione" cabalistica è femmina - non l'aveva ben

¹ *La svolta...*, p. 28: "Nel pensiero moderno si è venuto sempre più chiarendo che il momento costitutivo della verità appartiene alla fondazione del problema dell'essere, mentre il problema risolutivo della esistenza appartiene alla fondazione della libertà: così la metafisica non si chiude in sistema ma apre la prospettiva della storia. È in questa doppia istanza che pensiero moderno e tomismo si devono incontrare."

² *L'avventura...*, pp. 218-219: "Il pensiero moderno ha approfondito come mai prima il concetto di soggettività come costitutivo della libertà e perciò il fondamento della personalità come sintesi libera spirituale... questo può essere di grande vantaggio anche per la fondazione cristiana della libertà."

Il tema della libertà attraversa tutta l'opera di Fabro ed è spesso "bandiera" in numerosi titoli dei suoi scritti (cfr. A. Dalledonne, *Bibliografia del P. Cornelio Fabro*, "La Panarie", n. 37, sett. 1977). Ma è lecito ritenere che tale amore occuperà ancora il nostro Autore.

focalizzato. Probabilmente non sapeva che la prima *donna rab-*
bino fu “ordinata” in Germania nel 1935 e che già nel 1972 tali
“sacerdotesse” erano già trecento in Europa. Adesso, poi, ce ne
sono anche a Gerusalemme. E il gesuita filorahneriano Card.
Martini si battè per il diaconato alle donne come se esso non
fosse “sacramento dell’ordine”, nel quale c’è una “dottrina defi-
nitive tenenda”.

Perciò si dà per scontato che gli “altri” si adeguino. Prima
o poi, si dice, anche Roma si deve adeguare. Come è comincia-
to a succedere (con le donne vescovo, nella stessa basilica vati-
cana) nel Giubileo del 2000. Gerusalemme incasserà anche
questo.

SECONDA SEZIONE

INFLUSSI LAICALI

Jacques Maritain
Augusto Del Noce
Leonardo Ancona

JACQUES MARITAIN

Introduzione

Nella terna dei laici cattolici “inquinanti” che presentiamo in questa sezione, Maritain è l’autore più importante ma ormai quasi del tutto “fuori gioco”. Il più importante per la vastità e la capillarità d’influsso (soprattutto attraverso la teoria e la prassi politica) e per il crescente credito di cui godeva anche nella Chiesa (tanto che poco prima che morisse si ipotizzava la sua possibile ascesa onorifica al cardinalato!)

Tuttavia, con la fine delle “democrazie cristiane”, anche il suo influsso è in eclissi.

Restano i suoi eredi (talvolta ancora potenti), i suoi libri (molto diffusi), gli equivoci da lui suscitati e seminati.

Col titolo “Il cedimento dei cattolici al liberalismo. Critica a Maritain” noi abbiamo pubblicato e diffuso in Italia il libro dell’argentino Julio Meinvielle originariamente intitolato “De Lamennais a Maritain”.

In Roma forti critiche espressero nei confronti di Maritain il gesuita A. Messineo, il giurista e moralista A. Ottaviani, i tomisti Garrigou-Lagrangé e Fabro.

Un’altra voce critica va doverosamente segnalata in Roma.

Trattasi di un giornalista assai noto alla cui bravura non fu negata l’ascesa alla direzione dell’Agenzia Giornalistica Italia: la sua penna invidiabilmente acuminata, come il suo “fiuto” cattolico, appariva quasi un carisma: Fausto Belfiori.

Costui – aiutato dalla moglie Anna, eccellente scrittrice – diresse per undici anni la rivista “Adveniat Regnum” orchestrando una guerra che non fu senza eco. Fra i collaboratori spiccò presto un singolare torinese: il conte Pier Vittorio

Barbiellini Amidei (da non confondere con Gaspare, di tutt'altra "parrocchia"). Fu il conte principalmente a puntualizzare le critiche contro Maritain.

Uno dei suoi saggi (apparso nel quaderno 1-2 del 1969) porta la critica contro Maritain ad un livello più radicale di quello riconosciuto nel libro di Meinvielle.

Nel bel mezzo degli "anni di piombo", i maritainisti italiani presero una iniziativa davvero rilevante: un "gong" di grande richiamo: un convegno internazionale - scenario: l'isola di San Giorgio a Venezia - che aveva tutta l'aria di preparare la svolta epocale del democristianismo progrediente nella sua profetizzata "marcia verso sinistra".

Partecipai attivamente al convegno che poi commentai in vari periodici. Riproduco di seguito il testo apparso in "Idea" (XXXIII, n. 9 - 10, 1977), rivista a quel tempo molto viva e presente nel dibattito politico e culturale nazionale.

"Idea" era allora diretta da un famoso domenicano, uno dei migliori cervelli dell'Ateneo "Angelicum": Raimondo Spiazzi, grande amico di Siri, filosofo e teologo, scrittore fecondo, animatore di molte ed importanti iniziative di seria cultura, specialista di dottrina sociale della Chiesa

Al Convegno parteciparono, oltre che numerosi esponenti del laicato cattolico, anche vari illustri ecclesiastici (tra questi Carlo Vrana, maestro nell'Università del Laterano).

Riflessioni critiche sul convegno maritainiano di Venezia

Per iniziativa del sen. democristiano Alfredo Trifogli, già fondatore, ad Ancona, città di cui è stato sindaco, di un Circolo di Studi intitolato a Jacques Maritain, e magna pars nella fondazione dell'Istituto Internazionale omonimo (con sede, oltre che ad Ancona, a Roma, in Via dei Coronari 181), nell'ottobre 1976 si è svolto a Venezia, presso la Fondazione Cini, un ardito convegno internazionale sul famoso scrittore francese. Ci sembra opportuno riprendere il discorso su tale convegno, dopo il resoconto apparso su "Idea" 1976, n. 12, p. 38 ss..

Si trattava di un'iniziativa di carattere non solo culturale ma anche politico, perché il nome del noto saggista è legato a problemi fondamentali e scottanti della politica di questi ultimi 50 anni e non solo a livello teorico, ma anche ad un livello operativo; non solo pertinenti le vicende dell'azione politica dei cattolici, ma anche relativi alla dialettica degli schieramenti politici; non solo in Francia e in Italia, ma anche in altre nazioni d'Europa e d'America.

L'annuncio dell'impresa faceva indovinare una possibile incidenza - indiretta, s'intende - sul dibattito politico allora e anche attualmente in corso. Parve, anzi, anche a me, di cogliere una segreta intenzione dei promotori, quella di offrire ai politici italiani, specialmente cattolici, motivi di riflessione, moduli epistemologici d'interpretazione delle presenti pericolose angustie politiche, parametri di giudizio e di orientamento pratico in armonia con le esigenze superiori dell'etica cristiana, cui il Maritain professò costantemente fedele attaccamento personale. Per questo ho voluto anch'io ascoltare il discorso del convegno veneziano e ne faccio ora un libero, meditato e più riposato resoconto, segnalando anche i problemi che, secondo me, restano aperti.

Il profilo dell'uomo

Al presidente dell'Istituto organizzatore, Olivier Lacombe, professore emerito della Sorbona, amico intimo di Maritain, spettava il compito principale di tratteggiare il profilo spirituale del famoso filosofo.

Il Lacombe, personalità affascinante che ispira simpatia e venerazione, l'ha adempiuto con una relazione serena, misurata, composta, armonica. Vi aleggava, così sembrava, un'ammirazione leggermente agiografica. In un momento di relax io gliel'ho detto: troppo bello! Perché non preferire un profilo più drammatico della conversione di quest'ateo disperato, di questo socialista rivoluzionario, di questo "cattolico belva"? Anche dopo la conversione egli attraversò crisi durissime. Perché non

mettere in rilievo le ombre insieme alle luci? Non si corre il rischio di suggerire velleità di canonizzazione, invece che offrire un'occasione di revisione e di meditazione? Il Lacombe sa il fatto suo: occorre lasciar decantare, col tempo, le passioni, mi disse, ma prepariamo una biografia che sarà completa. Soprattutto di due cose, a mio avviso, si sentiva la mancanza, in questo profilo.

Anzitutto dell'analisi della conversione per appurare quanto e quando questo processo, necessariamente lento, divenne filosofico; secondariamente, della misura dell'influsso che il positivismo ottenne in Maritain. Voglio tentare di esprimere al lettore l'importanza del primo punto. Come è ben noto Maritain ha provocato discussioni accese tra i cattolici: molti hanno dubitato non già della sua fede bensì della perfetta calibratura cristiana della dottrina filosofica da lui insegnata. L'analisi delle fasi del suo completo convertirsi potrebbe rispondere ad obiezioni persistenti e niente affatto disprezzabili sul piano concettuale.

Anche se il profilo che risulta dall'itinerario spirituale di Maritain fosse univoco, resterebbe da spiegare in modo soddisfacente il fatto che del suo nome si fanno scudo tanto i partigiani di Civiltà Cristiana quanto i neomodernisti. E, si rifletta un pochino, il progressismo frustato da *Le Paysan de la Garonne* aveva proprio torto marcio a rifarsi a Maritain? Nel rispondere motivatamente a questi interrogativi può essere utile considerare che l'opera d'uno scrittore fissa nell'oggettività un momento che soggettivamente può essere assorbito in sintesi personali nuove. La lettera, una volta scritta, vive di vita propria, ha una sua autonomia, tanto da poter anche uccidere, come è divinamente affermato. Mi pare che se vogliamo renderci ragione dell'effettivo influsso che certe opere hanno esercitato, bisogna concentrarsi sui significati filosofici che rimangono oscuri al lettore di Maritain. Guai a lasciarli chiusi in se stessi, a non considerarli nella dinamica complessiva della conversione dell'autore.

Per esempio: quando Maritain si mette di fronte al pensiero moderno riconosce, oppure no, l'essenza immanentistica del cogito cartesiano? Non mi riferisco alle intenzioni soggettive ed

extrafilosofiche di Cartesio, ma al significato oggettivo del “cogito”, quale risulta dall’interpretazione datagli dallo sviluppo filosofico che al “cogito” si richiama. So che Maritain ha criticato severamente Cartesio, ma dubito che egli ne abbia riconosciuto l’essenziale significato immanentistico. Se questo va concesso, allora si può domandare: è bastato a Maritain staccarsi dal bergsonismo per liberarsi dall’immanentismo tipico del pensiero moderno che si richiama a Cartesio come ad un padre? In altre parole: per Maritain filosofo, Dio è davvero trascendente, ossia totalmente altro dal soggetto pensante? in *Umanesimo Integrale* egli afferma che l’umanesimo occidentale ha sorgenti religiose e trascendenti e spiega che trascendenti significa che ammettono al principio del mondo uno spirito superiore all’uomo. Questo concetto di trascendenza non è affatto quello cattolico di Dio libero creatore *ex nihilo sui et subiecti*; è, invece, un concetto che può andar bene per la tradizione gnostico - emanatistico - panteistica che, attraverso Bruno, ha raggiunto i tempi moderni.

Ora mi pare che questo concetto di trascendenza possa indurre il lettore di *Umanesimo integrale* a inclinare l’affermato personalismo verso quel forte comunitarismo che, di fatto, esercitò una grande e pericolosa attrazione su Mounier. Forse si può anche supporre che analogo sia lo sfondo di certe espressioni maritainiane, come, per esempio, *spiritualità incarnata e cristianesimo incarnato*. Per il cristiano c’è solo un’incarnazione, quella del Verbo, persona preesistente, eterna, unica e inconfondibile. Lo spirito non si incarna perché non preesiste al corpo. Tanto meno s’incarna il cristianesimo che non è affatto una realtà *extra Ecclesiam* che aspetti d’incarnarsi in un ente collettivo. Queste espressioni, che sanno più di paganesimo che di cristianesimo, potrebbero indurre qualche lettore a pensare il soprannaturale in una pendenza irresistibile verso il naturale, il carnale, lo storico, il collettivo, ossia a pensare il cristianesimo, alla fine, in termini di secolarizzazione collettivistica, invece che di indimento personalistico. Per difendere il lettore da questa possibilità non c’è da forzare i testi ma da storicizzarli, in modo da interpretare il più acerbo alla luce del più maturo. In

altre parole: la diffidenza può essere superata relativizzando opere a torto presentate, da discepoli troppo appassionati, come “testi sacri”, e prospettando la possibilità d’una evoluzione nella completa conversione di Maritain.

È spiacevole dover prendere atto che alcuni maritainiani prendono queste argomentazioni come affronti personali o come tentativi inquisitoriali, dimostrando, così, il loro sterile e pericoloso fideismo.

Punti non chiariti

Hanno fiancheggiato il compito di Lacombe altri relatori francesi, direttamente impegnati su altri obiettivi: Borne, Rémond, Nicolas.

Etienne Borne, anch’egli amico intimo di Maritain, si è sentito in dovere di accennare ad alcuni aspetti contrastanti della personalità del Nostro filosofo e a certe sue tentazioni fideistiche, ma ha dato troppo per scontato l’approdo (anzi: la bandiera) di Maritain, ossia il tomismo.

Borne non è un tomista, e non è punto il caso di fargliene torto, ma qui in Italia abbiamo dei tomisti veri, come Cornelio Fabro, che dubitano assai, e motivatamente, del tomismo di Maritain. Non so se Borne si renda abbastanza conto che certe sue valutazioni sul tomismo provocano, nei veri tomisti, delle riserve che possono poi ripercuotersi sfavorevolmente sull’opera di Maritain. Non è la prima volta che accade un fenomeno del genere, ossia che i discepoli non rendono un buon servizio al maestro. Maritain è stato, su questo punto, assai più prudente dei maritainiani: egli è decisamente tomista quando si tratta di difendere San Tommaso davanti agli esponenti del pensiero contemporaneo che lo disprezzano ignorandolo, ma si guarda bene dall’impegnare l’autorità di San Tommaso nei tentativi che egli fa di accostare i problemi filosofici. In *Umanesimo Integrale* lo dichiara espressamente in prefazione. Questa onestà, però, non gli è giovata: i suoi discepoli hanno imbrogliato le carte e hanno fatto passare quel libro come tomista, probabil-

mente per pigrizia intellettuale, per campare di rendita, per utilizzare accrediti poco filosofici. E i tomisti se ne sono giustamente risentiti.

Sorvolando appena su certi aspetti politici del pensiero di Maritain, Etienne Borne ha parlato dell'approdo democratico del Nostro autore in termini più atti a sollevare apprensioni che a dissipare dubbi. Così egli ha dato l'impressione di deplorare la condanna papale del democraticismo sillonistico e di ammettere come pacifico il raccordo fra la concezione democratica di Maritain e quella di Bergson. Per questo ho chiesto la parola: nel respingere l'intenzione di Borne ho fatto notare che la condanna papale della concezione liberale della democrazia non solo era ottimamente motivata al tempo di Marc Sangnier, ma lo è ancor oggi. In un successivo intervento Borne ha avanzato l'opinione di dover fare delle distinzioni sulla evoluzione del concetto di democrazia in Maritain e ha messo sull'avviso l'Istituto organizzatore del convegno che il concetto di Maritain su questo punto è tutto da studiare relativamente alle opere posteriori al 1946: *optima propositio*, gli ho detto io, trovatomi a pranzo con lui. Speriamo che l'importanza di questa proposta venga avvertita dai responsabili. (Se lo ricordino: le obiezioni cattoliche contro la concezione filosofica liberale della democrazia sono *insuperabili*. È imprudentissimo offrire l'immagine equivoca di un Maritain che accoglie senza sostanziali riserve, da un Bergson, l'ideale democratico. Se il filtro maritainiano non fosse riuscito a determinare quell'ideale, gli antimaritainiani resterebbero attestati su posizioni ben più sicure, mentre la bancarotta della filosofia relativistica è sotto gli occhi di tutti).

Maritain uomo di parte?

Réné Rémond, presidente dell'Università di Nanterre e del Centro Cattolico degli intellettuali francesi, ha fatto, secondo un metodo rigorosamente scientifico, un'indagine sull'influsso di Maritain, ma il suo discorso aveva in me delle ripercussioni di tutt'altro ordine di idee. Mi spiego. Io intrattengo

relazioni con ogni tipo di persone, appartenenti a tutti gli schieramenti politici. Qualcuno di questi amici considera Maritain soltanto come avversario politico e l'avversione raggiunge, talvolta, il limite dell'odio. Non ci si meraviglierà che un insegnante, senza essere un maritainiano, si sforzi di stemperare questi sentimenti appellandosi ad argomenti onesti. Così io, capitando l'occasione, ho fatto osservare a quei tali innominati amici che le prese di posizione su problemi politici determinati e scottanti sono, in Maritain, atti di magistero etico, non atti di militatismo politico o pratico affiancamento partitico. Egli non fa che rivendicare la forza di alcuni principi in mezzo a situazioni imbrogliate. Quando Maritain dice che il fascismo in Italia è un semitotalitarismo ha ragione, ma con questo non intende affatto rimpiangere un totalitarismo completo di segno opposto. Quando Maritain dice che il fine di liberarsi dall'iniquo oppressore non autorizza gli antirivoluzionari di Francisco Franco a servirsi di ogni sorta di mezzi, egli ha ragione, ma affermando questo non è tanto stupido da desiderare la vittoria dei comunisti manovrati da Stalin, vittoria che avrebbe potuto avere un effetto letale per la sorte della Francia. Rispondendo così io ottenevo almeno un atteggiamento più riflessivo. Ma mentre il distintissimo ed olimpico Rémond teneva la sua relazione io sostituivo la sua immagine con quella degli antimaritainiani di cui sopra: tutto il discorso di Rémond diventava così una requisitoria contro Maritain, che vi appariva non più come un testimone dei principi, ma come un uomo di parte coinvolto nella dialettica delle parti. I fatti che ricordava Rémond non mi erano ignoti, ma la loro presentazione sistematica acquistava una forza d'urto del tutto nuova e l'obiezione su riferita diventava forte. Credo che dopo la relazione modello di Rémond si porrà agli studiosi di Maritain questo problema: in certe fasi della sua vita (non dico in tutta la sua vita) Maritain fu veramente un uomo di parte? o fu sempre un maestro di pensiero? Se fu un uomo di parte, allora i maritainiani dovranno fare la fatica di sceverare l'insegnamento obiettivamente valido dalla componente partigiana, discutibile e non universalizzabile.

Quanto al P. Nicolas, anch'egli familiare di Maritain, il suo compito era di trattare i rapporti del Nostro autore col Magistero della Chiesa, ma ha abbondato in particolari biografici che suscitano perplessità. A mio avviso va studiata senza gli attuali imbarazzi la fase maurrassiana di Maritain. Così devo esprimere il mio stupore nell'apprendere da questo testimone diretto che Maritain considerava se stesso, insieme a La Pira, uno tra i più veri rivoluzionari dell'universo. Sono aspetti da considerare, questi, nella valutazione complessiva della personalità.

I rapporti di Maritain

La personalità di Maritain, inoltre, è stata considerata nei rapporti con alcune personalità particolarmente significative.

Trifogli ha appena accennato al rapporto con De Gasperi: è del tutto mancato, però, un discorso approfondito su questo punto (il cui interesse è avvalorato dal fatto - non taciuto da Trifogli - che De Gasperi aveva delle riserve sul pensiero maritainiano).

L'Istituto organizzatore del convegno aveva promesso una comunicazione di Francesco Malgeri sui rapporti tra Maritain e Sturzo; mi è molto dispiaciuto che questa promessa non sia stata mantenuta.

Sul rapporto Maritain - Maurras è stato distribuito uno studio di Philippe Bénéton, mentre sul rapporto Maritain - Mounier abbiamo ascoltato una comunicazione del prof. Campanini.

Non ho obiezioni, dicevo. Ma ho fatto una notazione d'altro genere. Bénéton riporta che Jacques e Raissa parlano di "illusion de Jacques", della sua "naïveté politique", della sua "impardonnable légereté". In tutta franchezza: queste autoaccuse pongono problemi delicati sulla calibratura della personalità di Jacques Maritain.

La comunicazione di Campanini, invece, io l'ho respinta e ne ho dichiarato la ragione. Essa non si riferisce affatto a certe

affermazioni campaniniane che pur meritano severe riserve. Quali? Per esempio: che Mounier sia un “cristiano esemplare dalla fede lucida e profonda”, che *Umanesimo Integrato* vada interpretato sullo sfondo dell’impegno del gruppo di Mounier, che “l’esito finale del progetto maritainiano è un partito di centro orientato a sinistra e fortemente impegnato in un’azione riformatrice che porti al superamento del modello borghese di società” (asserto, questo, da sindacalista della Triplice, non da studioso), che vi sia una contrapposizione tra la Chiesa del Sillabo, dell’Alternativa e del Dialogo (chiamata, incredibilmente, da Campanini, la Chiesa di Chenu e di Congar: siamo a questo punto di infatuazione!), che Maritain e Mounier abbiano, poveretti, tanto sofferto da parte della Chiesa... non è per tutto questo (o per altro del genere) che io ho disapprovato la relazione del Campanini, ma perché tutto il suo discorso non tiene minimamente conto di un fatto sostanziale, determinante e certissimo, che è la seguente lettera di Maritain a Mounier (dal Campanini - incredibile, ma vero - ignorata): - “Ricevo adesso il secondo numero della rivista e cado su questa frase che mi addolora e giudico intollerabile: *Essi (i cattolici) possono tanto più liberamente rimproverarselo a vicenda in quanto corresponsabili tutti del tradimento*. Questa frase suona come un vero rinnegamento. Non soltanto non vi dite cattolico, ma vi mettete dall’altra parte della barricata, attaccando pesantemente tutti i cattolici, fra i quali i Papi, gli Ozanam, i Léon Bloy. Tradite la vostra stessa missione per incensare, senza alcuna dignità, i rivoluzionari” (cfr. *L’Osservatore Romano* del 5 agosto 1976).

Ci pensino i responsabili dell’Istituto Maritain: se l’obiettivo loro è di depurare la figura e l’opera di Maritain da ipoteche inquietanti (se non inquinanti) bisogna che risulti chiara anche la sostanziale distanza che discrimina il pensiero di Maritain da quello scivoloso di Mounier, qualunque sia stata la vicenda della loro amicizia e della loro collaborazione. Considerino che l’asserito personalismo di Mounier è tutto precipitante nell’inserzione collettiva e cosmica di una “persona” a

cui Mounier, lungi dall'attribuire una definizione metafisica, aggancia pericolosissime simpatie psicoanalitiche.

Ambasciatore presso la Santa Sede

C'era un'altra relazione che avrebbe potuto portare un contributo alla focalizzazione della personalità di Maritain. L'ha tenuta una signorina fiorentina, Maria Pia Benini: Maritain ambasciatore al Vaticano. Com'è noto Maritain aveva ritenuto poco igienico trattenersi in Francia mentre si profilava l'avanzata tedesca. De Gaulle ebbe da lui preziosi servizi in America, dove il Nostro autore si era sistemato benissimo. Dopo la vittoria, De Gaulle inviò Maritain ambasciatore a Roma.

La Benini non ha approfondito le ragioni morali e politiche che indussero Maritain ad accettare un incarico per il quale non era punto adatto, come testimoniano ancor oggi i suoi più intimi amici. Gilson mostra di saperla lunga quando riferisce che certe persone avrebbero desiderato a quel posto un massone convertito. La Benini non ha neppure sfiorato il problema cui E. Borne ha esplicitamente fatto riferimento quando ha detto che la filosofia e la diplomazia non vanno molto bene d'accordo. Quel che stava a cuore alla Benini era soprattutto questo: svillaneggiare la teologia romana e tacitare l'opposizione che l'accreditamento del maritainismo (dagli oppositori giudicato sleale) suscitava in ambienti qualificati di Roma.

Dice la Benini: "È indubbio che l'identificazione di Maritain quale ambasciatore presso la Santa Sede abbia dato un nuovo impulso alla conoscenza e all'approvazione delle sue opere, togliendo quelle ombre di diffidenza, sorte soprattutto in alcuni ambienti accademici italiani, di matrice cattolica, che continuavano ad essere improntati ad un tradizionalismo conservatore, non essendo ancora riusciti a scuotersi di dosso il peso congelante di un addottrinamento, fatto di stratificazioni successive di ére di volta in volta temporalistiche, neoscolastiche o fasciste. L'insegnamento così isterilito, svuotato e astratto, non aveva più, di conseguenza, di fronte alla materia teolo-

gica, in riferimento alle verità di fede, la capacità di calarsi nella realtà e nell'applicazione a livello sociale e politico”.

Non è il caso di far torto alla Benini: essa non è teologa e non sa niente di maestri che insegnavano a Roma, dell'osmosi allora esistente tra il mondo accademico romano e quello d'oltralpe, dell'alto prestigio che allora avevano certe scuole romane, oggi dissolte. Ma essa non sa quello che dice neppure quando afferma essere “presumibile che Maritain abbia avuto, come ambasciatore, un ruolo determinante nella nomina dei nuovi vescovi francesi, molti dei quali ebbero un peso notevole nella preparazione e nello svolgimento del Concilio Vaticano II”. Queste frasi avventate non sono precisamente un servizio alla causa dell'Istituto J. Maritain e se il dialogo non fosse stato strozzato io non avrei mancato di spiegarlo. Ormai è acqua passata e così anch'io, qui, preferisco sorvolare su altre notazioni della Benini. Maritain “unico autentico e legittimo depositario del messaggio conciliare agli intellettuali cattolici di tutto il mondo”! Figuriamoci! Davanti a quest'enfasi penosa, del tutto inutile e controproducente, Maritain avrebbe semplicemente sorriso.

L'influsso

L'opera di Maritain ha esercitato un notevole influsso in Europa e in America (per adesso l'Istituto J. Maritain non ha esteso le sue ricerche all'Africa, all'Oceania e alle tribù dei Poli).

Purtroppo son venuti a mancare i relatori spagnolo e tedesco. Non si è fatto vedere neppure il relatore che doveva informare dell'accoglienza serbata a Maritain negli Stati Uniti (e, verosimilmente, nel Canada). Fortunatamente, però, ciò che è stato detto del Venezuela (Aristides Calvani), della Bolivia (Franz Ondarza Linares) e - soprattutto - del Cile (Jaime Castillo Velasco) era molto serio, obiettivo e d'estremo interesse. Calvani ha presentato uno studio sociologico compiuto a Caracas intervistando 30 personaggi. Si tratta di un rapporto degno di esser conosciuto, non solo per la novità

che esso rappresenta, ma anche per le considerazioni che esso suggerisce circa le opere di Maritain che, di fatto, hanno ottenuto maggiore udienza.

Ondarza Linares ha messo in rilievo che il maritainismo boliviano fu fenomeno interno all'Azione Cattolica, nella quale produsse tensioni secessionistiche per degenerare, poi, in un movimento comunitarista e rivoluzionario fagocitato dai violenti. Ascoltavo con trepidante attenzione.

Interessante, poi, la testimonianza di questo ex deputato all'ultima costituente boliviana circa il determinante influsso della dottrina di Gonella nel varo di alcune importantissime norme costituzionali: si trattava dell'influsso di un maritainismo di seconda generazione.

Castillo Velasco, attualmente esule, ha chiarito molto bene i termini della polemica su Maritain in Cile. Maritain aveva conseguito una patente d'ortodossia per l'appoggio dato al Papa contro Maurras e per la difesa che egli aveva fatto del tomismo, ma il suo prestigio fu messo in crisi dall'attacco che lui diresse contro Franco. I maritainiani si staccarono dal fronte conservatore e così gli allendisti prevalsero. La polemica contro Maritain, mantenuta vivace fino al Vaticano II, cessò dopo che si credé che il suo pensiero fosse stato ormai incorporato nella dottrina conciliare. La discussione si riaccese solo quando apparve *Le Paysan de la Garonne*. Quando Maritain morì, il governo Allende tributò onoranze alla sua memoria. Castillo Velasco ha sottolineato che il fallimento del partito di Frei non è da imputare a Maritain. Attualmente sembra riproporsi in Cile una situazione analoga a quella degli anni 30. *Umanesimo Integrale* è oggetto di un rinnovato interesse. Il problema, naturalmente, è quello di opporsi alla dittatura senza compromettersi pericolosamente coi comunisti. Ascoltavo e pregavo.

Com'è noto, Maritain non ha avuto molta fortuna in Francia. Borne ha ammesso che un Convegno su Maritain in Francia sarebbe semplicemente una retrospettiva su un defunto ad opera di un gruppetto di seguaci. A questo proposito E. Borne citava H. Bars: l'intelligenza francese ha rifiutato

Maritain. È accaduto per la difficoltà di determinare il tomismo di Maritain? Oppure per il prevalere della mentalità platonico-agostiniana, ostile al tomismo, nella cultura francese? È accaduto per l'isolamento in cui Maritain si era posto per la polemica contro vari cattolici, contro Blondel come contro Teilhard de Chardin? Oppure perché certi ambienti cattolici non gli hanno perdonato d'aver parzialmente accreditato il liberalismo e il marxismo? Oppure l'anticlericalismo, fortissimo e prevalente, ha mantenuto le sue preclusioni senza attenuazioni?

Difficile rispondere a queste domande, anche dopo aver sentito E. Borne. Comunque un influsso di Maritain, anche in Francia, c'è stato, soprattutto negli anni Trenta, come ha egregiamente dimostrato Rémond attraverso l'analisi di manifesti e appelli. Rémond, però, ha lasciato in sospeso interrogativi inquietanti sulla utilizzazione che in Francia si è fatta del nome di Maritain. Borne ha anche ricordato il contributo offerto da Maritain alla "mistica della resistenza" (e io dicevo: guarda un po' dove va a cacciarsi la mistica!), dalla quale, ahimé, si sperava che uscisse il rinnovamento politico affidato da Maritain al Movimento Repubblicano Popolare (partito che, a dire di Borne, cadde sotto un giudizio di severa riprovazione dello stesso Maritain). Dopo quest'esperienza Maritain fece assegnamento su piccoli gruppi di elementi scelti "operai e contemplativi" (binomio difficilissimo). Borne ha lasciato in sospeso l'interrogativo se questa speranza fosse la compensazione per una frustrazione oppure una profezia, ma è certo che, davanti all'attuale bancarotta del pensiero non cristiano Maritain rappresenta ancora, dice Borne, e non solo in Francia, e nonostante le ragioni che gli si oppongono, una bandiera d'onore per il pensiero cristiano.

L'olandese Karl Joseph Hahn ha portato una breve ma vibrante testimonianza sul contributo che anche certi scritti di Maritain offrirono ai cattolici antinazisti, antisplengeriani e antinicciani nelle regioni di lingua tedesca. Il polacco Konrad Sieniewicz ha ricordato che Maritain presentò a Poznam, nel 1934, il primo progetto d'una nuova cristianità. Il partito cri-

stiano del lavoro nacque in Polonia anche sotto l'influsso delle idee maritainiane, giudicate poi troppo pericolose da quel partito comunista che Maritain preferiva non definire come intrinsecamente perverso.

Il sacerdote Carlo Vrana ha spiegato il sorgere dell'influsso francese in Cecoslovacchia dopo la prima guerra mondiale e di quello cattolico in particolare. La prima traduzione di Maritain in Cecoslovacchia è del 1931, ma solo nel 1947 vi appare *Umanesimo Integrale*. Troppo tardi: i maritainiani vengono condannati ai lavori forzati. Ma dopo la morte di Stalin circola un "samizdat maritainiano". Soprattutto l'estetica maritainiana ha avuto un influsso sulla cultura cattolica cecoslovacca, ma anche la teoria dei due piani ha preso piede. Vrana ha anche espresso la persuasione che il pluralismo di Maritain non si estenda alle posizioni della destra e sia, dunque, rivolto esclusivamente alla sinistra. All'influenza di Maritain sembra che si sovrapponga ora quella di Domenach. Il progetto della "nuova cristianità" è ancora discusso perché indeterminato e generico. Per gli attuali marxisti cecoslovacchi Maritain è un teista borghese, ma ha il merito di contrastare le tendenze fascistizzanti interne al cattolicesimo, un fautore, dunque, del cattolicesimo "aperto" da loro desiderato. Secondo Machovec il pensiero maritainiano si trova sulla linea di convergenza con il marxismo. Mentre ascoltavo queste parole dicevo fra me: ecco un'altra grana per l'Istituto Maritain!

Maritain e l'Italia

Aspettavo con vivissimo interesse le relazioni che avrebbero dovuto spiegare l'influsso di Maritain in Italia.

Antonio Pavan, introducendo una prima ricerca d'approccio a un problema da studiare con mezzi che siano proporzionati, ha onestamente ammesso che le prime utilizzazioni maritainiane furono modeste e frettolose (ma allora, signor professore, i conservatori clericali degli anni '60 che provocano la sua stizza non avevano tutti i torti ad avanzare le loro critiche!).

Però un giovane studioso che insegna a Venezia, Giuseppe Goisis, discepolo di De Felice e di Del Noce, ha regalato al convegno uno studio che è stato per me l'unica vera soddisfazione di quelle tre giornate. Dotato d'un equilibrio raro e d'un giudizio prudente e calibrato, Goisis ha localizzato da maestro l'atteggiamento della cultura fascista verso Maritain (quei fascisti non erano poi tanto stupidi come qualcuno vorrebbe far credere, ma gli alleati di Maritain li piantarono contro un muro e così il fascino del pensatore francese finì anche per loro). È sperabile che qualcuno pubblichi lo studio di Goisis: si tratta d'una vera novità, che ci è impossibile riassumere qui. D'estremo interesse le sue acute osservazioni sul maritainismo di Persico, Severini e Noventa. L'impostazione data da Goisis a tutto questo discorso promette sviluppi rigogliosi.

Massimo Papini e Renato Moro hanno presentato un rapporto sulle ripercussioni del pensiero maritainiano nella FUCI degli anni '30, l'organizzazione degli universitari cattolici che mantenne, nei confronti del mondo moderno e del regime imperante, aperture e riserve ormai a tutti note. Ma la dipendenza dell'azione fucina da Maritain ci è sembrata più supposta che dimostrata nella relazione di Papini e Moro, quasi dimentichi che non negli anni '30 la Chiesa Cattolica ha definito che non tutti gli atti del peccatore sono peccati. Papini e Moro assicurano che i fucini leggevano Maritain *da sinistra*, e può darsi che sia vero. Peccato che un merito così grande non sia stato dimostrato. Sarebbe stato interessante apprendere il numero dei fucini di sinistra (non ci riferiamo, naturalmente, ai fucini che sottolineavano il tema della dignità della persona umana, che non è un tema di sinistra). Per non esser tanto generico: a Trieste c'erano fucini di spicco che non erano punto di sinistra e che diventarono "luminari" del tutto avversi alla sinistra. E l'elenco di analoghi fucini di altri centri sarebbe lungo...! Papini e Moro affermano che la posizione di Montini-Righetti era antitetica a quella voluta dall'autorità ecclesiastica: cosa interessante ma non dimostrata; affermano che l'Azione Cattolica aveva adottato "una religiosità tutta esteriore e pietistica, lontana da ogni

impegno sociopolitico, e la liquidazione di ogni fermento culturale critico” (opera questa, è ovvio, di quell’anima nera di... Gedda) e che, *perciò*, Montini doveva esser sacrificato... altra cosa che va creduta sulla parola dei due relatori. Papini e Moro assicurano che nel ‘38 circolava tra i laureati un quaderno che conteneva la traduzione di *Umanesimo Integrale* “proveniente forse dalla stessa Segreteria di Stato”. (Gesù! E come mai la Segreteria di Stato di Sua Santità si occupava di queste traduzioni? Forse perché i laureati cattolici non sapevano tradurre dal francese? Ecco perché in quel tempo la Segreteria di Stato aumentò l’organico! il lavoro era lontano da quello istituzionale ma la supplenza era giustificabile. Papini e Moro dicono che “*Umanesimo Integrale* aiutava l’aggiornamento della prospettiva montiniana”: il lettore creda alla loro parola!).

Mi aspettavo da Gianni Baget-Bozzo un discorso meno postulatorio di quello di Papini e Moro. Sapevo che egli si era distinto, fin dal 1950 - 1951, per una tenace critica contro Maritain e che era considerato lo storico della Democrazia Cristiana. Il fatto che fosse stato chiamato lui a parlare di “Maritain e la politica dei cattolici in Italia” aveva creato in me un’attesa che era qualcosa di più che una curiosità.

Dopo aver premesso di respingere la legittimità di usare del pensiero maritainiano per sostenere l’azione di un qualunque partito, Baget-Bozzo ha detto che la civiltà moderna condannata dal Sillabo si è scissa in due blocchi antitetici, liberalismo e comunismo, che Maritain interpreta in termini di un umanesimo da assumere e trasfigurare in un umanesimo integrale che prescinde dalle categorie di natura e soprannatura. Maritain, invece, esclude come semplicemente antiumanisti i fascismi. Si profila così, ha continuato Baget-Bozzo, un rovesciamento delle posizioni dei cattolici sul piano politico. Dopo la guerra, la dottrina sociale proposta dal Magistero della Chiesa è rigorosamente anticomunista, ma il movimento di Dossetti (di cui fanno parte Baget-Bozzo, Lazzati, Fanfani, La Pira ecc.) *vuole superare la dottrina sociale della Chiesa* e Maritain viene usato in questa prospettiva, allo stesso modo che

egli usa della Democrazia Cristiana per rivolgersi alla Chiesa e chiederle di riconoscere la missione della classe operaia (e, quindi, indirettamente, del Partito Comunista?). Ascoltavo. Lazzati era presente e non mostrava d'avere obiezioni. (Il "superamento" (!) della dottrina sociale della Chiesa è poi avvenuto alla "Cattolica" sotto la sua santa protezione). Baget-Bozzo, intanto, continuava a parlare di San Dossetti.

Il maritainiano Dossetti abbandona la Democrazia Cristiana giudicata succube del liberalismo, del capitalismo e del mondo borghese e accetta, sì, di guidare una lista democristiana alle elezioni comunali di Bologna, ma togliendo rigorosamente a tale lista carattere partitico. Con l'uscita di Dossetti dalla DC, sostiene Baget-Bozzo, finisce anche l'uso ideologico di Maritain da parte di questo partito. Invece Maritain è usato ancora all'interno dell'Azione Cattolica. Da chi? per quali fini? L'Azione Cattolica ha concepito un'azione civile per condizionare la DC. Questa linea viene contestata nel 1949 dal dossettiano lombardo Giuseppe Lazzati, con esplicito riferimento a Maritain.

Lazzati sostiene che l'azione politica è di competenza esclusiva di coloro che vi si impegnano. L'uso che Lazzati fa di Maritain è la piattaforma su cui, successivamente, si pretenderà di rivendicare, all'interno della DC, l'autonomia del Partito di fronte alla Gerarchia della Chiesa. Quest'ultimo uso, dice Baget-Bozzo, portato avanti, *sotto l'influenza di Franco Rodano*, dalla corrente di Base e da Moro, include la concezione d'un partito ideologicamente autosufficiente, anzi egemone, che prova la sua autonomia e la sua *egemonia nei confronti della Chiesa* e porta alla concezione della politica democristiana come totalità chiusa, come negazione dello Spirituale. La DC è già tutta secolarizzata, ma *utilizza ancora, nell'equivoco, l'appoggio sacrale* della gerarchia. Le speranze di Maritain, quindi, hanno fatto completo naufragio, e questo scacco, dice Baget-Bozzo, è aggravato dall'atteggiamento antimetafisico dei nuovi teologi. A questo punto Baget-Bozzo ha proclamato: "Si può dire che, salvo il gruppo dei cultori che è qui riunito, Maritain non ha alcuna influenza nella cultura cattolica italiana".

Avviandosi alla conclusione Baget-Bozzo ha detto che quando *Del Noce vede in Maritain il servitore della collaborazione tra cattolici e comunisti* non fa che ripetere G. Fessard (Baget-Bozzo, però, a dire il vero, non ha detto che Fessard sia un fessacchiotto). Secondo *Comunione e Liberazione*, invece, ha detto Baget-Bozzo, Maritain conduce a posizioni subalterne al liberalismo, ma questo movimento è una barbarie fascista, ha dichiarato Baget-Bozzo all'adorante intervistatore del *Corriere della Sera* nel chiostro di San Giorgio Maggiore. Baget-Bozzo ha escluso che Maritain possa legittimamente influire su altri possibili tentativi di esercitare il potere politico. Un "de profundis", come si vede.

La ricostruzione storica proposta da Baget-Bozzo non è faccenda di mia competenza. Mi è parsa, sì, ipotetica, semplicistica e largamente interpretativa, ma in sala c'erano persone qualificatissime che potevano rettificare se avessero voluto (presiedeva Lazzati): era affar loro. Invece hanno taciuto sulle precise accuse di Baget-Bozzo.

Il sottofondo della relazione di Baget-Bozzo era però costituito da una strana e pericolosa teologia. Siccome essa non era certamente la teologia maritainiana, io non ho voluto chiamarla in causa. Su questo argomento spero di ritornare in altra occasione: è doveroso perché Baget-Bozzo è, oggi, in Italia, il prete che più di tutti dispone di mezzi per influire sull'opinione pubblica.

Mi sono dunque contentato di porre a Baget-Bozzo soltanto due domande: 1) è vero che tu hai avanzato severe critiche nei confronti della dottrina maritainiana? sei ancora di quell'avviso? 2) questo convegno sembra rivolto ad alimentare di motivazione maritainiana l'azione dei militanti nel campo politico: qual è la tua collocazione in questo quadro?

Baget-Bozzo ha risposto lealmente: 1) le mie critiche contro Maritain le considero valide nella misura che Maritain non le abbia successivamente superate; 2) io non sono qui per prestarmi ad operazioni di bassa macelleria.

Risultava così chiarissimo l'infortunio incorso dall'Istituto J. Maritain nell'invitare Baget-Bozzo. Se i politici erano assenti (non mi riferisco ad Ardigò e compagni), quest'assenza dimostrava che essi avevano avuto della lungimiranza. Quanto a Trifogli, ha respinto, sì, il discorso del Baget-Bozzo, ma senza la minima argomentazione.

Promesse non mantenute

Il programma del convegno prometteva alcune trattazioni particolarmente importanti (decisive, anzi, secondo me), ai fini di chiarire una ulteriore incidenza del pensiero di Maritain nella nostra società contemporanea.

Papini, segretario dell'Istituto, aveva detto, in apertura del convegno, che il tema dell'unità del mondo cattolico (da salvaguardare) e del legittimo pluralismo erano di massimo rilievo.

Infatti era in programma una relazione sul significato "profano-cristiano" che Maritain attribuisce allo Stato e sul concetto maritainiano del pluralismo, di cui era stata data, in altre relazioni, una interpretazione restrittiva e strumentale che non riusciva ad elevarsi sul piano dei principi veramente giustificativi. Abbiamo, però, dovuto ascoltare, veramente depressi, un discorso postulatorio, ideologico, rinunciatario, letto, con pessima dizione, da Achille Ardigò.

Costui, infischandosi di ciò che l'ultimo Maritain ha detto della secolarizzazione, ha cominciato col dare per accettata la secolarizzazione che è sotto i nostri occhi e nella quale egli vede solo valori, del tutto miope sui disvalori. Ha poi stabilito un raccordo parallelo fra le tre fasi storiche ipotizzate da Maritain (antichità cristiana, età antropocentrica borghese e nuova cristianità) e da Marx (feudalismo, capitalismo e socialismo). Successivamente ha affermato che nella fase attuale di transizione sono possibili due abbozzi parziali di "nuova cristianità" postcapitalistica: a) uno Stato laico, eticamente cristiano; b) una situazione di diaspora cristiana che cerchi di rendere meno cattivo il Leviatano. Maritain, dice Ardigò, preferi-

sce la seconda forma. Tutti e due gli abbozzi, dice Ardigò, rifiutano “una linea spiritualistica di chiusura all’opposizione, una linea di disinteresse e ostilità verso una storia in cui appaiono dominanti ispirazioni anticristiane, una linea che non riconosce i guadagni storici ottenuti anche da credi teoricamente errati”.

L’intenzione di utilizzare senza scrupoli Maritain per operazioni di bassa macelleria, per dirla con Baget-Bozzo, appariva qui evidente. Riguardo al pluralismo teorizzato da Maritain, l’oratore (si fa per dire) affermava, senza alcuna dimostrazione, che esso consisteva in un “progetto di trasformazione sociale nella prassi di collaborazione”, da non confondersi, aggiungeva, col pluralismo medievale e liberaldemocratico; un pluralismo, precisava, che accoglie come un dato quell’eterogeneità di valori senza un denominatore comune che fu una responsabile scoperta dei vertici del pensiero liberaldemocratico in Max Weber e il suo kantismo...

Mentre ascoltavo, dicevo, amareggiato, fra me: o Ardigò tenta di turlupinare il pubblico, oppure il pluralismo di Maritain è proprio quello liberale e relativistico che non ha niente a che fare con il concetto cattolico di pluralismo. Tanta desolazione, dopo tanta promessa, faceva veramente male. Credo che i responsabili dell’Istituto J. Maritain fossero sorpresi quanto me. Purtroppo Ardigò, letta la relazione, fuggiva. Se mi fosse stata concessa la parola io avrei formalmente chiesto ai dirigenti dell’Istituto di pronunciarsi sulla genuinità maritainiana della dottrina di Ardigò. Adesso essi devono pagare un conto molto alto di equivoci e di ipoteche negative.

La seconda promessa mi era apparsa addirittura come il punto chiave del convegno: un costituzionalista (famoso per certe vicende di questi ultimi anni) avrebbe trattato dell’influsso di Maritain nella rinascita della democrazia in Italia. Chiunque capisce facilmente che se la costituzione repubblicana contiene elementi autenticamente maritainiani, allora è lecito pensare che l’incidenza del pensiero maritainiano nello sviluppo del dettato costituzionale sia ancora possibile.

È stata un'altra delusione: Leopoldo Elia ha letto qualche appunto e ha preso subito il volo. E che cosa ha detto? *In capite libri* ha affermato che *Maritain è contro ogni "privilegio" anche di fatto da riconoscersi alla Chiesa*. Poi ha affermato che, nei confronti dei comunisti, i cattolici hanno verificato, nella prima parte della Costituente, una prospettiva che Maritain aveva auspicato: non essendo i comunisti identificabili con il comunismo, essi meritano di essere ammessi alla collaborazione, ma senza confusioni. Realizzare questa prospettiva è stato possibile mettendo fuori della porta il discorso ideologico: comunisti e cattolici hanno parlato di "persona umana" attribuendo ad essa significati contrastanti. A questo bel risultato, sigillato dal nome di Maritain, va aggiunto anche quest'altro: Elia non sa dire in che misura Maritain rifiuti il liberalismo istituzionale e parlamentare. Perciò quando Elia dice che il ciclo maritainiano non si è ancora concluso in Italia, egli fa veramente temere sviluppi inquietanti, anche questi sotto l'etichetta maritainiana.

L'influenza maritainiana più evidente nella nostra costituzione è ravvisabile, a dire di Elia, nella terza parte, riguardante i rapporti economici, ma la sua affermazione, che non è stata dimostrata, non ha potuto ottenere alcun chiarimento a causa della mancanza del dialogo.

Maritain e la Santa Sede

Una terza promessa attirava al convegno: la trattazione del rapporto della dottrina di Maritain con il Magistero della Chiesa, compito affidato al domenicano Nicolas.

Pio X, Pio XI, Pio XII: tre maestri che hanno parlato di quella democrazia che è oggetto dei discorsi di Maritain: il P. Nicolas ha evitato qualunque confronto, preferendo avanzare delle insinuazioni. Ripetiamo qui che non esiste traccia di alcun procedimento canonico contro Maritain, mentre il P. Nicolas ha tentato di accreditare l'idea che durante il pontificato di Pio XII Maritain temette d'essere condannato. Ne prenda nota, dunque, il P. Nicolas: fu solo durante il pontificato di Giovanni XXIII

che una richiesta del genere prese forma canonica e precisamente nelle proposte dei vescovi relative ai lavori del Concilio.

Per limitarci soltanto all'Italia, citerò qui la lettera vergata da Mons. Nicodemo, arcivescovo di Bari, in data 31 agosto 1959 (chissà quante volte Lazzati si è chinato a baciare quella mano senza sapere di questa lettera!): “*Damnanda est theoria “del doppio piano” quae serpet inter complures qui catholici aperte profitentur quaeque dici potest laicismus domesticus, qui fortasse periculosior evadit ipso laicismo liberalium et anticlericalium*”. Inoltre, in data 26 febbraio 1960, il cardinale Micara, Vicario di Sua Santità in Roma, chiedeva formalmente che il Concilio prendesse posizione sulla “pretesa indipendenza da parte di laici nella soluzione delle questioni sociali, politiche e anche morali senza la sottomissione ad una positiva direzione da parte della Chiesa docente (teorie di Maritain)”.

Del tutto gratuita, poi, e fuorviante, appare l'affermazione d'un preteso apporto di Maritain alla *Mater et Magistra* e alla *Pacem in terris*. È sembrato addirittura che si volesse accreditare come cattolica la dottrina maritainiana d'una possibile collaborazione nell'azione col comunismo in quanto sistema economico e movimento di lotta contro le ingiustizie sociali, ciò che mi ha obbligato a richiamare pubblicamente, mentre Ardigò sobbalzava sulla sedia, l'opposta dottrina pontificia della *Divini Redemptoris*, del decreto del '49, del decreto del '59, dell'*Octogesima Adveniens*.

Il P. Nicolas, poi, ha del tutto rinunciato all'analisi della dottrina politica contenuta nel Vaticano II al fine di raffrontarla con quella di Maritain, preferendo accreditamenti superficiali e gratuiti che vanno respinti. Questa lacuna mi pare molto grave e, per senso di responsabilità, mi propongo di trattare l'argomento un'altra volta.

In conclusione

Armando Rigobello ha dato prova di prudenza nel chiudere i lavori del convegno. Egli ha ammonito i ricercatori sulle

peculiarità del retroterra culturale italiano e soprattutto sulla peculiarità dei livelli epistemologici di studio, pur tenendo nel debito conto il punto di vista teologico. Ha esortato a non farsi assorbire da tentazioni prassistiche e storicistiche, ha sottolineato la differenza teorica tra Maritain e Mounier, ha infine respinto un avventato giudizio espresso nel convegno da Gaspare Barbiellini Amidei, secondo il quale i cattolici hanno da giocare, sul piano della cultura, *un'unica carta* che si chiama Maritain.

Se fosse stato ammissibile io avrei voluto chiedere ai dirigenti dell'Istituto:

1) Se voi siete d'accordo con la prevalenza del punto di vista teologico nel pensiero maritainiano, perché non affrontate le obiezioni specificamente teologiche che sussistono nei confronti di certe tesi maritainiane?

2) Ritenete che il maritainismo rappresenti il superamento del marxismo da parte della cultura cattolica? Oppure ritenete che l'interpretazione di Maritain data da Machovec non sia contestabile?

3) Ritenete che Maritain abbia accolto il concetto liberale di democrazia? Ritenete che la democrazia contemporanea abbia per base filosofica il relativismo? Ritenete che questa base possa essere accolta da Maritain?

Date le intenzioni degli organizzatori del convegno la risposta a queste domande sarebbe risultata del più grande interesse.

Il mio giudizio sul convegno è il seguente: si è trattato di una tre giorni di addottrinamento, non sempre obiettivo e non sempre di ottimo livello. Dal convegno non è venuta una sola parola che potesse aiutare i politici ad affrontare gli attuali problemi.

Qui termina il mio articolo pubblicato nella precitata rivista "Idea".

Epilogo

Le critiche a Maritain potrebbero essere approfondite prendendo di mira il suo "personalismo". Anche su questo tema

il nostro Julio Meinvielle si era magistralmente esposto nel libro intitolato *Critica de la concepcion de Maritain sobra la persona humana*, edito recentemente da Epheta, Buenos Aires (Bartolomé Mitra 1895 – 2° “D” 1993, pp. 410.

Se non abbiamo diffuso in Italia anche questo libro è solo perché... *maiora premunt*.

AUGUSTO DEL NOCE

La deriva cabalistica verso il progressismo anche socio-politico è stata molto ben studiata da Julio Meinvielle che individuò in Maritain uno dei principali responsabili - a partire dagli anni Trenta - del coinvolgimento dei popoli cattolici in quella rete secolaristica, agnostica, e quindi - tendenzialmente, anche se ipocritamente, totalitaria, i cui esiti nichilistici sono sotto i nostri occhi.

La fine ingloriosa della maritainista “Democrazia Cristiana” avrebbe potuto indurre ad un rinsavimento dei cattolici italiani se ci fossero stati sicuri maestri calati tra la gente (voglio dire: nel tessuto vivo della cultura). Invece l’Italia non ha avuto questa grazia.

Nel generale conformismo degli anni Sessanta-Settanta spiccò - è vero - una voce abbastanza forte ed originale nel denunciare la coerenza dello sbocco tragico del pensiero ateo moderno nelle due versioni liberalcapitalista e socialmarxista: la voce di Augusto Del Noce. Anzi questo professore si rese benemerito per analisi preziose relative alle connessioni genetiche della cultura dell’Italia moderna, analisi capaci di allertare tutte le coscienze non ancora schiavizzate dalla gnosi.

Per dirla intera: sembrò che, negli anni Ottanta, Augusto Del Noce, onorato dal Vaticano, imbucatosi nel Senato della Repubblica, non più ignorato dai mezzi di comunicazione sociale... potesse rappresentare una bandiera di riscossa.

Non mancò neppure l’adesione ad A. Del Noce di un movimento giovanile di massa capace di rendere capillare, sull’intero territorio nazionale, il ripensamento critico, dell’ateismo e del secolarismo che distingueva il professore approdato allo Studium Urbis: il Movimento di Comunione e Liberazione.

Quel che mancò fu la purezza dell’alternativa positiva che Del Noce non poteva dispensarsi dall’indicare, come - d’al-

tra parte - il necessario discernimento delle guide spirituali del movimento ora nominato cui gravava il dovere di profetare la sterilità dell'alternativa delnociana.

Purtroppo Del Noce, ritrattosi dal giovanile progressismo, non era un teoretico; si avvertiva, inoltre, nel suo linguaggio una aridità spirituale estranea alla "pietas" e alla "sapientia" parenti della grazia soprannaturale. La circostanza in cui si verificò il collasso che lo portò alla tomba accrebbero le perplessità. Anche Comunione e Liberazione, del resto, fondata da due ecclesiastici (Giussani e Ricci) non immuni da serie riserve, ha sempre camminato tra equivoci più o meno gravi (talvolta gravissimi). Così il benefico contributo delnociano è risultato soltanto parziale nella perdurante crisi culturale italiana.

Tuttavia Del Noce è frequentemente citato come un "santo padre" nell'ambiente che vorrebbe contrapporsi al progressismo: l'inganno, dunque, continua.

Ho pensato opportuno, dunque, sottoporre qui al giudizio del lettore una mia relazione tenuta, nel 1992, in un congresso filosofico udinese dedicato al pensiero di Del Noce.

In essa ho cercato di chiarire la connessione del pensiero delnociano con l'ontologismo (corrente che rientra nel soggettivismo immanentistico moderno) e, quindi, la sua invalidità ad armare i giovani per il radicale confronto cui si devono preparare.

Riproduco di seguito il testo della mia relazione intitolata: *Pensiero cattolico ed ontologismo: la prospettiva di Augusto Del Noce*.

Del Noce e l'ontologismo

Ontologia può significare "intelligenza del reale", ma *ontologismo* può avere significati diversi perché frequentemente - come ha fatto notare A. Del Noce - "il dominio degli ismi è quello della perversione per cui un'attività umana viene tramutata in idolo"¹.

¹ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, p. 88

Il pervertimento cui ora alludiamo è il razionalismo, che nell'antichità si è vestito di gnosticismo e in età moderna si è presentato come laicismo: nell'un caso e nell'altro la presunzione del logos umano porta ad un suicidio¹; tra l'uno e l'altro smarrimento c'è l'equilibrio del pensiero cattolico che afferma, sì, la potenza del logos umano ma in gerarchia e collaborazione col Logos Divino assolutamente trascendente²; fu nel seno stesso della cristianità medievale che si manifestarono le prime manchevolezze³ e fu al culmine della crisi della cristianità europea che si verificò la svolta razionalistica di Cartesio⁴. Dopo di

¹ “Non penso - scrive Del Noce - ad uno sviluppo del pensiero gnostico dopo il cristianesimo, di cui il pensiero rivoluzionario rappresenterebbe l'ultimo anello; piuttosto ad un incontro, dopo Hegel, tra pensiero rivoluzionario e pensiero gnostico” (cfr. *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I, Lezioni sul Marxismo*, Milano 1972, p. 76).

Ma - pur con questa seria attenuazione - Del Noce è esplicito nel riconoscere che “l'incontro” stabilisce una connessione tra “il frammento di Anassimandro” e il razionalismo moderno in un quadro unitario gnostico (cfr. *Il cattolico comunista*, Milano 1981, p. 186); anzi, egli afferma che il frammento di Anassimandro è la base del razionalismo moderno (cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, p. 15 I; *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964, pp. XXIV ss.).

² Già nel V.T. il potere conoscitivo umano si estende a tutte le creature materiali e arriva fino a Dio, ma “in lumine tuo videbimus lumen”, dice il Salmista; nel N.T., poi, San Paolo è esplicito sul permanente potere di conoscere la Divinità attraverso le perfezioni create, ma egli è altrettanto esplicito nell'affermare che la gnosi perfetta è realizzata dall'uomo solo in collaborazione con Dio. San Tommaso diede teorizzazione magistrale di questo equilibrio (anche il Concilio Vaticano II lo definisce “guida” nell'educazione dell'intelligenza).

³ L'occasione fu il problematico rapporto tra filosofia e teologia, ragione e fede, natura e soprannatura. L'analisi dell'idea di Dio, compiuta da un santo mistico come Anselmo d'Aosta, apparì già troppo concessiva alle pretese razionali (ecco l'argomento poi detto “ontologico”); ma il pendolo oscillò pericolosamente tra gli atteggiamenti depressivi (nominalismo) e quelli euforici (Pico), mentre lo gnosticismo di matrice ebraica si apriva un varco in tutti i centri culturali importanti della cristianità... i Rosacroce e i Libertini sono all'orizzonte.

⁴ Del Noce è esplicito nel riconoscere connessioni del cartesianismo col molinismo, il pelagianismo, il laicismo e la gnosi, ma è del parere che lo sviluppo negativo del cartesianismo non sia l'unico necessario. Detto altrimenti: Del Noce è in disaccordo con Fabro sull'attribuzione del principio d'immanenza a Cartesio e, conseguentemente, sulla valutazione dell'intero processo della filosofia moderna come indirizzato verso l'ateismo radicale (cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XVI). Del Noce (apparirà superfluo dirlo) non ignora affatto le ragioni di coloro che hanno visto in Cartesio

lui dilaga un'ontologia razionalistica¹ e poi trascendentalistica in senso soggettivistico², sicché "ontologismo" diventa termine con valenza negativa in ambito cattolico e vani sono risultati i tentativi di riscatto.

Infatti, quando si parla di pensiero *cattolico* non vale riferirsi ad una o ad un'altra scuola di filosofia (o anche di teologia); il riferimento decisivo, determinante, è il Supremo Magistero Gerarchico della Chiesa Cattolica, in corrispondenza del grado di teologica certezza (e quindi di obbligatorietà d'assenso) che quel Magistero ha legato al proprio intervento chiarificatore.

Ora è ben noto che il Supremo Magistero Gerarchico della Chiesa Cattolica ha inequivocabilmente condannato l'ontologismo sia in Malebranche, sia in Gioberti, sia in Rosmini (Vedi di seguito).

Sorprende, pertanto, che Del Noce citi tale condanna, quasi tangenzialmente, solo in riferimento a Gioberti, ignorandola invece quando si tratta di Malebranche e di Rosmini³.

Sorprende, del resto, altresì, ch'egli sminuisca la *radicale* opposizione del tomismo all'ontologismo⁴ e abbia chiesto al

"l'abile dissimulatore del più crudo ateismo" (cfr. *Descartes*, in *Enciclopedia Filos.*, Firenze 1968, col. 361) ed è consapevole di vari "depotenziamenti essenziali" del cartesianesimo. Non ho trovato traccia in lui degli studi della Yates (e di altri) sui rapporti tra Cartesio e i circoli rosacrociari. Egli ben sa che nel Seicento erano all'opera varie società segrete (cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 207), ma ha insegnato che "proprio all'interno della Riforma Cattolica hanno preso inizio i motivi critici della filosofia moderna" (cfr. *Il problema dell'ateismo*, p. CIII).

¹ Tale è senz'altro l'ontologia di Wolff, che tanto influsso ebbe, specialmente in Germania.

² Tale è senz'altro l'ontologia di Kant, che tutto radica non nella realtà oggettiva dell'ente bensì nell'io *penso* (a sua volta sradicato dal noumeno, quasi ipostasi senza volto).

³ In Gioberti Del Noce riconosce la presenza di tutti i temi del modernismo, ossia del pensiero "rivoluzionario" (suicida) infiltratosi nella Chiesa.

⁴ Del Noce sa bene che la radice è il giudizio sul "moderno" (immanenza): l'ontologismo è moderno? dipende da Cartesio? dipende dall'errore immanentistico del cartesianesimo? Vedi nota 5 nella pagina precedente.

Per quanti collegamenti egli tenti fra Cartesio e il tomismo (come anche tra Malebranche e il tomismo), Del Noce sa bene la loro discordanza. Ma stempera l'oppo-

tomismo contemporaneo una sostanziale autocritica del giudizio negativo da esso dato nei confronti dell'ontologismo¹.

Quale sia la prospettiva di Del Noce di fronte all'ontologismo, è presto detto: è una prospettiva positiva, di recupero, di utilizzazione, di riscatto. Il pensiero moderno sarebbe riscattabile attraverso l'ontologismo?

Questo ha sperato per qualche tempo Del Noce. Di più: la crisi della cristianità (prima cattolica e poi protestante) sarebbe dipesa, secondo Del Noce, dalla rottura seicentesca dell'agostinismo (tra esistenzialismo e ontologismo nella forma malebranchiana). *Questa crisi - ha scandito una volta Del Noce - può essere oltrepassata solo nell'ontologismo*².

Vero è che, successivamente, Del Noce ha maturato un diverso orientamento personale, ma non mi risulta che egli abbia pubblicato una revisione adeguata della speranza che, per tanto tempo, il suo magistero ha accreditato nei confronti dell'ontologismo.

Per chiarezza, semplificando, possiamo distinguere quattro periodi nella maturazione della prospettiva di Del Noce di fronte all'ontologismo:

1) Il primo periodo, giovanile, è quello del completamente del suo curriculum universitario e del suo intervento nella "Rivista di Filosofia Neoscolastica", dove egli presenta, con massima simpatia, l'ontologismo di Malebranche in osmosi col pensiero della sua epoca.

2) Poi l'orientamento di Del Noce trova una nuova espressione negli articoli scritti per *l'Enciclopedia Filosofica*

sizione nominando semplicemente il cosiddetto "neotomismo" e riferendo indizi vaghi: in un primo momento il neotomismo (il cui principale avversario sarebbe l'ontologismo) ingloba l'ontologismo nella condanna della filosofia moderna, ma in una seconda fase vi si pensa che il processo della filosofia moderna debba conclusivamente accordarsi col pensiero cristiano, liberato da ogni traccia di cartesianismo ed ontologismo (cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XCII).

¹ Testuale: "Mi sembra che il porre in discussione l'iniziale condanna dell'ontologismo sia problema essenziale per il tomismo contemporaneo" (Ivi, XCII - XCIII). Il libro *L'enigma Rosmini* di Cornelio Fabro (Roma - Napoli 1988) è la risposta del "tomismo contemporaneo".

² Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XCII.

(edita da Sansoni), fra i quali spicca la voce “ontologismo” (ristampata nel 1969). Qui il suo procedere si fa più critico, sebbene si notino ancora accostamenti tra il pensiero malebranchiano (presentato come moderno) e quello agostiniano e tomista, accostamenti che al lettore possono apparire come un tentativo accreditamento. In genere direi che leggendo la voce “ontologismo”, scritta da Del Noce per l'*Enciclopedia Filosofica*, si ha l'evidenza *della cura* con cui l'autore presenta favorevolmente l'ontologismo, - difendendolo, si può dire ad ogni passo (sia filosoficamente sia teologicamente) - ma anche del taglio intellettuale che a lui è caratteristico.

Egli è proteso a stabilire rapporti e connessioni storiche del pensiero che esamina, assai più che a considerare teoreticamente il seguente capitale dilemma: il conoscere umano raggiunge la realtà attraverso l'idea oppure il suo oggetto è l'idea?

Sembra che la considerazione speculativa delle enormi conseguenze dell'una o dell'altra tesi lo interessi di meno che la considerazione storica delle connessioni genetiche del loro sviluppo.

3) Segue la riflessione esposta nel volume *Il problema dell'ateismo* (poi ristampato nel '70), dove Del Noce si stacca esplicitamente dalla presentazione da lui fatta nell'*Enciclopedia Filosofica*: lì l'ontologismo malebranchiano non è più moderno, ma cristiano; non pregiudica la distinzione fra naturale e soprannaturale e trova la sua logica continuazione in Rosmini, il quale giustificherebbe il raccordo dell'ontologismo con S. Agostino e il pensiero medievale¹.

Salvo miglior giudizio, mi pare che - pur tentando di abbandonare la zattera del pensiero moderno (oramai considerato di fatto alla deriva nel volume *Il problema dell'ateismo*) - Del Noce non indietreggi nell'accreditare l'ontologismo malebranchiano (in quanto continuato da Rosmini). Riassumerei così la tesi delnociana di questo periodo: l'ontologismo nasce nella crisi spirituale europea all'interno della cultura cattolica:

¹ Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. CII - CVII.

appartiene al pensiero moderno non già nel suo sviluppo immanentistico bensì nel suo sviluppo cattolico (garantito da Rosmini), raccordandosi così alla metafisica classica e rappresentando, pertanto, l'unico possibile riscatto dall'avventura filosofica dei nostri tempi (che altrimenti terminerebbe nel suicidio). È dunque l'alternativa di salvezza.

4) Vari anni dopo, Del Noce perviene a riconoscere che l'alternativa al pensiero moderno immanentistico è inequivocabilmente indicata con nome tutto diverso: l'alternativa è semplicemente il tomismo. Quale tomismo? quello riscoperto da Gilson (da continuare... s'intende ma non indica continuatori italiani...); esso è apprezzato nella sua capacità di bloccare il pensiero di Platone nel suo possibile sviluppo verso il neoplatonismo e, quindi, verso la dialettica idealistica.

Il riconoscimento, del tutto inequivocabile, apre prestigiosamente il primo libro di Danilo Castellano, *L'aristotelismo cristiano di Marcel De Corte*, (Firenze 1975), ed è assolutamente sciolto da ogni riferimento all'ontologismo e a Rosmini.

Però questo riconoscimento - senz'altro significativo nella sua perentorietà - non indusse affatto (almeno per quanto ne so io) il Nostro Autore ad una revisione esplicita dell'accredito da lui già concesso all'ontologismo e a Rosmini.

Passiamo, dunque, a qualche precisazione della prospettiva delnociana sui tre maestri dell'ontologismo. Aggiungerò, per ognuno di essi, qualche mia osservazione critica.

Malebranche

Pierre de Bérulle (1575 - 1629) era stato affascinato dalla riscoperta platonica rinascimentale¹ ed è certamente in tale prospettiva ch'egli divenne gran patrocinatoro di Cartesio (cui fece obbligo di pubblicare i suoi studi, che avevano già suscitato

¹ Sarebbe interessante una ricerca bibliografica mirata a stabilire l'influsso di Ficino sul de Bérulle: il suo è il tempo parigino di Maria de Medici e di Maria dei Gonzaga di Mantova....

serie riserve), patrocinio certamente efficace perché questo cardinale, confessore di Corte¹ e politico piuttosto spregiudicato, era potente anche a Roma². Proprio *nell'eredità berulliana cresce Malebranche* (1638-1715) (che, a sua volta, rappresenta una grande attrazione per il pensiero savoiardo e piemontese dell'Ottocento, coinvolgendo così la cultura piemontese fino a... Del Noce). Malebranche, *entusiasta filocartesiano*, fu ben presto raggiunto dalle censure romane³.

Del Noce ha studiato a fondo Malebranche⁴, ma con il taglio intellettuale che abbiamo già detto; il Nostro Autore - direi - si preoccupa piuttosto poco delle tesi creazionistiche, ancor meno - sicuramente - di quelle escatologiche... la sua genialità si

¹ Cappellano di Corte, confessore di Maria de Medici, ma anche diplomatico di Stato e perfino Capo del Consiglio della Regina.

² Lo si constatò quando ottenne la perigliosa dispensa pontificia per il matrimonio di Enrichetta di Francia col Principe di Galles (poi Carlo I...). Il pericolo rappresentato dall'aperturismo gesuitico nei confronti del cartesianismo era ben percepito anche a Roma e detertinò una severa lettera di richiamo del Generale dei Gesuiti. Potremmo stabilire un paragone tra il disastro causato dall'aperturismo gesuitico al cartesianismo con quello causato dall'aperturismo gesuitico al rahnerismo nei giorni nostri...

³ La prima (*Indice dei libri proibiti*) è del 1690; nell'Indice vi sono ben 7 opere del Malebranche (e la difesa del Gerdil fu del tutto vana); ma il suo credito restò alto e fu significativamente soprannominato "il Platone cristiano". Sarebbe interessante verificare se Malebranche abbia aperto al platonismo attraverso il sincretismo gnostico di Ficino. Precisa la notazione di Pelloux: "Il riferimento dell'ontologismo a Platone e al platonismo è spiegato dal fatto dell'accoglienza, da parte dell'ontologismo, della dottrina d'un mondo intelligibile d'idee conosciute avanti l'esperienza e che permane il centro di ogni possibile e attuale conoscenza" (cfr. *Enciclopedia Cattolica*, v. IX, col. 147). Pelloux dimostra l'inconciliabilità dell'ontologismo col pensiero di S. Agostino e di S. Tommaso (ivi). Quanto al peso determinante di de Bérulle nella formazione di Malebranche, Del Noce ne discute nel saggio del 1934, citato alla nota seguente.

⁴ Notevolissimo il suo saggio pubblicato (nel 1934: aveva 24 anni) in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" (26.1934.57 - 73): *Nota sull'anticartesianismo di Malebranche*. Più tardi (1968), nella voce "ontologismo" (*Enc. Filos.*, cit.), Del Noce riconoscerà chiaramente: "Il Malebranche a cui guardano gli ontologisti dell'ottocento è quello che ha sminuito il significato del cogito. *Ma questa retrocessione avvenne in lui entro il cartesianismo*; la sua dissociazione da esso non poteva quindi presentarsi come uno sviluppo interno della sua tematica" (col. 1186). E ancora: "Malebranche è in rapporto di effettiva continuità col pensiero di Cartesio, non con S. Agostino e S. Bonaventura, e non può far propri i temi agostiniani se non trasvalutandoli..." (ivi). Nel saggio del 1934 c'è però la chiara ammissione dello smarrimento di Malebranche (su dati *essenziali* della coscienza cristiana): cfr. p. 71, loc. Cit.

esercita sulle connessioni e sulle dissociazioni del pensiero malebranchiano nell'ambito della crisi spirituale europea.

Anche nella maturità egli resterà del parere che Malebranche sia uno dei maggiori filosofi di tutti i tempi¹ e, come abbiamo accennato, tenderà connessioni tra Malebranche e lo stesso tomismo². Ma la benevolenza e la stima non accecano Del Noce.

Egli, infatti, sa bene, e lo dice, che per Malebranche l'intuizione diretta di Dio è la condizione trascendentale della conoscenza umana (e anche la condizione insurrogabile per evitare l'esito altrimenti necessario del libertinismo)³ e sa altrettanto bene che proprio tale ottica è razionalistica e razionalisticamente Malebranche fa dipendere la volontà divina (*erga creata*) da un ordine antecedente alla creazione⁴; razionalisticamente, insiste il Nostro Autore, Malebranche giunge sia ad escludere la dimostrabilità della realtà del mondo esterno a noi sia ad affermare la necessità del ricorso alla Rivelazione divina⁵; e Del Noce tale razionalismo lo chiama "teologico"⁶, ma: razionalismo!

Ora tutti noi sappiamo che Del Noce ha caratterizzato magistralmente il razionalismo come naturalismo laicistico postulatorio agonistico e, in fondo, gnostico⁷. Com'è possibile, dunque, preservare l'ontologismo di Malebranche da qualunque sospetto?

¹ Aderisce a questi giudizi nel 1964, in *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 264.

² A proposito della distinzione tra l'intuizione naturale di Dio e l'esperienza mistica in senso stretto (cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. CIV) in un colloquio con Del Noce, però, ebbi la precisa impressione ch'egli fosse consapevole della connessione esistente tra "ascetica del puro intelletto" ed esigenza della "visione delle essenze" e in tale connessione la sopraccennata distinzione si perdeva.

³ Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 245 - 246, dove si dice anche che Gioberti - in questa linea - oppose per primo l'ontologismo allo psicologismo che apre al libertinismo.

⁴ Del Noce non dubita che Malebranche sia da collocare tra i più grandi filosofi del razionalismo, insieme - cioè - a Cartesio e a Leibniz (cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 173).

⁵ Ivi, p. 250.

⁶ "Intendo per razionalismo teologico la posizione per cui Dio è prigioniero dell'ordine ideale..." (sicché "è più ragione che esistenza"). Ivi, p. 265.

⁷ Per citare solo alcuni riferimenti da *Il problema dell'ateismo*: postulatorio (p. XVIII), agonistico (p. 147), gnostico (pp. LIX ss., 80, 85).

Ha un bel dire Del Noce che la critica a Malebranche non deve mirare al “razionalismo mistico” bensì al razionalismo teologico”¹.

Del Noce stesso è stato consapevole d’un pericoloso significato di tale razionalismo teologico. Ecco le sue parole: “in Malebranche (che pone come oggetto dell’intuizione l’Essere reale stesso) l’ontologismo coincide con lo sviluppo radicale del cartesianismo inteso nella sua possibilità di prolungamento idealistico, da lui pensato come capace di eliminare per un verso il pericolo spinoziano e per l’altro quello materialista e il futuro illuminismo”². Facciamo pure salve, qui, le intenzioni di Malebranche; ma... Del Noce ha ben chiarito il nesso fra razionalismo cartesiano e naturalismo empio³ e dunque il razionalismo teologico è un pericolo. Del Noce fu consapevole che Arnauld ebbe la percezione esatta dell’allontanamento di Malebranche (vero padre del razionalismo teologico moderno) dall’intera tradizione teologica⁴. E, allora, bisognerà forse chiedere l’autocritica all’intera tradizione teologica per mantenere il punto che l’attuale crisi della cristianità si può oltrepassare solo attraverso l’ontologismo? Neppure Del Noce questo lo chiese mai. Più volte Del Noce si mostra consapevole del pericolo rappresentato da Malebranche⁵: egli sa il giudizio di Hegel sul pensiero dell’oratoriano parigino (processo verso lo spinozismo troncato per ragioni extrafilosofiche)⁶; non si fa illusioni su

¹ Il problema dell’ateismo, cit., p. CIV.

² Ivi, p. CV

³ Cfr. *Il cattolico comunista*, Milano 198 1, pp. 402 - 403.

⁴ Cfr. *Il problema dell’ateismo*, p. CXXII. “È sentenza comune che... il Dio di Malebranche è assai più lontano del Dio di Cartesio dalla tradizione teologica cristiana... la volontà divina diventa prigioniera d’un ordine... sicché Dio crea il mondo perché questo lo glorifichi... sicché Dio ama sé e nessun altro come singolo... questa ricostruzione si approssima alla verità...” (p. 265).

⁵ Accostamento tra la Weil e Malebranche. Cfr. *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 161,234.

Inoltre Del Noce sa che in politica l’esito di Malebranche è disastroso (è pessimista come Hobbes), avendo portato all’estremo la separazione tra morale e diritto (cfr. *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 293).

⁶ Cfr. *Il problema dell’ateismo*, cit., p. 360.

Vico e proprio in quanto dipende da Malebranche¹... e ammette che *Malebranche è il tramite tra il cartesianismo e il pensiero italiano da Vico a Rosmini*².. ma poi lo sentiamo affermare: “Malebranche è un bivio da cui si può ridiscendere al pensiero cataro o procedere verso Rosmini”³. Sia pure, ma dove sono le ragioni del recupero in Rosmini?

Gioberti

Intanto, quando l'ontologismo di Malebranche matura in quello di Gioberti, uno dei rami del supposto bivio malebranchiano si svela inequivocabilmente come negativo.

Indicativo di questo percorso è, secondo Del Noce, la vicenda del filosofo piemontese Giovanni Maria Bertini, il quale passa dal cattolicesimo al razionalismo (partendo dall'ontologia per poi respingerla, avendola dissolta dall'interno). È una vicenda che, non a caso, tanto interessò Gobetti (*Opere*, 11, 170). A questo proposito Del Noce annota: “Nel pensiero di Bertini viene in crisi quella linea di pensiero ontologico - malebranchiano, che era stata prevalente nella cultura savoiaro - piemontese e che siera, sia pur variamente, espressa in filosofi come Gerdil, De Maistre e Gioberti”³.

Ma la crisi si ferma forse a Bertini? No: quella di Bertini è propria della linea “prevalente nella cultura savoiaro - piemontese”. Lasciamo da parte il cartesiano e malebranchiano card. Gerdil (che poco mancò a diventar Papa!), troppo “in vista” per essere, come filosofo, vagliato a dovere nella Chiesa. Ma il tradizionalismo di De Maistre non uscì indenne dall'esame e dal vaglio romano e Gioberti, poi, ne risultò irrimediabilmente condannato.

¹ Cfr. Ivi, pp. 274 - 276.

Vico nella valutazione delle cause seconde è incline al razionalismo teologico (ivi, pp. 283 285) e nella considerazione della storia non si riferisce adeguatamente al soprannaturale (ivi, p. 287); infine, la linea Malebranche - Vico è presente in Gioberti (ivi, p. 314), nel quale tripudiano tutti i temi del modernismo.

² Ivi, p. 281.

³ Cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 162. Su Rosmini più avanti.

Gioberti cedè al tradizionalismo, al razionalismo, all'ontologismo, al panteismo, al liberalismo, al laicismo: tutte le sue opere furono poste all'*Indice* e le sue tesi più significative furono colpite con speciale censura.

Del Noce riconosce che l'ontologismo giobertiano è un completo fallimento come filosofia cristiana¹; lo sviluppo dell'ontologismo giobertiano è l'attualismo gentiliano², oltre il quale, per Del Noce, c'è solo il suicidio.

Perciò è impossibile che il riscatto passi per Gioberti. Forse passa per Rosmini?

Rosmini

Quando Del Noce parla del riscatto della filosofia moderna tramite il pensiero italiano del Risorgimento³ pensa soprattutto a Rosmini influenzato da Malebranche⁴.

Secondo Del Noce, Rosmini purifica Malebranche⁵ e apre, perciò, lui solo, la strada perché il pensiero moderno eviti lo sbocco ateistico⁶. Notiamo che Del Noce ha accreditato la filosofia di Rosmini senza avanzare la minima riserva anche in

¹ Cfr. voce "ontologismo" in *Enc. Fil. cit.*, col. 1187, dove Del Noce cita - finalmente - il Dz! Del Noce riconosce che Gioberti ha ceduto all'hegelismo (cfr. *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 44).

² Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. CVII.

³ Gli elementi positivi di questo pensiero brillerebbero nel libro *Rosmini e Gioberti* che per Del Noce sarebbe l'opera più bella del filosofo di Castelvetrano (cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 215).

⁴ Cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 213.

⁵ Il recupero di Malebranche (e, quindi, dell'ontologismo?) è visto nell'auspicata liberazione del suo pensiero dal razionalismo teologico: "Penso che il tratto estremo di questa dissociazione di ontologismo e di razionalismo teologico debba essere cercata in Rosmini..." (il quale non meriterebbe più la qualifica di antologista, nel senso negativo "neotomista"). Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. CV.

⁶ Perciò l'alternativa che Del Noce sa proporre all'ateismo moderno è nient'altro che la linea Malebranche - Rosmini (anche se bisognosa, ammette, d'integrazione). Cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 361. Restiamo ancorati a questa posizione delnociana perché la nuova prospettiva espressa nella prefazione del libro di Castellano, cit., non ha avuto seguito, resta troppo isolata e sembra quasi occasionale.

opere piuttosto divulgative¹, tacendo sempre - a quanto mi risulta - che su molte fondamentali tesi di essa pesa, senza attenuazioni, la condanna pontificia, “in sensu proprio auctoris”. È verosimile che il nostro Autore abbia acriticamente accettato l’ipotesi che la condanna di Rosmini avesse motivi esclusivamente politici e personalistici e che, pertanto, essa non fosse da considerare o non avesse rilievo.

Ma nel 1988 fu pubblico il libro di Cornelio Fabro *L’enigma Rosmini*, libro che fa cadere ogni illusione sulla vicenda processuale di Rosmini: il vaglio romano era proprio dottrinale e la difesa rosminiana fu inadeguata (e tortuosa). Dopo quel giudizio, dunque, *anche l’ontologismo di Rosmini è, di fronte al pensiero “cattolico”, un tentativo fallito* e sarebbe stato bene che Del Noce l’avesse ammesso, in modo che risultasse ben chiaro che l’errore moderno ha bisogno, per riscattarsi, d’una impostazione radicalmente diversa: dal tronco razionalistico non c’è ponte per la trascendenza, c’è via libera solo per il suicidio, appunto. Gli elementi positivi del pensiero moderno devono essere strappati di mano ai razionalisti, agli gnostici, ai laicisti (insomma: ai rivoluzionari) e ripensati in nuova sintesi, sul tronco tomista, come lo stesso Del Noce accennò. Chi, per “oltrepassare” l’immanentismo moderno, attraversi l’ontologismo (anche italiano) sappia, pertanto, che il suo “passaggio” può intrappolarsi nel negativo.

La condanna

Riteniamo utile che anche il nostro lettore prenda atto dell’ufficiale condanna ecclesiastica di Rosmini. Eccone il testo:

¹ Rosmini è accreditato senza riserve in *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967, pp. 21, 24, 49.

Lo stesso dicasi in *L’epoca della secolarizzazione*, cit., pp. 185 ss., 206.

Errores Antonii de Rosmini - Serbati

(Damnati in Decr. S. Off., 14 Dec. 1887.) *

- 1891 1. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, huiusmodi nempe, quod ad divinam naturam pertineat.
- 1892 2. Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causae divinae; neque mens nobis est loqui de divino quodam, quod tale sit per participationem.
- 1893 3. In natura igitur universi, id est in intelligentiis, quae in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. - Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae.
- 1894 4. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud, quod homini in natura manifestatur.
- 1895 5. Esse, quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creatantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium atque hoc est Deus.
- 1896 6. In esse, quod praescindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato, sed absoluto, eadem est essentia.
- 1897 7. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter, sed secundum rationem a Verbo.
- 1898 8. Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.

* ASS 20 (1887) 398 sqq; cf. 21(1888) 709 sq. - Antonius Comes de RosminiSerbati, natus 25. Martii 1797 in oppido Roveredo, fundator Congregationis clericalis "Istituto della Carità", cum aliqua eius scripta a S. Sede prohibita essent, laudabiliter se subiecit. 1. Iulii 1855 piissime obiit. Propositiones hic relatae a quibusdam post eius mortem ex eius operibus excerptae, a S. Officio damnatae sunt.

- 1899 9. Esse, obiectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. - Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium: est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.
- 1900 10. Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quaelibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. - Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur.
- 1901 11. Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo, quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.
- 1902 12. Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem. - Esse initiale fit essentia omnis entis realis. - Esse, quod actuatur naturas finitas, ipsis coniunctum, est recisum a Deo.
- 1903 13. Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est, quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo maius; unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relative ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens; hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, immo habetur unitas esse.
- 1904 14. Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione producitur reale finitum seu realitates omnes, quibus mundus constat.
- 1905 15. Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, id est unio duorum elementorum: quae sunt esse initiale, commune omnium finitorum entium initium, atque reale finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi eiusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.

-
- 1906 16. Esse initiale per divinam synthesim ab intelligente relatum, non ut intelligibile, sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales, efficit, ut existant entia finita subiective et realiter.
- 1907 17. Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit: hic igitur actus proprie non est factus, sed positus.
- 1908 18. Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.
- 1909 19. Verbum est materia illa invisibilis, ex qua, ut dicitur Sap II, 18, creatae fuerunt res omnes universi.
- 1910 20. Non repugnat, ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur, eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.
- 1911 21. Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.
- 1912 22. Non est cogitatu impossibile, divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale; maneret nempe in ipso, tanquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.
- 1913 23. In statu naturali anima defuncti existit perinde ac non existeret: cum non possit ullam super se ipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni.
- 1914 24. Forma substantialis corporis est potius effectus animae atque interior terminus operationis ipsius: propte-

- rea forma substantialis corporis non est ipsa anima. - Unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subiectum intuens ideam, affirmat sensibile, postquam in hac eius essentiam intuitum fuerit.
- 1915 25. Revelato mysterio SS. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica *purae rationis* non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.
- 1916 26. Tres supremae formae *esse*, nempe subiectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes. - Verbum, quatenus obiectum amatum, et non quatenus Verbum, id est obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.
- 1917 27. In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adhaerendum Esse obiectivo, id est Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et, cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.
- 1918 28. In christiana doctrina Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum, qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. - Verbum, id est character, in anima impressum, in doctrina christiana, est Esse reale (infinite) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam SS. Trinitatis.
- 1919 29. A catholica doctrina, quae sola est veritas, minime alienam putamus hanc coniecturam: In eucharistico Sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit termi-

-
- num sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo, quo panis et vinum vere transubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis.
- 1920 30. Peracta transsubstantiatione, intelligi potest corpori Christi glorioso partem aliquam adiungi in ipso incorporatam, indivisam pariterque gloriosam.
- 1921 31. In sacramento Eucharistiae *vi verborum* corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura, quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini, quae transsubstantiantur: reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam*.
- 1922 32. Quoniam qui non *manducat carnem Filii hominis et bibit eius sanguinem, non habet vitam in se* [Io 6, 54], et nihilominus qui moriuntur cum baptismo aquae, sanguinis aut desiderio, certo consequuntur vitam aeternam, dicendum est, his qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hunc coelestem cibum in futura vita, ipso mortis instanti. - Hinc etiam Sanctis Veteris Testamenti potuit Christus descendens ad inferos se ipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.
- 1923 33. Cum daemones fructum possederint, putarunt se ingressuros in hominem, si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, i.e. in vitam subiectivam huius entis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant.
- 1924 34. Ad praeservandam B.V. Mariam a labe originis, satis erat, ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone, e quo corrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria.
- 1925 35. Quo magis attenditur ordo iustificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis, quod Deus peccata quaedam tegit aut non imputat. - Iuxta

- Psalmistam [Ps 3 1, 1] discrimen est inter *iniquitates, quae remittuntur; et peccata, quae teguntur*. - illae, ut videtur, sunt culpae actuales et liberae, haec vero sunt peccata non libera eorum, qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullum afferunt nocumentum.
- 1926 36. Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis; cuius communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis, qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiae, completus in altera vita constituit lumen gloriae.
- 1927 37. Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale, sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam obiectivitatem: at qui videt alterum (quod est Verbum), etiamsi per speculum et in aenigmate, videt Deum.
- 1928 38. Deus est obiectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra.
- 1929 39. Vestigia sapientiae ac bonitatis, quae in creaturis relucet, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in aeterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars, quae ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum praebent laudibus, quas in aeternum Deo Beati concinunt.
- 1930 40. Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare, nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scilicet Deus se illis manifestat, quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creatori provisor, redemptor, sanctificator.
- 1930a *Censura*: Has propositiones S. Officium “*in proprio auctoris sensu reprobandas ac proscribendas esse iudicavit, prout hoc generali decreto reprobat, damnat, proscribit... Sanctitas Sua decretum Em.orum Patrum approbavit, confirmavit atque ab omnibus servari mandavit*”.

I Rosminiani hanno fatto “miracoli” per annullare questa condanna, ma inutilmente. Le proposizioni sono effettivamente tratte da testi autentici e certamente bene intesi nel senso dell’Autore.

Né Del Noce né alcun altro cattolico (e neppure la nuova convertita rivista *La Civiltà Cattolica*) può sottovalutare il peso di questa sentenza.

È altresì utile che il lettore consideri l’ultima parte dell’articolo “ontologismo” redatto da L. Pelloux per l’*Enciclopedia Cattolica*:

III. ASPETTI TEOLOGICI. - L’Ontologismo nella sua espressione propriamente filosofica investe da vicino i presupposti razionali connessi con la Rivelazione. D’altro lato la Chiesa ha preso posizioni decise di condanna dell’ontologismo, che subirono varie fasi.

Tappe principali furono la condanna di diverse opere che si possono supporre legate alla difesa in esse fatta dell’ontologismo di Malebranche (soprattutto di lui vanno ricordate *De la recherche de la vérité* [all’Indice, 1689], *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* [all’Indice, 1712]). Di Gioberti furono condannate le “opera omnia, quocumque idioma exarata” (14 gen. 1852). Furono inoltre pros critte alcune opere del Mamiani. Il documento più importante relativo all’ontologismo è però dato dal decreto del S. Uffizio del 18 settembre 1861 che consta di 7 proposizioni. Di esse vanno ricordate anzitutto le prime cinque: la prima condanna la sentenza secondo la quale “immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit si quidem est lumen intellegibile”. La seconda proposizione si riferisce alla natura di quell’essere che è “in tutte le cose e senza del quale nulla intendiamo” come “essere divino”. La terza e la quarta proposizione insistono sulla portata di quella cognizione “congenita Dei tamquam entis simpliciter” che implica in sé ogni altra cognizione, e su questo ritorna anche la quinta.

La valutazione negativa dell'ontologismo dal punto di vista della teodicea si impone, poiché non solo la conoscenza immediata di Dio è contraria all'insegnamento della Chiesa (Concilio di Vienna e Concilio Lateranense IV) ma poiché l'ontologismo difficilmente sfugge a una razionalizzazione del mistero della natura di Dio. Ponendo le cose intelligibili non in sé ma in Dio, esso apre inoltre la via al panteismo per cui Dio non è più distinto gnoseologicamente e ontologicamente, ma appartiene alla conoscenza dell'anima formandone insieme la causa e l'oggetto. L'ontologismo infine pregiudica la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale in quanto introduce una conoscenza diretta di Dio, che non è possibile che nella visione beatifica.

Infine è opportuno che il lettore consideri l'altra citata generale condanna ecclesiastica degli ontologisti, che traiamo dalla raccolta del Denzinger:

Errores Ontologistarum

(Ex Decr. S. Off., 18 Sept. 1861, tuto tradi non possunt)*

- 1659 1. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est; ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.
- 1660 2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.
- 1661 3. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.
- 1662 4. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.
- 1663 5. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.

* ASS 3 (1867) 204 sq. Denz., *Enchir.* 1659 - 1665, Editio 30

-
1964. 6. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.
- 1665 7. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine vg., creaturam producit.

Conclusione

Riteniamo superfluo insistere ulteriormente: Augusto Del Noce non è un maestro affidabile quando propone l'alternativa al disastro perché la sua alternativa ontologista nient'altro è che una ricaduta nell'immanentismo moderno la cui matrice gnostica dovrebbe ormai essere nota a tutti i veri maestri cattolici.

Per istradare i giovani italiani ad impegnarsi nella rigenerazione spirituale della Patria, secondo le esigenze della nuova ed urgente evangelizzazione, c'è una sola strada: l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa; non - precisiamo - l'insegnamento neoliberale di certi vescovi, ma la tradizionale dottrina pontificia, ancorata al dogma cattolico e alla teologia autenticamente tomistica, pura da ogni residua e untuosa intrusione ranheriana.

LEONARDO ANCONA

Nella nostra terna di autori laici che inquinano pericolosamente le file cattoliche col veleno della falsa gnosi, il prof. Leonardo Ancona è quello che suscita maggiore sdegno, agendo egli al coperto dell'egida del Sacro Cuore.

Egli si è asservito alla peggiore gnosi cabalistica mascherata come scienza dal massone ebreo Sigmund Freud, contro la cui opera anche noi abbiamo indirizzato molteplici critiche¹.

Da Pio XII in poi il Supremo Magistero è costantemente e coerentemente intervenuto per mettere in guardia contro la psicanalisi. Sbagliano coloro che fanno dipendere questo contrasto dalla paura cattolica di sottoporre la religiosità ad un serio esame di autenticità.

I mistici medievali e rinascimentali sono andati molto avanti nella critica dell'illusorietà religiosa e i moralisti cattolici del Sei - Settecento sono stati molto penetranti e severi nell'esigere l'autenticità dei sentimenti riposti. Freud stesso ammise d'essere stato da molto tempo preceduto - e ci pare che lo ammettesse con un tono deferente - "dai Padri Cattolici".

La paura della Chiesa non riguarda l'esame della coscienza religiosa, ma piuttosto colui che, secondo il monito di Gesù Cristo, "può uccidere il corpo e l'anima nell'immondezzaia infuocata" (Luca XII, 4).

Di costui non si accorgono i contestatori clericali della repressione sessuale, i ripetitori della retorica della maturità e i neoapostoli che, disperando di *convertire* gli psicoanalisti, ne battezzano precipitosamente e maliziosamente i metodi; di costui non tengono sufficientemente conto neppure molti vescovi che hanno tollerato l'invadenza della psicoanalisi nei seminari e nelle case di formazione giungendo perfino a farsi

¹ Vedi E. INNOCENTI, *Critica alla Psicoanalisi*, Grafite Editrice, Napoli, V ed. A. D. 2000.

pubblici banditori della psicoanalisi, abusando della loro autorità di evangelizzatori per accreditare “la peste”: che siano maledetti!

Tradimento di “milites Christi”

Nonostante i chiari moniti dell’Autentico Magistero Gerarchico Romano, i cedimenti “cattolici” alla psicoanalisi sono stati continui e progressivi, specialmente oltre Oceano ma anche in Europa.

Qui il maggior focolaio d’infezione è stato l’università “Cattolica” di Lovanio (resasi celebre per molte sconcezze e deviazioni).

Donne “cattoliche” francesi e tedesche si son date da fare con tutte le loro migliori risorse per accreditare Freud. Una di queste ha commentato il Vangelo in chiave freudiana: la risurrezione dei morti non è che l’erezione del membro virile e il rapporto tra Gesù e Lazzaro era, manco a dirlo, omosessuale (si può spremere sangue dalle rape psicoanalitiche?).

Alcuni ecclesiastici francesi furono (tardivamente) “pizzicati”, ma altri - come Plè e Laurentin - chi li tocca?

In Italia “agenti specializzati” della psicoanalisi come Franco Morandi tentano da anni d’insinuarsi nella cultura cattolica e le loro perseveranti iniziative hanno sortito effetti.

Perfino sezioni non trascurabili di Medici Cattolici si sono mostrati aperturisti, con avallo dell’assistente ecclesiastico locale e dell’organo nazionale dell’Associazione, “Orizzonte Medico”.

L’ex presidente dei giovani d’Azione Cattolica Mario Rossi è uno psicanalista. Ferruccio Antonelli e Fausto Antonini trovano sempre echi compiacenti in casa cattolica quando invitano ad abbassare la guardia nei confronti della psicoanalisi. Lo stesso lavoro di addormentamento della coscienza cattolica operano lo “Studium Christi” con Leopoldo Rigo, l’Istituto dell’Enciclopedia Italiana con Vincenzo Cappelletti, editrici “garantite” come la SEI e Città Nuova... nessuna meraviglia:

perfino *L'Osservatore Romano* appare (non di rado e non da poco tempo) pericolosamente cedevole, come anche la Radio Vaticana e, naturalmente, *Avvenire*.

Aperture alla psicoanalisi si notano in vari Atenei Pontifici Romani, come l'Angelicum, la Gregoriana, l'Urbaniana. Un vero guastatore mimetizzato è Lucio Pinkus (cognome eloquente), lo psicoanalista servita del Pontificio Ateneo "Marianum" (coccolato da *Panorama* per aver ridotto la verginità della Madonna a mero simbolo), pur essendo egli esplicitamente consapevole che la psicoanalisi non conosce la psiche.

Tuttavia l'esempio più scandaloso di cedimento è quello dell'Università ancora intitolata al Cuore di Cristo.

Com'è noto vari professori furono allontanati da questo centro culturale sotto l'accusa di ateismo, ma - nonostante questi provvedimenti - il profilo cattolico di questa università è andato sempre più deteriorandosi.

Recentemente, uno dei suoi professori l'ha definita "faro spento" e "necropoli degli spiriti" proprio perché non corrispondente più alle esigenze della coscienza cattolica.

La verità di questa denuncia è particolarmente evidente nel cedimento alla psicoanalisi, cedimento manifesto in vari professori ma, soprattutto, in Leonardo Ancona (ordinario dal 1965, da più di dieci anni membro della Royal Academy of Psychiatrics di Londra...).

Ancona (un altro cognome eloquente) è instancabile nell'accreditare Freud in tutte le sedi, pur mostrando insofferenza per le resistenze incontrate nel clero romano (cfr. *Il Popolo*, 8/8/ 85). I suoi tentativi giungono all'estremo della spudoratezza, pretendendo subordinare la santità cattolica al giudizio psicoanalitico.

L'aberrazione esemplare di Leonardo Ancona

I concetti psicoanalitici non riescono a celare la loro ristrettezza e riduttività materialistica, ossia la loro assoluta inadeguatezza nell'accostarsi alle meraviglie spirituali della santità cattolica. Leonardo Ancona, in un suo saggio intitolato "*Santa*

Maria Maddalena de Pazzi alla luce della psicologia"¹, adduce una psicologia permeata di influssi psicoanalitici² e positivistici³, ossia materialistici.

A dire il vero il prof. Ancona ha affrontato il suo argomento un po' imbarazzato. *Prima di tutto* perché qui, evidentemente, egli non poteva ricorrere ad un mezzo da lui definito "insostituibile": "(il colloquio) che colloca definitivamente il soggetto da valutare in un contesto individuale e sociale che dia significato al tutto"⁴. *Secondariamente* perché egli è stato posto dinanzi a "esperienze straordinarie, certamente al confine della normale attività psicologica"⁵. *In terzo luogo*, e soprattutto, perché i fatti in esame "appaiono allo sguardo dello psicologo come radicati nella dinamica psicologica del soggetto, quindi

¹ Cfr. "Carmelus" 1966, n. 13, pp. 3 - 20.

Leonardo Ancona è Direttore dell'Istituto di Psicologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore in Roma. Egli esercita un notevole influsso non solo all'interno della predetta Università ma anche fra il clero italiano. Ci consta che l'avallo da lui dato alla psicoanalisi ha aperto larghe breccie fra gli istituti cattolici di educazione.

² Nel saggio ora citato il prof. Ancona non si riferisce soltanto alla psicologia cosiddetta motivazionale o dinamica, ma anche, propriamente, all'analisi, alla psicoanalisi e agli psicoanalisti. Che si tratti di psicoanalisi genuina è provato non solo dall'applicazione dei termini "inconscio" e "sублиmazione" (termini che, data la qualità dell'Autore, vanno presi in senso tecnico ed originario, ossia freudiano), ma soprattutto dall'uso disinvolto che Ancona fa dei concetti di sado - masochismo e di legge del piacere, di istinto libidinale e aggressivo e, particolarmente, di Super - Ego.

³ L'atteggiamento positivistico viene indicato con la gratificante qualifica di "oggettivo".

⁴ "Colloca *definitivamente*": lo psicanalista è dunque un Minosse che non ammette appello? E come mai, allora, il medesimo caso esaminato da diversi psicanalisti è spesso interpretato in modo tanto differente? Ma è proprio vero che "il contesto individuale e sociale" dia significato "al tutto" (ossia alla vita psichica del soggetto)? Dunque i motivi della psicologia dinamica sarebbero di dominio della sociologia...? Il discorso porterebbe lontano. Ad ogni modo, dato che il colloquio psicoanalitico è *insostituibile* non abbiamo qui un "fin de non recevoir"?

⁵ Espressione molto incerta per la quale non si capisce se le "esperienze straordinarie" in discorso siano considerate con certezza dentro o fuori della normale attività psicologica. Fatti straordinari, dunque, sì, ma forse anormali. Se, tuttavia, anormale, come vedremo subito, significa patologico, il giudizio del clinico non comporta difficoltà: non è questo il suo lavoro d'ordinaria amministrazione? Se, invece, significa non *puramente naturale*, ossia non spiegabile se non ricorrendo ad ipotesi che si riferiscono a cause soprannaturali, allora la difficoltà riguarderebbe soltanto il *rispetto umano* di chi non vuole urtare gli idoli oggi adorati dalla scienza positivistica e neopositivistica.

sottesi dalle comuni leggi del funzionamento mentale”¹, ciò che porta lo psicologo ad una penosa “impasse”, in quanto “egli nel suo lavoro è unicamente portato a considerare i fatti rilevanti nella loro autonomia indipendente, da interpretare sul piano della personalità soggettiva”.

In altre parole: ogni fatto psichico è ricondotto nell’unica formalità dello psicologo e deve essere spiegato in modo che la personalità soggettiva del protagonista appaia autonoma e indipendente da qualsivoglia ordine superiore. È chiaro che davanti a questo assunto² la causa del fenomeno mistico è perduta in partenza.

È importante vedere come il prof. Ancona ritiene di superare questa difficoltà che è indubbiamente di peso decisivo.

Egli è convinto che il suo compito sia questo: “coordinare i risultati provenienti da obiettiva osservazione con i principi di una dinamica che supera ontologicamente il livello delle operazioni umane”.

Il criterio è teologico³, ma è forse ineccepibile?

In realtà, esso contrappone “il livello delle operazioni umane” ad una forza superiore: da una parte le azioni umane, dall’altra la forza ontologicamente superiore. Sarebbe che un tale schema sia parente della teologia protestante assai più di quella cattolica; vogliamo dire: del concetto protestante di giustificazione, piuttosto che di quello cattolico di santificazione. È tipica della prima prospettiva l’idea della grazia che investe l’uomo come una forza esterna; della seconda,

¹ Archi uguali sottendono corde uguali: le comuni leggi del funzionamento mentale sottendono fatti psichici normali. Nel caso di fatti psichici superiori alla norma bisognerebbe far appello a “leggi” d’altro ordine. Ma lo sguardo dello psicologo, potrebbe dire Ancona, ha i paraocchi, tanto che vede solo “comuni leggi del funzionamento mentale”. Lo straordinario si arrangi. Non siamo di fronte ad uno psicologo positivista?

² Non abbiamo bisogno di spiegare che l’assunto in questione è postulatorio e aprioristico, antiscientifico e odiosamente ideologico.

³ Va da sé che la Chiesa non chiede mai allo scienziato come tale di assumere un criterio teologico. Essa gli chiede solo di non precludere l’intelligenza umana alla possibilità del Trascendente. Niente, però, impedisce ad uno scienziato di decidere di “coordinare” il suo studio con criteri estranei alla sua disciplina, anche se ciò comporta dei rischi. Strano, invece, sarebbe voler coordinare la psicologia con la teologia e la mistica presupponendo che la psiche, lo spirito e la libertà dell’uomo non siano aperti al Trascendente, allo Spirito Santo.

invece, l'affermazione che lo Spirito Santo, più intimo a noi di noi stessi, "geme" nel nostro gemito e rende segretamente audace il nostro desiderio d'unione con il Padre e il Figlio.

La grazia dilata nell'uomo la coscienza della propria libertà di fronte a tutto e a se stesso, sicché il santo rappresenta la dimostrazione che l'uomo amato da Dio gode, in sovrana luce di coscienza, della massima libertà. Il santo ha coscienza che la sua estrema libertà è divina proprio mentre è sua, sicché può ripetere col Cristo: ciò che è mio è Suo, il mio vivere è il Suo vivere. Solo di questo dono perfetto della sua libertà egli gode, mentre si rattrista soltanto delle stonature che, nonostante questo voluto dono, in sé constata, giudicandole schiavitù. Egli ritiene assolutamente indegno dell'amore qualsiasi forzatura: è con assoluta e totale spontaneità che egli decide di piegare le proprie passioni resistenti ed indisciplinate al "giogo soave" e al "peso leggero". La santità ottiene l'armonia e la pace nella perfetta libertà dell'obbedienza e non è mai documento di scarsa armonizzazione spirituale fra ordine soprannaturale e ordine naturale¹. Il cuore dell'uomo - non della bestia! - è inquieto finché non trovi pace in Dio.

Quando in una persona si verifica una ostinata disarmonia fra questi due ordini (sicché la giusta subordinazione appaia forzata) la spiegazione è una sola: la persona non fa dono di sé, ossia è schiava, ha rotto l'unità ed è chiusa alle esigenze della "religatio" libera dell'uomo con se stesso, con gli uomini, con l'universo e con Dio, è malata di quella malattia che il Medico

¹ L'ottica del prof. Ancona non sembra compatibile con questi principi. Quando parla del compito che si prefigge, il prof. Ancona dice: "...coordinare i risultati provenienti dalla *obiettiva osservazione* con i principi di una dinamica che supera ontologicamente il livello delle operazioni umane e che non sempre è di facile armonizzazione *con lo stesso*" (sottolineatura nostra). Il prof. Ancona si riferisce, qui, alla lotta soggettiva (e, alla fine, vittoriosa) del santo per la conquista della propria libertà? Oppure alla armonizzazione fra i due "livelli" (o ordini) di operazioni? "Non facile" è solo il suo riconoscimento da parte dell'osservatore, oppure il suo reale verificarsi? In quest'ultimo caso ci sarebbero dei santi dove l'armonizzazione fra i due ordini è realmente dubbia, ossia non verificata? Sarebbero dei santi per forza. Da notare: è un principio fondamentale della teologia cattolica che "gratia supponit et perficit naturam".

Divino è venuto a curare, la malattia della libertà, ossia della mente¹.

Tutto l'agire dell'isterico, per esempio, è rivolto a suscitare l'attenzione su di sé col fine di se stesso: ecco un caso tipico di rottura della "religatio". È evidente che un tal malato non è un santo e che una tale malattia è incompatibile con la santità (che è grandezza di coscienza e di libertà in Dio).

Se il giudizio del clinico permettesse di registrare l'attività di questa malattia, il giudizio della Chiesa sarebbe perentorio: quell'eventuale malato non sai - ebbe di una santità esemplare.

Ed è qui che si riscontra nelle parole del prof. Ancona un cedimento che non fa salve le esigenze della dottrina cattolica.

Infatti, come egli ha contrapposto i due livelli di operazioni umane (non facilmente armonizzabili), così contrappone l'atteggiamento del clinico "non credente" a quello del clinico "credente", tanto che la loro interpretazione del medesimo fenomeno è scontato che risulti *sostanzialmente* diversa, ossia contraddittoria o contraria. *"È pertanto evidente"* - scrive l'Ancona² - *"che l'interpretazione di uno psicologo che creda nel concetto di santità, e in quello di santità particolarmente di Maria Maddalena de Pazzi, debba essere sostanzialmente diversa da quella di uno psicologo che, pur essendo molto esperto in materia ed animato da genuino spirito di oggettività scientifica, tuttavia non creda. E ciò rimanendo inderogabile per il primo l'obbligo di quel rigore di rilevazione e di argomentazione che caratterizza il secondo"*³.

L'Ancona, dunque, si accinge a conseguire il suo scopo di "coordinare" fenomeni clinici e principi di fede, dando in par-

¹ "Libertas tota radicata et fundata est in ratione" (S. Th. Ia - 2ae q. 6 a 2 ad 2; q. 17, a 1 ad 2).

² In rapporto, intendiamo, con l'opposizione dei due ordini di operazioni e la loro difficoltà di armonizzazione.

³ Da notare che secondo Ancona "il rigore di rilevazione e argomentazione" del clinico "non credente" è modello esemplare per il clinico "credente"! È evidente che la causa determinante della diversità tra le due sentenze è la fede del credente! Il non credente ha tutte le ragioni di negare il carattere soprannaturale dei fenomeni mistici, mentre l'affermazione del credente è evidentemente inficiata di fideismo. Il carattere postulatorio (e spesso ideologico e strumentale) dell'ateismo moderno è del tutto ignorato.

tenza per scontato che il giudizio escludente il carattere soprannaturale dei fenomeni mistici è scientificamente corretto, sicché il “coordinamento” in questione può avvenire soltanto in virtù d’un supplemento estraneo, la fede, restando esemplare il metodo adoperato per il giudizio negativo.

In altre parole: l’Ancona si accinge allo studio prefissato con un atteggiamento fideistico. Si tratta d’un cedimento alle pretese della pseudoscienza di cui si serve la coazione materialistica del laicismo anticattolico.

La dottrina cattolica tiene per fermo che non vi sono mai buone ragioni per escludere la possibilità del soprannaturale; che la ragione umana ha il potere di riconoscere le vestigia della Divinità; che natura e soprannatura sono in gerarchica armonia, così come lo sono la scienza e la fede quando esse non siano distorte.

Il procedere di L. Ancona

Il prof. Ancona ha diviso il suo studio in due parti: nella prima riferisce il giudizio da lui qualificato “radicalmente oggettivo” (che nega la dimensione soprannaturale del fenomeno mistico e riduce l’anormalità del mistico a patologia), nella seconda offre il suo giudizio di psicoanalista “cattolico”. Ciò che egli scrive nella prima parte appare molto istruttivo.

Limitandosi alla “considerazione della dinamica puramente psicologica” (riduzionista), Ancona ammette che Maria Maddalena de Pazzi appaia come un soggetto “nevropatico”, con manifestazioni “anormali” precoci, disturbi di “comunicazione” affettiva coi genitori, “instaurazione rigida” del *Super-Ego*, “causa di evasione dalla realtà sociale, di intellettualizzazione difensiva, di colpevolezza nei riguardi delle proprie emozioni”, un imperversante Super-Ego di natura nevrotico, naturalmente, con manifestazioni successive “di grado che potrebbe ben dirsi patognomonico”¹.

¹ Propriamente “patognomonico” è riferito al sintomo, nel senso di netto indicatore d’una speciale malattia (qui non precisata, ci pare).

Ancona parla, senza esprimere riserve, di aspetti che - in Maria Maddalena de Pazzi - ricordano la dinamica della “depressione psichiatrica” e si inseriscono in un “quadro di tipo sadomasochistico”; poi stabilisce perentoriamente: “Due sono comunque gli aspetti nei quali queste manifestazioni di rigore moralistico sembrano di natura schiettamente patologica, il primo nelle mortificazioni corporali che Maria Maddalena si infliggeva, il secondo nel modo di trattare le novizie sottoposte alla sua guida”. Ancona, poi, ridicolizza vari episodi, ammette: “In queste vicende uno psicologo riduzionista non saprebbe esattamente se mettere più in rilievo l’atteggiamento masochistico del soggetto, impetrante perdono per la propria patologica colpevolezza, oppure l’atteggiamento sadico delle consorelle, motivate a far soffrire Maria Maddalena o per inconscia vendetta personale oppure per inconscia invidia! Giunti a questo punto, e *sempre procedendo sul filo di una analisi clinica oggettiva*, anche il resto si spiega da sé: in una malata di tale entità le crisi descritte come rapimenti mistici ed estasi non sono affatto tali, ma accessi di natura psicopatologica. Cosa manca d’altronde a queste crisi per considerarle tali?”. Ancona afferma che Maria Maddalena mostra tutti gli aspetti “tipici dell’attacco convulsivo della grande isteria o della cosiddetta isteroepilessia”.

Dicevamo questa parte assai istruttiva, con riferimento alle capacità di ricostruzione storica e di critica psicologica che Leonardo Ancona vi dimostra. Egli, infatti, riferisce questi giudizi presentandoli come “radicalmente oggettivi”, conclusioni d’un metodo scientifico corretto, ed esibendo un frasario dal quale s’induce facilmente ch’egli è ben lontano dall’opporvi riserve. Invece questi giudizi, da noi or ora riferiti, dimostrano soltanto l’assoluta incomprensione di chi li ha sussiegosamente emessi.

Infatti chi legge spassionatamente la biografia di Maria Maddalena de Pazzi non può fare a meno di meravigliarsi della sua precoce crescita psicologica e la stupefacente coscienza di grandezza e libertà da se stessa che Maria Maddalena, fin da

bambina, ha avuto: s'interessa di problemi teologici, si esercita nelle privazioni di cibo, del letto e dei divertimenti, insegna ai figli dei contadini il catechismo e la passione di Gesù Cristo... tutti fatti indicativi d'un'alta coscienza e d'una grande libertà. Maria Maddalena dimostra questa alta coscienza anche nella vita familiare: essa si lamenta delle - mancanze di sua madre, ma non contro di lei, bensì per amore di lei, vedendo in lei una creatura grande e degna "tenuta a render più a Dio". All'osservatore non prevenuto appare perfettamente logico che essa, benché giovanissima, si riconosca, per grazia di Dio, in un altro mondo, il mondo di Dio, non comprensibile facilmente neppure dai genitori. Sicché non fa meraviglia che Maria Maddalena mostri, ben presto, una coscienza simile a quella del capo che conduce e trascina gli uomini all'ascesa e all'ascesi, ossia alla completa libertà da se stessi, in una sicura "religatio" con le creature e con Dio, e non per l'imperversare del Super-Ego! Ed è solo una alta coscienza dei valori e la libertà da se stessa in Dio che inducono Maria Maddalena a rinunciare alle vesti, ai ritratti ecc., cose che non sono per nulla "patognomoniche". E giacché il suo realismo le fa percepire di non realizzare abbastanza l'ideale di grandezza e di libertà da lei intuito, Maria Maddalena si giudica indegna: giustamente; cosa lontanissima dalla depressione psichiatrica, che è impostata sulla totale negazione di sé, nella schiavitù e nella solitudine di se stessi. No, Maria Maddalena non appare punto una schiava: insegna e converte, avanza incessantemente verso il mondo, perfino clamorosamente, a volte, proprio anche con la sua pubblica umiliazione. È solo perché non comprende la grandezza libera di Maria Maddalena che Leonardo Ancona giudica schiettamente patologiche le mortificazioni corporali che hanno per finalità il dominio sul corpo.

Solo perché non comprende la grandezza libera di Maria Maddalena, Leonardo Ancona giudica patologica la severità della nostra santa verso le novizie a lei affidate, del tutto ignaro che tal rigore era giudicato necessario per quel rapido cammino di santità cui le novizie, gitistamente, anelavano. Per questo

Ancona interpreta come atteggiamenti masochistici le varie umiliazioni pubbliche di Maria Maddalena o come atteggiamento sadico, per invidia, il comportamento delle consorelle, fino alla definizione di isteroepilessia dei fenomeni mistici di Maria Maddalena. Per questo paragona tali fenomeni agli attacchi di una famosa isterica del sec. XIX, senza ricordare, naturalmente, che l'isterica di Lehrmitte è rimasta sempre una malata isterica, una schiava nelle mani del medico, mentre Maria Maddalena procedeva nella più grande libertà, comandando anche ai medici.

Leonardo Ancona, nell'accingersi ad offrire il giudizio "spiritualista", parte dal presupposto che una genuina santità "comporti anche la possibilità di una molto imperfetta dinamica mentale"¹.

Così, dopo aver tollerato i giudizi dello psicologo "cattivo" o riduzionista, il lettore deve ora tollerare che lo psicologo "buono" o spiritualista "coordini" le conclusioni "oggettive" del primo con i principi della fede.

Allo scopo, esclusa motivatamente la diagnosi di alienazione mentale propriamente detta e anche quella di nevrosi del carattere, Ancona si trova in un disagiata "impasse". Da una parte Maria Maddalena non è alienata né caratteriale, ma dall'altra sono innegabili (recepiti dall'osservazione "radicalmente oggettiva") le sue varie, constatate e accettate manifestazioni "regressive". Come fare per mettere d'accordo questo sottosviluppo con la mistica? Certo non basta la "sublimazione" che rimane nella sfera istintuale! Ma ecco qui un *deus ex machina* ossia l'intervento di "energie provenienti da una sorgente diver-

¹ La circonlocuzione significa che un sottosviluppato mentale, ossia un malato mentale, può essere un santo. Ora è evidente che questo presupposto è del tutto inaccettabile a causa della dimensione cosciente, libera e responsabile della vita propriamente mentale: qui il sottosviluppo o la malattia confinano con la colpa. Non si può assolutamente dare per scontato che la malattia propriamente mentale sia del tutto immune da peccato. Ma, a parte questa riserva teologica, quel che impressiona è la facilità con cui si propone un cedimento di principio in base al quale appare già scontato in partenza che Maria Maddalena dè Pazzi è giudicata dallo psicoanalista cattolico Leonardo Ancona una sottosviluppata mentale.

sa di forze, come può essere quella della Grazia divina, dell'af-flato dello Spirito Santo". Infatti, "in tal caso, il dinamismo psichico" - scrive l'Ancona, che però non ci spiega in che cosa consista il dinamismo psichico - "viene ad essere alimentato dall'alto, con un processo che, contrapposto a quello di sublimazione, si potrebbe chiamare di *surlimazione* e che, come tale, trasforma qualitativamente il merito delle operazioni umane". E ancora: "la surlimazione eleva l'uomo ad un piano soprannaturale, soprannaturalizza anche gli istinti" - nota lo psicoanalista Ancona, che sugli istinti sa molte cose imparate da Freud - "e, se si applica estensivamente" - (come una pomata, si sarebbe tentati di dire) - "lo rende santo".

Se non ci sbagliamo, in virtù di questa Surlimazione, prodotta dallo Spirito Santo, il patologico è trasformato in manifestazione superiore, costruttiva e divina, restando patologico. Se è così, il santo non è più attore responsabile, ossia non è più santo. Infatti "in questa luce è anche possibile comprendere e anche accettare l'eventualità di un eccitamento sessuale in concomitanza con un rapimento estatico". Secondo noi, però, se il santo è schiavo dell'istinto, il suo rapimento non è estatico e lui non è un santo!

Afferma Ancona: "Le manifestazioni che in una prospettiva limitata sono state dette regressive, sia depressive che ossessive o isteriche, quando vengono alla luce non sono più tali. Perché, pur essendo di origine istintuale, sia libidinale che aggressiva, trovano una loro nuova qualificazione nella dinamica superiore di cui gode tutta la personalità surlimata".

Ci pare di non sbagliarci, pertanto: per Ancona le manifestazioni mistiche di Maria Maddalena restano patologiche, anche se "surlimate" dallo Spirito Santo, e Maria Maddalena de Pazzi resta una malata, sia pure immersa nel suo tempo, sia pure "surlimata"... Questa conclusione, però, non è conciliabile con il concetto cattolico di santità, ma piuttosto, con il concetto psicoanalitico dell'uomo, dominato dall'inconscio.

In quest'ultima prospettiva, infatti, l'uomo non è libero; ma nella prospettiva cattolica l'uomo è libero e responsabile.

Ancona cita Maria Maddalena de Pazzi che esclama: “Quel che v’è d’ingegno tutto procede da Te et è la potente virtù di Te, Verbo, la quale è quella che ci aiuta a fare le nostre operazioni”. Ma non intende che “la potente virtù di Te” è la grazia illuminante concessa all’uomo libero e non un intervento surlimante sull’uomo schiavo. L’uomo schiavo, finché è schiavo, non potrà mai essere santo; le manifestazioni depressive, ossessive e isteriche non potranno mai - perché tali - essere divine; così come la polmonite in atto non potrà mai diventare espressione di sanità eccezionale e perfetta dell’apparato respiratorio.

La biografia spassionatamente interpretata ci offre l’immagine d’una donna libera, di alta coscienza, che, fissa in Dio, precede, per tutta la vita, nonostante la malattia del corpo, *condottiera di sé* e degli altri, realizzando una sorprendente unità psico - fisico - sociale con l’ambiente,

fino all’interpretazione di argomenti assolutamente superiori alla sua cultura, fino al tentativo di guidare Papi e Principi al fine dell’unità della Chiesa. Maria Maddalena non è mai stata una malata mentale, ma è apparsa, subito, in - tutte le sue manifestazioni, più grande dell’ambiente perché era una santa. Ripugna, del resto, che lo Spirito Santo, libertà divina, strumentalizzi una coscienza schiava, ridotta alla depressione, all’ossessione, all’isteria.

Completo svelamento

Infatti, dieci anni dopo aver scritto il suo saggio per la citata rivista dei carmelitani, il prof. Ancona ha dato chiara dimostrazione della sua radicale valutazione dei fatti di libertà e di coscienza in una occasione solenne¹, vogliamo dire in un importante convegno canonistico, nel quale il nostro autore ha dissertato su “la incapacità psicologica nella formazione del consenso matrimoniale”².

¹ Cfr. *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Officium Libri Catholici, Roma 1976.

² *Ivi*, p. 87. Il sottotitolo della relazione è da notare: *Considerazioni di psichiatria dinamica*.

In quel contesto Leonardo Ancona ha chiaramente ridotto gli atti di coscienza che provengono dall'Io a fenomeni puramente materiali, ossia ha ridotto la psiche e il pensiero al cervello. È forse di qualche utilità che noi sottoponiamo al lettore un breve testo di Ancona dal quale si evince qual sia, in verità, l'impostazione scientifica di questo cultore di psicologia dinamica: "Per quanto riguarda la inibizione non v è soltanto quella della memoria, anzi la schiera dei fattori suscettibili di inibizione è estremamente ampia: vi sono impedimenti della percezione, della motricità, della capacità del contatto fisico e sociale, della esperienza del piacere, della aggressività. L'inibizione è comunque sempre scatenata dall'Io in atteggiamento difensivo, per proteggersi da esperienze o da previsioni di esperienze che determinerebbero l'insorgenza di un'angoscia insopportabile. Tuttavia la messa in azione di queste difese impoverisce immancabilmente la personalità interessata, la appiattisce, fa del soggetto un succube degli avvenimenti e delle pressioni esteriori. *In realtà, in presenza di inibizioni si ha un vero e proprio disfunzionamento cerebrale, per il quale alcune aree encefaliche rimangono escluse dal libero fluire degli impulsi nervosi centrali e ciò determina una minore efficienza generale sul piano fisico - psichico.* Il prof. Pinelli ha accennato a questa possibilità, quando ha parlato *della costituzione, nell'ambito cerebrale, di circuiti chiusi che non sono più al servizio dell'autonomia del soggetto, non sono più inseribili negli schemi programmatici che caratterizzano la sua esistenza.* Possiamo aggiungere che costituiti in questo modo, cioè a guisa di *cisti, quei circuiti neurologici impegnano una parte che può essere cospicua di forze in un lavoro sterile e continuo, senza riuscire di alcun vantaggio per il soggetto e senza che questi se ne accorga, tranne che per un senso generale di stanchezza o di disinteresse*"¹.

Ci sia permesso di mettere in rilievo: 1) Mentre il cervello è limitato e vincolato a determinismi obbliganti, le idee non possono essere ridotte a funzioni cerebrali. 2) Mentre il pensie-

¹ vi, p. 91. Sottolineature nostre.

ro è mobilissimo ad una velocità assolutamente non misurabile, il neurone lavora alla velocità di 125 m/s: dunque la velocità illimitata del pensiero non è proporzionata alla velocità limitata del neurone: l'io pensante si strumenta del cervello ma non è dal cervello che funziona il pensiero. 3) Mentre Ancona fa supporre che la malattia mentale sia una malattia del cervello, l'indagine anatomico - fisiopatologica di due secoli (cerebropatie grossolane a parte), non ha mai scoperto lesioni cerebrali in relazione alla malattia mentale, che è stata definita "pura": questo ha portato al fallimento del materialismo psichiatrico (il cervello che produce il pensiero), consolidando, fino ad oggi, il mistero della malattia mentale e l'empirismo delle terapie. 4) Le modificazioni neurologiche cerebrali secondo la funzione del pensiero (asserite dal Pinelli e confermate dall'Ancona) sono puramente ipotetiche: la stessa assoluta ipoteticità si riferisce alla creazione di circuiti chiusi o cisti e alla esclusione funzionale di aree encefaliche. 5) Per spiegare l'atto di coscienza inibitorio basta partire dal dato sicuro della libertà del soggetto che si dirige liberamente verso un giudizio ingiusto e negativo e vi si fissa diventandone schiavo, essendo, invece, prima libero.

Si tratta, come si vede, di una psicologia "dinamica" assolutamente inadeguata alla meravigliosa divina ricchezza dell'uomo che "per lo maggior dono" tiene aperto il suo io su orizzonti sconfinati di libertà e realizza le sue immense possibilità liberandosi del tutto in Dio.

Queste rapide osservazioni, pertanto, costituiscono una conferma della intrinseca impotenza della psicoanalisi a misurare le meraviglie della santità cattolica. Come non si può spremere sangue dalle rape, così non è possibile spiegare la libertà cristiana con l'inconscio e i suoi derivati.

Giustamente, dunque, il Santo Padre Paolo VI, in occasione della canonizzazione della Beata Giulia Billiart (22 giugno 1969) ammonì a non indulgere alla psicoanalisi nella valutazione della santità cristiana: "L'esplorazione della psicologia della santità merita tutto l'interesse di noi moderni, abituati come siamo dalla psicoanalisi a scoprire e agitare il torbido

fondo dello spirito umano, *mentre potremmo e dovremmo nello studio delle anime sante scorgere con maggiore acutezza e con maggiore godimento quale splendida cosa sia l'umanità*"¹ E in occasione più solenne, e con toni ancor più perentori, durante l'omelia tenuta in San Pietro il 27 settembre 1970 per la proclamazione di Santa Teresa Dottore della Chiesa, Paolo VI disse: "Viene a noi il messaggio della preghiera, canto e musica dello spirito imbevuto della grazia e aperto alla conversazione della fede, della speranza e della carità, mentre *l'esplorazione psicoanalitica scompone il fragile e complicato strumento che noi siamo, non più per trarne le voci della umanità dolorante e redenta, ma per ascoltare il torbido mormorio del suo subcosciente animale e le grida delle incomposte passioni e della sua angoscia disperata*"².

Giudizio conclusivo

Quando ci incontriamo nel cinico e lucido tentativo di profanare il mistero della Grazia nel mefitico stagno della psicologia freudiana, ogni incertezza cade: è davanti a noi, anche se stipendiato con denaro cattolico, il Nemico di Gesù Cristo.

¹ Cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, Vaticano, 1969, v. III, p. 444. La stessa contrapposizione, con esplicito riferimento alla psicoanalisi, ritorna nel discorso di Paolo VI del 8 agosto 1972 sulla coscienza morale.

² Cfr. *Ivi*, v. III, p. 953.

CONCLUSIONI ORIENTATIVE

Gli esempi addotti possono premunire i giovani più riflessivi a fronte di insidie diffuse e così renderli più sicuri nelle iniziative anche audaci dell'apostolato cattolico che sempre spinge a stabilire ponti di amicizia con il vero e il bene.

1. Anzitutto va salvaguardata la Trascendenza della Divinità. Il mistero trinitario è il soprannaturale assoluto che impedisce ogni scadimento naturalistico nella concezione della Divinità. Che tale soprannaturale assoluto venga partecipato alla creatura non può essere che per grazia, benevolenza assolutamente gratuita: un tale inimmaginabile dono è al di là di ogni esigenza o desiderio naturale. La creatura dotata della perfezione spirituale è aperta a tal dono infinito ma senza l'iniziativa amante della divinità nella storia tale apertura sarebbe semplicemente un vuoto.

Inoltre il Dono di Dio non può essere che offerto e perciò deve essere storicamente, esistenzialmente accettato.

Come c'è stato bisogno di un delicato equilibrio dogmatico per la retta concezione trinitaria (consustanzialità, processione ab utroque, ecc.), così c'è stato bisogno d'un preciso equilibrio dogmatico per la retta concezione antropologica (unitarietà di ogni essere umano dotato d'un doppio principio, monogenismo, salvaguardia delle risorse essenziali della natura umana dopo il peccato, ecc.). Prescindere da questo vagliato equilibrio significa esporsi a massimi pericoli.

Qualunque attenuazione della gratuità dell'ordine soprannaturale porta ad un falso ottimismo e induce a presunzioni aliene dall'umiltà cristiana.

D'altronde, qualunque attenuazione della responsabilità propria dell'essere libero conduce ad un falso pessimismo (non importa se mascherato da supposti esiti felici) e induce a demissioni contrarie alla speranza cristiana e all'offerta della redenzione divina.

Il Paradiso è sempre dono gratuito e l'Inferno è ancora pericolo reale. Ecco uno scoglio insuperabile per la gnosi spuria.

2. Va anche salvaguardato il reale potere del nostro conoscere: esso è avventuroso processo di ogni personale esistenza che parte sempre dal sensibile ma trasfigura il dato in un ordine superiore e l'organizza in sintesi organiche aperte all'infinito, con facoltà critica di vaglio e di miglioramento nell'adeguazione al significato del reale.

Il pensiero coglie davvero la perfezione (o atto) di essere (anzitutto nel dato che gli si offre) e la sua costruzione è pertanto oggettivamente fondata, sia pure con rischio d'errore (correggibile).

Come va respinta la preesistenza dell'anima rispetto all'esistenza storica segnata dal momento del concepimento, così va respinta la precomprensione del reale rispetto al processo conoscitivo che parte dal sensibile. Attraverso la nostra umile elaborazione soggettiva noi cogliamo il reale (sia pure non esaustivamente): l'idea è valida ma resta *medium in quo*. Per questo essa è destinata ad essere superata, sia nel confronto quotidiano col reale sia nell'offerta che di Sé fa la Divinità, la quale chiede analoga offerta totalitaria dell'intero essere umano. La presunzione conoscitiva propria della gnosi spuria urta contro questo irrinunciabile realismo.

3. L'avventura dell'esistenza dell'uomo (destinato a perfetta comunione con la Divinità) non è solitaria, si svolge in una rete vastissima di collaborazioni storiche e tra queste massima salvaguardia merita quella ecclesiale.

Prescindere da tale collaborazione organica espone sempre a grandissimi pericoli.

La Chiesa è prima della Bibbia; i libri sacri sono soggetti all'interpretazione garantita; l'esegesi biblica deve presupporre i criteri di autenticità, ispirazione e inerranza stabiliti e applicati con impegnativa autorità; l'infallibilità (condizionata) è dogma definito con la competenza e il primato di giurisdizione; il magistero si estende all'ortoprassi e la dogmatica investe i sacramenti.

Chi esce da questi binari si espone a pessime cadute che possono portare facilmente nella logica della falsa gnosi. La politica non è punto immune da analogo rischio quando finge di ignorare che il principale avversario della dottrina sociale della Chiesa (= magistero morale) è il liberalismo (esaltazione irrazionale e incondizionata della libertà nel presupposto naturalistico dell'autosufficienza immanentistica). E, si noti, si sottolinei: l'autonomia dell'economia è una maschera.

4. In tutta la storia della Chiesa la deriva gnostica è stata sempre - fin dall'inizio - in connessione con uno scadimento spirituale dell'esistenza (cfr. Atti e Lettere Apostoliche). Questo è vero anche oggi. Più che discorrere di influssi culturali della falsa gnosi sarebbe utile indicare comportamenti aberranti e atteggiamenti pseudospiritualistici e pseudomistici.

Perfino i tribunali ecclesiastici fanno insorgere perplessità e non solo quando giudicano "in poenalibus" o "in matrimonialibus", ma perfino quando sanzionano modelli di santità; *Quis custodiet custodes?*

Eppure sussiste la divina promessa (Mt 16,18).

BIBLIOGRAFIA

delle opere da me citate

- AA. VV., *Una nuova epoca della teologia*, Assisi 1973.
- BALTHASAR (VON) H. U., *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera*, con una bibliografia di tutte le sue pubblicazioni redatta da Berthe Widmer rielaborata e completata da Cornelia Capol, Milano 1980, pp. 156, Lire 3.500.
- CASTELLANO D., *L'aristotelismo cristiano di Marcel De Corte*, Firenze 1975.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1969-1985)*, Citta del Vaticano 1985.
- DEL NOCE A., *Descartes*, in "Enciclopedia Filosofica", Firenze 1968, col. 361.
- DEL NOCE A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I, Lezioni sul Marxismo*, Milano 1972.
- DEL NOCE A., *Il cattolico comunista*, Milano 1981.
- DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.
- DEL NOCE A., *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967.
- DEL NOCE A., *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978, p.98.
- DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970.
- DEL NOCE A., *Nota sull'anticartesianismo di Malebranche*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" (26.1934.57 - 73).
- DE LUBAC H. e G. BENEDETTI G., *Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa. Una corrispondenza teologica*, Bologna, EDB, 1999, pp. 667, £ 65.000.
- FABBRO C., *L'enigma Rosmini*, Roma - Napoli 1988.
- FABRO C., in "Enciclopedia Cattolica", v. VII, Vaticano 1951, voce "immanenza" cc. 1672-1680.
- FABRO C., *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974.

- FABRO C., *Il problema dell'ateismo*, Studium, Roma 1975.
- FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.
- FABRO C., *Tra Kierkegaard e Marx*, Firenze 1953.
- INNOCENTI E., *Critica alla psicoanalisi*, V^a ed., Napoli, 2000.
- INNOCENTI E., *La Gnosi Spuria. Dalle origini al Cinquecento*, Roma, 1993^{2a}.
- INNOCENTI E., *Il cedimento dei cattolici al liberalismo. Critica a Maritain*, II ed., Roma 1995.
- PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, 1969.
- MARCHESI G., *La cristologia di H.U. v. Balthasar*, Roma 1977, pp. XX-420.
- MEINVIELLE J., *Critica de la concepcion de Maritain sopra la persona humana*, Buenos Aires, 1993.
- PETRUZZELLIS N., *Filosofia dell'arte*, Napoli (3a ed.) 1962, pp. 640.
- PRZYWARA E., *L'uomo: antropologia tipologica*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Milano 1968.
- RINSER L., *Gratwanderung* (Camminare sulla cresta) Monaco 1994.
- SIMON T. e THÉOPHANE T., *Gli insegnamenti segreti della gnosi*, Milano 1999.
- VANNINI M., *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simon Weil*, Milano 1999.

INDICE DEI NOMI PROPRI

- Abdallah 25.
 Africa 13, 94.
 Agostino (S.) 40, 113, 115.
 Alessandro VI 23.
 Alfarabi 25.
 Alfaro J. 68.
 Alfonso Maria (S.) de Liguori 63.
 Alighieri Dante 10, 40.
 Alkindi 25.
 Allende 95.
 America 13, 85, 94.
 Anassimandro, 110.
 Ancona 84.
 Ancona L. 13, 14, 82, 130-145.
 Anselmo (S.) d'Aosta 40, 110.
 Antonelli F. 131.
 Antonini F. 131.
 Ardigò A. 102, 103, 105.
 Arnaud 117.
 Arrupe P. 21, 46.
 Asia 13.
 Assisi 38.
 Avenpace 25.
 Avenzoar 25.
 Averroè 22, 25.
 Avicenna 25.
 Bacone F. 24.
 Baget Bozzo 65, 99, 100, 101, 102, 103.
 Balthasar (von) H. 13, 14, 16, 28, 32, 33, 34, 35-43.
 Barbiellini Amidei G. 84, 106.
 Barbiellini Amidei P. V. 40, 84.
 Bari 105.
 Barlaamo 9.
 Bars H. 95.
 Barth 37, 40, 65.
 Basilea 35.
 Bayle 57, 58.
 Belfiori F. 11, 83.
 Benedetti G. 34.
 Bénéton P. 91.
 Benincasa C. 67.
 Benini M. P. 93, 94.
 Bergson 89.
 Bernino D. 27.
 Bertini G. M. 118.
 Bérulle (de) P. 114, 115.
 Biella 9.
 Billiard G. 144.
 Blondel 27, 96.
 Blondel A. 17.
 Bloy L. 92.
 Bohme 11.
 Bolivia 94.
 Bologna 34, 100, 110.
 Bonaventura (S.) da Bagnoregio 12, 40.
 Bonhoeffer 58.
 Bonifazi D. 67.
 Borne E. 88, 89, E. 93, E. 95, 96.
 Bose 9.
 Bouyer 21, 23.
 Bruno G: 11, 12, 24, 25, 40, 87.
 Buenos Aires 107.
 Bultann 65, 73.
 Buonaiuti 17.
 Calvani A. 94.
 Campanella 63, 91, 92 .
 Camus 60.
 Canada 94.
 Capol C. 36.
 Cappelletti V. 131.
 Caracas 94.
 Carlo VIII 21.
 Cartesio 24, 87, 110, 115, 116, 117.
 Casaroli A. 21.
 Castellano D. 114, 119.
 Castillo Velasco J. 94, 95.
 Caterina (S.) da Siena 64.
 Cecoslovacchia 97.
 Chenu 18, 92.
 Cherbury 60.
 Chiavacci E. 67.
 Cile 94, 95.
 Cohen H. 79.
 Concina 64.
 Condillac 64.
 Congar Y. 18, 92.

- Copenhagen 55.
Coreth 67, 69.
Dalledonne A. 71, 79.
Damascio 24.
De Felice 98.
De Gasperi A. 91.
De Gaulle C. 93.
De Lubac H. 10, 13, 14, 16, 17-34, 36.
De Maistre 118.
Del Noce A. 13, 14, 58, 76, 77, 78, 82, 98, 108-129.
Dewey 59, 62.
D'Holbach 56.
Dionigi 8, 10, 36, 40, 41.
Doepfner 73.
Domenach 97.
Dossetti 99, 100.
Eckart 11.
Elia L. 104.
Engels 58, 78.
Erasmus 28.
Ermia 24.
Europa 17, 23, 55, 80, 85, 94.
Fabro C. 42, 47, 48, 54, 55, 56-79, 83, 88, 112, 119.
Fanfani A. 99.
Federico da Montefeltro 21.
Fenelon 63.
Fessard 101.
Feuerbach 23, 59, 64, 65, 78.
Fichte 12, 57, 59.
Ficino M., 10, 28, 29, 115.
Filone 8.
Firenze 22, 23, 114.
Firenze 65.
Francia 21, 85, 90, 93, 95.
Franco F. 90, 95.
Freud S. 130, 131, 132.
Friuli 55.
Gadamer 67.
Garin 21, 24.
Garrigou-Lagrange 20, 83.
Gassendi 64.
Gedda L. 99.
Geffrè C. 38.
Gentile G. 23.
Gerdiil 115, 118.
Germania 79, 80.
Gerusalemme 80.
Gherardini B. 20.
Giamblico 24.
Gilson 93.
Gioacchino da Fiore 9, 10, 19.
Gioberti 111, 116, 117, 118, 119, 127.
Giovanni (S.) della Croce 40.
Giovanni Paolo I 64, 66.
Giovanni Paolo II 20.
Giovanni XXIII 104.
Giussani 109.
Goisis G. 98.
Gonella 95.
Gramsci A. 67.
Grumelli 67.
Hahn K. J. 96.
Hamann 40.
Hegel 11, 12, 40, 42, 57, 58, 59, 61, 64, 69, 71, 76, 117.
Heidegger 48, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 66, 68, 69, 71, 72.
Hobbes 117.
Honecker M. 68.
Hopkins 40.
Indiana 55.
Innocenzo VIII 23, 25, 26.
Innsbruck 50.
Ireneo 39.
Italia 55, 85, 97, 103, 104, 108, 131.
Jaspers 58, 62.
Joumet 20.
Kant, 57, 59, 68, 69, 70, 79, 111.
Kierkegaard S. 75, 76.
Kosel 47.
Küng H. 14, 45, 46, 66, 69, 74.
La Pira G. 91, 99.
Lacombe O. 85, 86, 88.
Lamennais 83.
Lamourette 64.
Laurentin 131.
Lazzati G. 99, 100, 101, 105.
Le Roy 17.
Le Saulchoir 18.
Lehrmitte 140.
Leibniz 116.
Lenin 78.
Lerines (di) V. 74.
Lione 35.
Londra 12, 132.

- Lorenzo il Magnifico 22, 23, 27.
 Lotz 67.
 Lovanio 55, 131.
 Lutero M. 37, 60, 76.
 Machovec 106.
 Malebranche 111, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 127.
 Malgeri 91.
 Mamiani 127.
 Mancini I. 67.
 Maometto 25.
 Marchesi G. 38.
 Marcuse H. 67.
 Maréchal 27, 61, 69.
 Maria de Medici 114.
 Maria dei Gonzaga 114.
 Maria Maddalena de Pazzi 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142.
 Maritain J. 13, 82, 83-107, 108.
 Marranzini A. 66.
 Martini C. M. 80.
 Marx 41, 58, 63, 102.
 Mathieu V. 36.
 Maurras 91, 95.
 Meinvielle J. 45, 79, 83, 84, 107, 108.
 Meslier 64.
 Messineo A. 83.
 Metz 45.
 Micara 105.
 Milano 11, 21, 36, 42, 54, 56.
 Milano A. 67.
 Molinario F. 67.
 Monaco 35, 47.
 Mondin G. B. 69.
 Moniglia 64.
 Montini G. B. 98, 99.
 Morandi F. 131.
 Moro R. 98.
 Mosca 12.
 Mounier 18, 87, 91, 92, 106.
 Nanterre 89.
 Napoli 39, 54.
 Nicodemo 105.
 Nicolas 88, 91, 104, 105.
 Nietzsche 18, 57, 59, 60.
 Noventa 98.
 Oceania 94.
 Olimpiodoro 24.
 Omero 41.
 Ondarza Linares F. 94, 95.
 Origene 19, 36.
 Osaka 55.
 Ottaviani A. 83.
 Oxford 55.
 Ozanam 92.
 Padova 54.
 Palamas G. 9.
 Paolo VI 20, 46, 64, 144, 145.
 Paolo VI 46.
 Papini M. 98, 102.
 Parigi 18.
 Pascal B. 40.
 Péguy 40.
 Pelloux L. 115, 127.
 Persico 98.
 Perugia 54.
 Petruzzellis N. 39.
 Philippe de la Trinité 20.
 Pico della Mirandola 10, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 110.
 Piero della Francesca 21.
 Pinelli 143, 144.
 Pinkus L. 132.
 Pio X 104.
 Pio XI 104.
 Pio XII 12, 104, 130.
 Plè 131.
 Plotino 24, 40, 41, 42.
 Polonia 97.
 Pomponazzi 25.
 Porfirio 24.
 Poznam 96.
 Proclo 24, 40, 42.
 Proudon 18.
 Przywara 36, 37.
 Racine 64.
 Rahner K. 13, 14, 16, 31, 35, 37, 45-80.
 Ratzinger J. 45, 46, 68.
 Rémond R. 88, 89, 90, 96.
 Ricci 109.
 Rigo L. 131.
 Rigobello A. 105.
 Rinser 47-53.
 Roma 22, 38, 46, 54, 56, 58, 80, 83, 105, 115.
 Rosmini A. 69, 111, 113, 118-121.
 Rossi A. P. 11.
 Rossi M. 131.

- Rossi V. 24.
Rousselot 18, 27, 36, 67, 69.
Ruggeri G. 67.
Salmosside 25.
Sangnier M. 89.
Sartori 66.
Sartre J. P. 57, 60, 78.
Savonarola G. 23.
Scheler 71.
Schleiermacher 58.
Scoto E. 41.
Seminara 9.
Severini 98.
Severino 61.
Shaftesbury 58, 59.
Shelling 41.
Sieniewicz K. 96.
Siewert 36, 69.
Simon T. 11.
Siri G. 20, 30, 31, 32, 65, 68, 69, 84.
Soloviev 40, 41.
Spedalieri 64.
Speyr (von) A. .
Spiazzi R. 84.
Spinoza, 11, 57, 58, 59, 63, 68.
Stalin 90, 97.
Stati Uniti 94.
Strauss 58.
Sturzo 91.
Teilhard de Cardin 14, 17, 19, 21, 25, 27, 29, 30, 32, 33, 37, 41, 43, 59, 96.
Theodossios Maria della Croce 30.
Theophane T. 11.
Todisco 69.
Tommaso (S.)
D'Aquino 10, 12, 28, 40, 41, 45, 46, 55, 68, 88, 110, 115.
Torti G. 49.
Trifogli 84, 91, 102.
Trismegisto E. 25.
Tyndal 64.
Valsecchi 64, 65.
Vanini M. 5.
Vannini M. 11.
Vassallo P. 11.
Venezia 84, 98.
Venezia Giulia 55.
Venezuela 94.
Vico 118.
Virgilio 41.
Vorgriff .
Vrana C. 84, 97.
Weber M. 103.
Weil S. 11, 117.
Widmer B. 36.
Wolf 111.
Wroclaw 24.
Zoroastro 25.
Zurigo 35.

INDICE

Pesentazione	7
Prima sezione: influssi clericali	15
Henri De Lubac	17
Urs von Balthasar	35
Karl Rahner	45
Seconda sezione: influssi laicali	81
Jacques Maritain	83
Augusto Del Noce	108
Leonardo Ancona	130
Conclusioni orientative	147
Bibliografia delle opere da me citate	151
Indice dei nomi propri	153
Indice	157

Dello stesso autore:

- 1) *Il ripensamento cattolico dell'evoluzionismo*, Roma 1961, pp. 18.
- 2) *Rispose Maria all'Angelo: proposte di un anno di Pontificato*, Roma 1964, pp. 190.
- 3) *Insoddisfatti*, Roma 1964, p. 46.
- 4) *Montini al Clero*, 1964, pp. 36.
- 5) *Aggiornamento dottrinale nella Chiesa*, Roma 1965, pp. 356.
- 6) *Necessità dell'Europa*, Roma 1965, pp. 178.
- 7) *Mammona* (in collaborazione con Domenico Dell'Accio), Roma 1965, pp. 76.
- 8) *Ecclesia Pauperum Placet Juxta Modum*, Roma 1965, pp. 67.
- 9) *Insegnamento Pontificio sull'Arte*, Roma 1965, pp. 44.
- 10) *La politica del Vaticano II*, Roma 1967, pp. 256
- 11) *I Dieci Comandamenti e l'uomo d'oggi*, Roma 1968, pp. 188.
- 12) *Frammenti*, Roma 1968, pp. 135.
- 13) *Considerazioni sul trapianto del cuore*, Roma 1968, pp. 64.
- 14) *Presenza di Pio XII nel Vaticano II*, I ed. Roma 1966, II ed. Roma 1968, pp. 30.
- 15) *L'ateismo oggi*, Roma 1968, pp. 30.
- 16) *Storia del potere temporale dei Papi*, ed. Roma 1970, III ed. Roma 1996. (disponibile presso l'autore)
- 17) *San Tommaso e il compito dei cattolici oggi*, Roma 1974, pp. 20.
- 18) *La Santa Sede nella ecclesiologia del Vaticano II*, Rovigo 1977, pp. 282 (disponibile presso l'autore).
- 19) *Travestiti da agnelli*, Roma 1977, pp. 92.
- 20) *Che cos'è la psiche?*, Udine 1978, pp. 77.
- 21) *Dottrina sociale della Chiesa*, vol. I, pp. 273, Rovigo 1978 vol. II, pp. 240
- 22) *Chiesa in dialogo*, I ed. Roma 1966, II ed. Padova 1980, pp. 125.
- 23) *Dalla Rerum Novarum alla Laborem Exercens*, Padova 1981, pp. 20.
- 24) *Gesù Cristo è la Verità*, I ed. Roma 1973, II ed. Roma 1982, pp. 22.
- 25) *Tu sei la donna!*, Frigento, 1983, pp. 80.

-
- 26) *Storia della spiritualità cristiana nel primo millennio*, Frigento 1983, pp. 40.
 - 27) *Coscienza Militare e Coscienza Cristiana*, II ed. Roma 1984, pp. 120.
 - 28) *Vangelo e Coscenza* (in collaborazione con Giuseppe Vattuone), (I ed. Roma 1984,) VIII ed. con 103 tavole a colori di Sigfrido Bartolini, (I premio naz. Paestum), Roma 1998, pp. 556, (disponibile presso l'autore).
 - 29) *Sì all'Infinito*, I. ed. Roma 1982, II ed. Roma 1983.
 - 30) *Disputa sulla conversione di B. Mussolini*, I ed. Roma 1982, VIII ed. Roma 1995 pp. 176 - (IX ed. in preparazione)
 - 31) Catechesi dal Giornale (10 volumi) con II Premio letterario «Nazareno».
 - 32) *Fatima Roma Mosca*, I ed. Roma 1978, IX ed. Roma 1990, pp. 116.
 - 33) *Focalizzazioni*, Roma 1989, pp. 220.
 - 34) *Critica alla psicoanalisi*, (I ed. Milano, 1975); V ed., Grafite, Napoli 2000 (disponibile presso l'editore).
 - 35) *Statisti Cattolici Europei* (in collaborazione con Monaldo Bresciani), I ed. Roma 1989, pp. 128; II ed. Roma 1990, pp. 176.
 - 36) *Il pensiero della sera* (testi radiotrasmessi in «Ascolta si fa sera») (10 volumi), (con Primo Premio «Nazareno»), (disponibile presso l'autore la X raccolta).
 - 37) *Inimica Vis*, I ed. Roma 1990; II ed. Roma 1992, pp. 320.
 - 38) *Discorso sulla storia universale*, Roma 1992, pp. 120.
 - 39) *La gnosi spuria*, I vol. Roma 1993, II ed., pp. 164
 - 40) Appendice a *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, Roma 1991, (di Juylio Meinvielle), (disponibile presso l'autore).
 - 41) Appendice a *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Roma 1995, (di Julio Meinvielle), (disponibile presso l'autore).
 - 42) *Padri e Patria*, Roma 1998 (disponibile presso l'autore)
 - 43) *Epopoea Italica*, Roma,1998 pp. 184, (disponibile presso l'autore)
 - 44) *La gnosi spuria*, II vol. Roma 1999. (disponibile presso l'autore).

