

Ennio Innocenti

*Temì di
Filosofia e Teologia*

Selezione a cura di Giuseppe Veltri

**Biblioteca Edizioni Roma
2004**

© 2004 Biblioteca Edizioni Roma
Corso Vittorio Emanuele 217 -00186 Roma, Italia
Tel. 06/68301367

Stampa: Abilgraph

Editing: Giuseppe Veltri - *e-mail:* pinoveltri1@tin.it

Finito di stampare: Pasqua 2004

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.

1

Temì di Filosofia

PREMESSA

Don Innocenti ha insegnato storia della filosofia e filosofia sistematica ed ha curato traduzioni e adattamenti di due opere filosofiche di Julio Meinvielle; anche come teologo ha trattato questioni di confine tra filosofia e teologia.

Qui presentiamo soltanto alcuni scritti non più reperibili, con particolare riguardo per la filosofia politica.

Al convegnista viene peraltro offerta la sua opera filosofica maggiore (La gnosi spuria) con spiccato profilo metafisico, quella più conosciuta (Critica alla psicoanalisi) con spiccato profilo antropologico e quella che, nel trattare di filosofia al confine con la teologia, appare la più consistente (Influssi gnostici nella Chiesa d'oggi).

(g.v.)

I - COSMOVISIONE

Tra i vari scritti pertinenti la metafisica, la cosmologia e l'antropologia, offriamo qui alcune pagine che valgono come inquadramento.

L'EVOLUZIONE: PREMESSA*

[...omissis...]

Nel 1948 l'evoluzionismo aveva fatto tanta strada anche in campo cattolico che aveva i suoi difensori perfino a Roma. Ed appunto fu proprio in quei tempi che all'Università Gregoriana, che è tutto dire, il P. Marcozzi aveva il permesso di pubblicare, dopo averlo insegnato, un noto studio di aggiornata rivalutazione dell'evoluzionismo scientifico contemporaneo.

Pio XII si sentiva in dovere di richiamare gli studiosi cattolici alla prudenza delle affermazioni, dando libertà di sostenere l'evoluzionismo purché non venisse compromesso l'intervento creativo di Dio riguardo non solo alla energia materiale iniziale, ma anche riguardo allo spirito dell'uomo e purché non si sconfinasse nel poligenismo, il che avrebbe compromesso la dottrina del peccato originale e, quindi, della redenzione.

Chiedeva, inoltre, che i sostenitori dell'evoluzione mettessero in luce la necessità di una particolare Provvidenza Divina per ciò che riguarda l'evoluzione del corpo umano, dato il suo destino di simbiosi con lo spirito.

Occorre stare sul piano strettamente metafisico e atemporale della teodicea tomista.

Il pensiero cattolico ritiene che in Dio non c'è distinzione reale di alcun atto, né successione di tempo o di natura: Dio è il suo essere, e questo basta: tutto in Lui coincide, la libertà come l'intelligenza, l'atto creativo come l'atto redentivo, tutte realtà che, per giunta, vanno concepite in maniera "eminente". Questo si vuol dire quando si afferma che Dio crea "omnia simul", e non altro. Specialmente non si vuol dire che Dio crea "in un istante" tutto, perché questo sarebbe temporalizzare la divinità.

Dio crea "omnia simul" perché è eterno, decretando la Sua libera onnipotenza che le cose siano a quel momento e a quell'altro della successione temporale. Essendo l'atto creativo tutt'uno col suo essere divino, non può significare che questo, ma ciò non pregiudica affatto il divenire che Dio evoca come tale e che esprime la creazione di Dio nel tempo.

L'atto divino è eterno, il termine è temporale. Così il Divus Thomas ammetteva la possibilità della creazione ab aeterno.

* Da *Il ripensamento cattolico dell'evoluzionismo*, Roma, 1960, (opera prima).

¹ ¹ Da *Il ripensamento cat*

Nella concezione filosofica cattolica non c'è necessità di piani fissi e preformati, come vorrebbero certi suoi critici. L'unico piano fisso e preformato è la sapienza stessa di Dio che è il suo essere, ma questo, si badi bene, è fisso solo nel senso che non è imperfetto.

No. La difficoltà per il pensiero cattolico di saldarsi con l'evoluzionismo non è nell'idea di creazione. La difficoltà è data prima di tutto dall'affermata irriducibilità dello spirito alla materia e, secondariamente, ma non meno, dall'inserimento del soprannaturale nel naturale senza che il naturale "in essentia" (e solo "in essentia") lo esiga, mentre lo esige (essendosi colpevolmente privato del dono) l'uomo storico in tutta la sua evoluzione storica.

Questa è la vera difficoltà, l'unica difficoltà, perché le altre, derivanti da un eccessivo attaccamento a delle tradizioni culturali, cederebbero di fronte al vigore e alla suggestione di un integrale evoluzionismo ortodosso sufficientemente fondato nella scienza.

Il tentativo di superare questa difficoltà è stato fatto e si fa con fervore intellettuale in campo cattolico, a giudicare da quello che pare, ma una posizione così particolare da attirare grandi simpatie e grandi sospetti, è quella occupata da Pierre Teilhard de Chardin.

L'autore di queste note confessa di non meravigliarsi affatto di vedere un sacerdote evoluzionista, ritenendo che la rivelazione che un sacerdote ha la missione di annunciare si adatti molto bene a una tale concezione del mondo in evoluzione.

Nella rivelazione, infatti, sembra implicita l'idea della maturazione temporale del piano divino.

La creazione si compie in vari indeterminati periodi, secondo vari esegeti, mentre altri importanti avvenimenti che riguardano anche, e non tanto indirettamente, il mondo naturale sono, dalla stessa rivelazione, disposti successivamente nel tempo, quasi scoppi di una maturazione sapientemente preparata (diluvio, resurrezione della carne...). Ma anche il piano divino della salvezza nel Figlio appare decretato in una successione temporale che induce l'idea di maturazione della rivelazione e della redenzione. Così, dopo i profeti, il Figlio viene nella pienezza dei tempi, come si esprime S. Paolo, e, una volta venuto, compirà la Sua Opera solo sulla croce, ma Essa, tuttavia, deve ancora essere completamente attualizzata nella passione del Suo Corpo Mistico che si espande nel mondo col tempo e nei contrasti del tempo. Non solo: si preannuncia perfino una glorificazione di tutto l'Universo, anche materiale, nel Cristo, man mano che il Redentore, attraverso i suoi eletti, prenderà possesso del mondo intero strappandolo al gemito e all'angoscia della condizione presente, fino a giungere ai cieli nuovi e alla terra nuova che garantisce S. Pietro nella sua seconda epistola cattolica. E come se questo non bastasse, terminata la rivelazione, perdura una maturazione del dogma, come stanno a dimostrare i venti concilii della Chiesa e le ammissioni degli stessi teologi moderni.

[... *omissis*...]

DARWIN*

[... *omissis*...]

Questi riconoscimenti, tuttavia, non possono attenuare l'impressione negativa che ci hanno lasciato vari passi del professore di Perugia.

A pag. 24 egli esclude spicciatamente l'evoluzione in nome dell'entropia: ne siamo rimasti molto meravigliati, chiedendoci quale scienza sia mai quella del prof. Sermonti.

L'entropia cui si riferisce il secondo principio della termodinamica, e cioè quella che *in un sistema chiuso* aumenta sempre, è definita da: l'energia interna, la pressione, la temperatura e il volume.

A definizioni di entropia che la correlino all'informazione, il secondo principio della termodinamica non si applica. Basta a provarlo il fatto che uno dei corollari del discorso di Sermonti sarebbe l'impossibilità dell'esistenza della vita. Per spiegarci: nel corso della digestione, le sostanze ingerite subiscono una radicale trasformazione il cui risultato finale è che composti chimici complessi vengono demoliti e ridotti a composti molto più elementari (e ciò in linea con la diminuzione di informazione, e cioè con l'aumento di entropia). Successivamente, però, tali composti semplici vengono riaggregati in strutture di grande complessità (aumento di informazione e diminuzione di entropia) fino ad entrare a far parte dell'organismo vivente. Se questa seconda fase fosse vietata dal secondo principio della termodinamica (come sembra affermare Sermonti) la vita non potrebbe esistere.

Più in generale, il secondo principio della termodinamica non afferma affatto che l'entropia di un particolare elemento di un sistema chiuso non possa diminuire (l'entropia all'interno di un frigorifero diminuisce); afferma solo che l'entropia *totale* del sistema chiuso aumenta. Nel caso dell'evoluzione biologica (darwiniana o no) la diminuzione di entropia dovuta all'emergere di una linea evolutiva più complessa, potrebbe essere bilanciata dall'aumento di entropia dovuto al prodursi ed estinguersi di una molteplicità di linee che, per errori di "trascrizione", sono risultate meno complesse o meno adatte. È l'entropia *totale*, e non quella del singolo sistema o della singola linea evolutiva, che conta.

Ci sono altre pagine che ci hanno lasciato in disagio (pg 76-77, 91, 103) ma - soprattutto - ce ne sono alcune che hanno suscitato dentro di noi serie perplessità sul rigore intellettuale di Sermonti.

Non è forse un goffo esegeta - oltre che un goffo metafisico - il Sermonti, quando asserisce che la Bibbia implica creazioni indipendenti della specie (p 19)?

Egli ha buon gioco nell'ironizzare sul "Grande Allevatore delle Specie" presentato involontariamente dagli evoluzionisti (p. 21), ma rischia grosso quando pretende che la creazione sia un'opera senza scopo e perfino capricciosa (p. 104 e ss.).

* Da *Critica al volume "dopo Darwin"* di G. SERMONTI-R. FONDI, (Milano 1980), in *Seminari e Teologia*, maggio giugno 1980, pp. 76-77. Cfr. anche in *"Focalizzazioni"*, Roma 1989, pp. 63-68.

Nessuno pretende che Sermonti sia filosofo, ma se egli osa avventurarsi su questo terreno abbiamo il diritto di esigere ragionamenti corretti in base a presupposti criticamente fondati. Invece Sermonti asserisce con disinvoltura che “le vicende della vita terrestre non provano né contraddicono l’esistenza di Dio” (p. 27): è serio?

Per necessità di “guerra” molte volte anche noi abbiamo preso la penna solo per contrastare il nemico, ma ci siamo accollati questa fatica sempre con malinconia, autoconsolandoci col pensiero che, se avessimo avuto un incarico impegnativo d’insegnamento, certo non ci saremmo attardati in questo lavoro negativo. Sermonti è Ordinario di Genetica, ma quel che ci ha dato qui è solo un libro “contro”. Peggio: quando Sermonti ha tentato di proporre un’alternativa alla visione evoluzionista si è sperduto in una serie di estrapolazioni pseudopoetiche (sul valore simbolico della pietra a forma di amigdala) che scientificamente non hanno alcuna forza probante e producono l’effetto di squalificare l’autore.

L’amigdala paleolitica sarebbe il simbolo originario degli esseri, l’archetipo degli archetipi, l’insieme di tutte le cose (ahi! “questa pietra è anche animale, è anche Dio” ahi! ahi!), sì... è l’uovo cosmico... è l’ambivalenza del maschio-femmina (veda il lettore dove va a cascare il genetista modernissimo e scientificamente aggiornato: nel mito dell’androgino, di cui questa rivista si è già più volte occupata in riferimento ai sistemi gnostici dell’unità sostanziale)... è senz’altro il corpo della donna (oh magna mater; *Utrum Deus sit foemina...*) è la vulva (plof!)... e nella vulva c’è... tutto: la croce (senza troppe distinzioni), il sacramento del pane e del vino, il cattolicesimo fondato sulla Pietra, il Regno dei Cieli e tutti i paradisi: la vulva è - per Sermonti cultista lunare - *la risoluzione del tutto nell’umano*.

Con questo discorso Sermonti ha svelato se stesso ma ha compromesso un discorso che - per molti aspetti - poteva essere utile.

Ce ne dispiace perché, per utilizzare la parte buona di ciò che Sermonti ha scritto, bisogna strappargliela di mano, essendo tutto ipotecato sotto egide più che sospette.

Intanto egli dedica lo scritto ad un “maestro” che puzza di bruciaticcio lontano un miglio (del resto più volte leggendo le pagine di Pietra-Vulva ci tornavano in mente tematiche bruniane); poi cita il massone monista Guénon come se fosse un’autorità scientifica; accredita Jung, il lamarckista e materialista C. G. Jung (già “principe ereditario” del troppo di lui innamorato S. Freud) da cui attinge acriticamente - per propinarla al lettore “cucabile” - tutta la storia fasulla degli archetipi ereditati dall’orda primordiale (no, Sermonti: non è scientifico dire che le idee siano ereditarie, ed è *contro l’uomo*); infine si pone dichiaratamente in una *tradizione* con la quale noi abbiamo chiuso i conti da parecchio.

Ci sembra, infatti, di non ingannarci nel giudicare Sermonti seguace d’un pitagorismo matematicista, intriso di romanticismo (muoverebbe, infatti, dalla filosofia goethiana e schellinghiana: p. 117).

La vecchia e spuria gnosi, già rivestita di panni pitagorici, ricomparve - è noto - sotto cenci romantici e Sermonti - seguendo le orme del figliol prodigo - copre con quei cenci le sue nudità.

Goethe (che si riferisce a Bruno e a Spinoza) fu un monista vicinissimo a Schelling. Da notare: fu un sentimentalista anticoncettualista (delle sue attitudini scientifiche, del resto, è sufficiente prova la sua disgraziata teoria dei colori), affermò il trasformismo di tutte le specie viventi (e alcuni suoi passi sembrano perfettamente trasponibili in Teilhard).

Sullo gnosticismo di Schelling non è punto il caso di fermarsi: le sue dipendenze da Spinoza e da Boehme sono evidenti e conclamate. Da notare: i numerosi discorsi parascientifici di Shelling sono completamente privi di rigore: squalificati. Ecco a quali fonti ispiratrici si rifà lo scienziato Giuseppe Sermoni.

Lo scritto di Fondi, insegnante di paleontologia a Siena, si scorre con assai minor turbamento e anche con maggiore profitto. Qui il rigore dell'esposizione è - si può dire - costante e noi gli siamo debitori di numerose idee ed acquisizioni scientifiche che ignoravamo.

Non possiamo segnalare i molti aspetti interessanti dello scritto del paleontologo di Siena. Ci contenteremo di notare i punti qualificanti del suo discorso che sembrano i seguenti:

- 1) ogni epoca ha avuto esseri viventi di estrema complessità e perfettamente adatti all'ambiente; non è quindi vero che vi sia stata evoluzione, almeno nel senso di aumento di complessità;
- 2) le specie restano immutate per lunghi periodi, poi scompaiono improvvisamente e vengono rimpiazzate da altre: fino a che non si trovino forme intermedie non si può dire che esista legame genealogico tra specie precedenti e successive.

Si osserverà che nessuno dei due punti esclude perentoriamente la possibilità di qualche trasformazione in rapporto genealogico, tuttavia l'impressione che si trae dall'insieme dell'esposizione è di una notevole suavità della tesi antidarwinista, soprattutto in rapporto ai tempi necessariamente ipotizzabili per pensare come possibile l'evoluzione casuale.

Ci piace, poi, in Fondi, la dirittura con cui prende posizione sulle ipotesi pseudoscientifiche che sposterebbero l'evoluzione della vita in altri sistemi solari e - soprattutto - sulle matrici ideologiche (massoniche e rivoluzionarie) di certi famosi evoluzionisti.

Strano, però, che non veda il carattere pseudoscientifico di Jung (accreditato anche nello scritto di Fondi!) o la matrice ideologica d'un Guénon o d'un Evola (altri "maestri" accreditati dal paleontologo). Siamo rimasti sorpresi nel constatare che uno scienziato così rigoroso, come Fondi, si esprima con entusiasmo assai poco calibrato verso certi epistemologi o verso teorici della fisica sui quali non mancano fondate riserve.

IL CONCETTO DEL TEMPO*

Le nostre conoscenze storiche si limitano ad un arco assai ristretto dell'evolgersi delle civiltà; fra queste, inoltre, pur ammettendo reciproche influenze ed osmosi, van-

* Da *L'enigma del tempo*, in "Instaurare omnia in Christo" anno XIII, nn. 2-3, pp.5-6,

no riconosciuti degli sviluppi culturali caratteristici; il pensiero europeo si distingue per una riflessione sempre più rigorosamente concettualizzata. Questo filone di pensiero noi continuiamo: è di esso che intendiamo sommariamente evocare le linee genetiche relativamente all'oggetto che qui ci interessa: il Tempo.

Ricollegandoci al primo millennio avanti la nostra era, possiamo dire che anche i primi maestri si espressero col mito (per es. le bestie sideree): non tardarono, però, a differenziare i loro mezzi espressivi in rapporto agli specifici punti di vista delle loro riflessioni. In ogni modo è dato riconoscere, al di là dei pochi *versi strani* pervenutici, i loro concetti fondamentali, radicali, metafisici sulla vita e sull'universo e, quindi, sul tempo.

La radice del Tutto è vista in un vuoto tenebroso che è chiamato anche Crono, da cui spesso si fanno derivare e l'Uovo Cosmogonico e i quattro elementi fondamentali dell'universo (vedi Esiodo, gli Orfici e le varie teogonie antiche): è facile intuire che se il primato è della tenebra, la luce che ne deriva è una caduta (fatale) rispetto alla fonte: l'eventuale conflitto sarà riassorbito nella tenebra iniziale. Difatti anche i pensatori successivi avranno in comune proprio una concezione ciclica del cosmo e il tempo è sempre una ruota che torna al punto di partenza, un serpente che si morde la coda.

Anassimandro pone chiaramente il problema della determinazione dell'essere in termini di negatività metafisica sicché il particolare, il molteplice è di sua natura ingiusto: la nascita è colpa e l'esistenza è caduta: di un'analoga concezione pessimista c'è traccia in Eraclito (la vita come guerra), in Empedocle (il divenire come odio), nello stesso Pitagora (il corpo come carcere e tomba dell'anima)¹ e si fa sentire ben oltre Platone e gli Stoici².

Anche nell'acosmismo di Parmenide e di Zenone il tempo è illusione. È chiaro infine che né il nichilismo della sofistica, né l'atomismo democriteo potevano apportare una concezione nuova del tempo, risultando esso necessariamente coinvolto nel regno del caso e dell'assurdo.

La concezione platonica dipende dalla visione generale del mondo come mimesi e metessi dell'Uno. Senza Tempo, mobile simulacro dell'eternità, niente mutazione mondana; quale consistenza avrà, tuttavia, lo schermo delle ombre? Qualunque sia il valore da attribuire alla "partecipazione" platonica, l'autore del Timeo dice espressamente che "la custodia e la distinzione dei numeri del tempo" è affidata al ritmo matematicamente e idealmente perfetto del periodo sidereo³.

¹ Non è certamente originalità di Pitagora la scoperta delle numerabilità dei tempi; quanto alla realtà dei numeri essa non sembra godere di una propria consistenza; decadendo essi dall'unità e ricomponendosi - contro ulteriori frantumazioni - nell'armonia in cui si annullano. Per questo a differenza dei tempi, il Tempo è pitagoricamente descritto come sfera unitaria. Tutte queste concezioni hanno risonanze orientali.

² Lo schema dell'eterno ritorno trapassa il Medio Evo e ricompare nella filosofia moderna e anche contemporanea, sempre comportando una svalutazione radicale del tempo che servirebbe solo a livellare, cancellare e assorbire ciò che si differenzia dall'unità dell'origine.

³ Com'è noto solo recentemente si è creduto di trovare un campione di tempo più preciso di questo nell'atomo di cesio.

Si può dire che, fino a questo punto, non siano emerse novità, ma Aristotile, com'è risaputo, applica nuovi strumenti concettuali alla tradizione cui abbiamo accennato. Per lo Stagirita l'ente molteplice e in divenire è realtà che non si può negare: sebbene egli rimanga ancorato ad un dualismo (la Materia e il Pensiero del Pensiero) non soddisfacentemente risolto, tuttavia egli non sente più questo mondo come una caduta dall'Altro Mondo, il che gli consente di fissare tutta la sua seria attenzione sulla natura del mutamento.

Il mutamento, osserva, si attua successivamente, ha un prima e un poi; queste fasi hanno una continuità (quella stessa del processo del moto), ma come il continuo (e ogni grandezza) può essere diviso (e numerato) all'infinito, così è di quella continuità concreta e oggettiva del processo del moto che può venir numerato secondo la serie dei successivi numeri corrispondenti alla successione delle parti (oggettive e reali, ma nel tutto del processo, ossia del continuo). Una volta ottenuta, la numerazione può essere assunta come misura di altri processi. Nel primo caso si tratta di una realtà concettualizzabile (non formalmente identica al moto), nel secondo d'un concetto campione di durata (ed ecco il modello privilegiato dei periodi celesti). In altre parole: il tempo non è il numero, propriamente, ma ciò che è numerato. Siccome però, il nostro Autore non ha ipotizzato la creazione, egli non pensa neppure ad un inizio assoluto dell'ente mutevole e, quindi, del mutamento e, perciò della durata; e come egli presuppone alla serie dei mutamenti il moto invarabile del circolo sidereo, così egli immagina *prima* dei tempi o del tempo una durata senza vicissitudini (ossia un'eternità) dei cieli superiori. È stato giustamente osservato che l'esito finale d'una tal concezione - che indubbiamente vuole assicurare l'oggettività del moto e del tempo - è un universo statico, sicché non meraviglia che alcuni l'abbiano detto una riedizione del ciclo dell'eterno ritorno.

La dimensione soggettiva del tempo ritornò in primo piano col neoplatonismo: l'Universo è una creazione dell'Uno, il mutamento corporeo una produzione della Anima del Mondo, il tempo la vicissitudine dell'anima. S. Agostino (e non solo lui tra i primi Dottori Cristiani) ne subisce l'influsso ma il suo punto di vista fondamentale è ormai nuovo. Per l'Ipponense l'inizio assoluto è nella Luce del Verbo Divino "per quem omnia facta sunt": l'esistenza del mondo non è frutto di degradazione o di caduta ma di libero amore di Dio; tutto l'universo ne risplende e la sua evoluzione ne proclama la provvidenza. Quanto al tempo (cfr. *Conf.* L. XI) esso è puramente il moto (come del resto aveva già notato Aristotele); è un'estensione, meglio una successione (ibid. cc 23-24) per la quale misuriamo il moto; considerato *in sé* implica la successione del prima e del poi, il passaggio dal futuro nel passato (tende a non esistere) attraverso un presente *indivisibile perché non ha nessuna estensione*. È proprio questo indivisibile (e non la successione divisibile!) che interessa ad Agostino (mistico e teologo più che cosmologo) il quale lo riconosce di natura spirituale, anzi divina, da cui la sua conclusione: noi possiamo unificare la successione e la durata perché la rendiamo partecipe dello spirito e quindi di Dio (assoluto presente) che è luce e vita

dello spirito. La soggettivazione del tempo non è in Agostino una mera psicologizzazione o fenomenizzazione, la negazione della sua oggettiva realtà; è solo l'ultima spiegazione metafisica, anzi teologica¹, della misura della successione².

Senza l'unità dello spirito niente confronto e misura (e senza l'unico Creatore niente successione, sicché prima della creazione c'è solo l'eternità *atemporale* dell'indivisibile e luminosissima Trinità. E poiché nella successione della mutevole vita lo spirito fa prova del suo destino, il tempo è visto come costruttivo o dissipatore a seconda della piega che prende tal prova.

La reale oggettività del moto e del tempo è armonizzata da San Tommaso con la soggettività della loro misura in un contesto di discorso più sistematico di quello agostiniano: l'unità dell'essere è la sua forma e la sua definizione è compito astrattivo dello spirito. Il mobile è ciò che è nell'istante; la progressione unitaria delle sue acquisizioni è oggetto del confronto operato dal soggetto spirituale e ne risulta l'esperienza della durata. La teorizzazione metafisica della creazione consentirà inoltre a San Tommaso di ipotizzare la pensabilità dell'eternità del mondo senza pregiudizio della sua radicale finitezza e contingenza. Ma ormai l'eternità dei cieli superiori è discorso elegantemente superato nella considerazione metrica del tempo.

Decaduta la Scolastica³, l'epoca moderna cambia la sua prospettiva: il punto di vista propriamente metafisico subisce un'eclissi, riemerge la mentalità di tipo classico. Prima con Cusano e Bruno, poi, e soprattutto, con l'empirismo, si torna ad immaginare lo spazio (e il tempo) come infinito; si giunge a riconoscervi l'attributo dell'Assoluto, della Divinità (Newton, Clarke); il progresso del fenomenismo (Locke, Leibniz, Hume) lo conserverà come svuotata e formalizzata rappresentazione psicologica (anche l'energica riduzione acosmica di Berkeley è su questa linea). Kant, poi, supponendo, come Newton, di poter rapportare tutti i fenomeni dell'universo ad un solo medesimo tempo, lo convertirà in intuizione trascendentale (idealmente infinita) della sensibilità, ossia in mera condizione soggettiva di conoscenza fenomenica, del tutto aprioristica, s'intende, ossia non dipendente affatto dall'esperienza. Questa concezione fu criticata da Jacobi, e Fichte la risolvè in un puro prodotto dell'immaginazione dell'Io. Hegel,

¹ Il discorso della teologia cristiana (e specialmente cattolica) sul tempo non emerge solo in tema di creazione e di "novissimi", di profezia e di escatologia, di liturgia e di mistica, ma sopra tutto in tema di cristologia ed ecclesiologia, di redenzione e di storia (vedi la tematica della "pienezza del tempo"). In tutti questi contesti la temporalità è partecipazione dell'Eterno, via all'Eterno, sbocco sull'Eterno, e questo, l'Eterno, è la vita Trinitaria.

² Sull'aristotelismo di S. Agostino è stato scritto molto; ancora pochi, invece e stranamente, sanno che San Tommaso è più agostiniano che aristotelico (com'è dimostrabile dall'imponenza delle citazioni e dall'omogeneità dell'ispirazione). L'Aquinate farà tesoro del livello metafisico di Agostino, ma egli s'impegnerà in un lavoro di approfondimento e di sintesi che l'obbligherà ad una maggiore considerazione dell'apporto recuperabile dell'aristotelismo, sia genuino che spurio (quello di derivazione siriano-ebraico-araba).

³ L'attuale speculazione degli eredi della migliore Scolastica appare tutta impegnata a mostrare sia la diversità del livello di penetrazione del reale che compete alla visione scientifica e a quella metafisica, sia la loro reciproca adattabilità e interazione (vedi Hoenen, Lonergan, Aubert).

infine, definì il tempo come negatività e annullamento dell'Idea in dialettica, divenire nella sua esteriorità, negazione da negare¹. L'evoluzione successiva del pensiero europeo non sembra esser uscita dal quadro fenomenistico di derivazione kantiana.

A Kant si rifanno espressamente molti positivisti (è stato giustamente osservato che l'ispirazione empirista prevale nel kantismo) e Cohen e Natorp. Giungiamo così al neopositivismo contemporaneo che ha molto influenzato Einstein. La fusione einsteiniana di spazio e tempo (anticipata terminologicamente dal nostro Gioberti) ha l'essenziale significato di modulo conoscitivo della realtà fenomenica (e secondo criteri fenomenistici)².

La trascendentalità di derivazione kantiana domina anche la fenomenologia esistenzialista. La "riduzione fenomenologica" husserliana risolve il mondo in mero complesso di rappresentazioni. Per Jaspers - nonostante la sua eloquente esaltazione del tempo "assiale" - il mondo è una prospettiva del tutto personale su una realtà che sfugge e che, pertanto, costringe l'esistere al "naufragio". Per Heidegger, il quale s'è tanto occupato del problema del tempo, il tempo è, ontologicamente, la porta del nulla, per cui l'uomo essere storico, è, angosciosamente, "essere-per-la-morte". Volendo comprendere il tempo senza riferirsi al Trascendente, Heidegger non è capace di dare all'avvenire un significato positivo: prevale, quindi, anche in lui, la concezione dell'essere come caduta. Sartre ha imparato bene la lezione: per lui la coscienza, si proietta dove vuole - nel passato, nel presente o nel futuro -, nullifica se stessa: "l'essere e il niente" non è solo il titolo della sua opera più importante; è anche l'equazione più radicale del pensiero contemporaneo. Evidentemente esso è giunto in un vicolo cieco.

¹ Il primato della Notte (dell'inconscio), riapparso con Fichte e Schelling, non è sufficientemente contestato da Hegel. Anche la reazione antihegeliana è succube del medesimo presupposto, evidente in Schopenhauer come in Nietzsche. L'ideologia massonica ne partecipa. La destra hegeliana, nel suo più coerente sviluppo (l'attualismo gentiliano) ribadì la tesi indicata (per Gentile il tempo è soggettivo sistema del molteplice, ma questo è proprio l'antitesi della vera realtà, ossia dell'atto puro). Quanto alla sinistra e al suo rovesciamento marxista, esso è giunto a teorizzare il tempo, nel quadro del materialismo dialettico sovietico, come un modo di essere oggettivo e reale della materia (anzi, semplicemente dell'essere) in evoluzione con la materia stessa. Da un punto di vista epistemologico questa concezione sembra indulgere ad un realismo eccessivo, non tenendo conto del processo di concettualizzazione; da un punto di vista metafisico-dialettico il tempo rappresenta pur sempre il negativo.

² Le aperture al realismo dell'epistemologia einsteiniana restano problematiche.

II - FRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

Tra i vari scritti pertinenti la filosofia della religione e della cultura offriamo qui alcuni saggi che ci sembrano particolarmente significativi

ONTOLOGIA TRIADICA E TRINITARIA*

Questo è il trentaseiesimo volume che l'Editore Marzorati stampa per il noto filosofo dell'Università di Genova. Settimo della serie "Filosofia dell'integralità", raccoglie delle lezioni tenute nel 1971 ai corsi rosminiani di Stresa e propone delle considerazioni metafisiche e teologiche per enucleare "il principio della creatio ex nihilo da confrontare criticamente con quello delle metafisiche non creazioniste, al fin d'indagare se la concezione del principio in senso proprio - e, con essa, il fondamento dell'essere finito - appartengono anche a queste ultime o soltanto a quelle creazioniste" (Pag. 18).

L'abbiamo letto con piacere per il linguaggio politico che è habitus caratteristico dello Sciacca, per il suo non celato disprezzo delle mode culturali ("un hombre un poco digno -cita con una punta di compiacenza, il Nostro - no podìa ser en este tiempo mas que solitario"), per il suo animus combattivo ("filosofare -afferma -dà l'autorità di contrastare e combattere gli avversari e con essa il diritto e il dovere di farlo"), per le splendide pagine incontrate (per es.: 49, 51, 62, 75, 83, 107, 121,123, 128), alcune delle quali valgono da sole un trattato, e per altri pregi a cui accenneremo in questa critica recensione che, necessariamente, non potrà essere contenuta nei limiti abituali.

L'intento dell'autore sarebbe rivolto al recupero (pag. 20) delle metafisiche non creazioniste, per lo meno di alcune (pp. 23, 25), ma dobbiamo dir subito che la sua prospettiva critico-storica del pensiero classico e moderno ci ha lasciato alquanto perplessi.

PROSPETTIVE STORICHE

E prima di tutto: bellissima la sua interpretazione di Gorgia (e poi dello Zaratustra nicciano), ma alla fin fine non ci pare che sia da sopravvalutare un pensiero che è solo negativo e in questo Platone e Aristotile avevano ragioni da vendere (pag. 25). Che se Gorgia fosse davvero la verità di Platone e di Aristotile (pag. 27), allora ci parrebbe impossibile salvare il pensiero classico.

Inoltre: se il severo e serratissimo esame che di Aristotile instaura lo Sciacca (senza risparmiare neppure la polemica) fosse tutto vero, allora l'Aquinate, "qui in exponendo litteraliter Aristotilem non habuit aequalem", sarebbe, in realtà, responsabile d'una radicale falsificazione.

* Recensione inedita del volume di SCIACCA M. F., *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano.

Lo Sciacca giunge a suggerire al suo lettore - sia pure fra le righe - che Aristotile sia quasi un sofista (pag. 34-37), e ci pare davvero eccessivo quando afferma che “partendo da Aristotile si può risolvere la metafisica nella logica come sistema di relazioni” (pag. 41).

Plotino -per quanto ciò possa apparire strano - è trattato con più simpatia; se lo Sciacca tace sulle intenzioni anticristiane del trinitarismo plotinico (pag. 43-45) non sarà forse perché non sta bene parlar male dei propri lontani antenati? Ma a nostro avviso c'è di più.

Da una parte egli mette Platone, Aristotile, Plotino, Spinoza, Hegel... dall'altra la metafisica cristiana (pag.13).

Forse per il mancato approfondimento di Spinoza e della connessione tra Hegel e la sinistra protestante, ci pare che lo Sciacca abbia trascurato la novità dell'immanenza razionalistica moderna. È vero che Hegel fa esplicito riferimento all'eleatismo, ma vede Hegel all'interno del parmenidismo (pag. 50) e come conclusione del parmenidismo (pag. 52) ci pare, oltre che discutibile, pericoloso; la speculazione parmenidea era recuperabile perché di tipo oggettivistico, ma il pensiero moderno intende sfuggire ad ogni tipo di oggettivismo. Se si attenua questo aspetto allora si può fin troppo facilmente dare per scontato un recupero dell'hegelismo che invece non ha punto persuaso (pag. 55).

QUAESTIONES DISPUTATAE

Non è qui il luogo di discutere sul “sentimento” e sulla “Idea” del Rosmini (pagg. 88-89). Solo ci permetta lo Sciacca una osservazione: quando dal cenacolo ristretto si passa all'uditorio indiscriminato (cui sempre è rivolto il libro) sarebbero opportune calibrature, precisazioni, risposte senza rinviare all'opera omnia.

Tralasciamo anche questioni di distrazioni manualistiche sulle verità di fede e di ragione (pag. 21), per attirare l'attenzione sui temi di maggiore interesse.

Alcuni amici presentano Sciacca come tomista, ma allora non sarebbe desiderabile affermare apertamente la tesi della distinzione reale fra l'essenza e l'atto di essere nelle creature (cfr. De Ver. q. 21, a. 5; De Pat. q. 3, a. 5) invece che ricorrere ad una terminologia (pag. 64) che sembra preoccuparsi di non essere abbastanza provocatoria? Inoltre un tomista rimane a disagio quando sente dire che “l'esistenza negli esseri finiti è *accidentale*” o quando legge che “il concetto di esistenza si predica *univocamente* delle cose create e dell'Essere creante” (pag. 61). Per non parlare, poi, del dissenso che un tomista non può non esprimere per l'accanita requisitoria che lo Sciacca dispiega contro il concetto di Causa in pagine (69-69) dove gli equivoci; assai più che evitati o chiariti, appaiono suscitati.

Anche in tema di creazione il discorso di Sciacca ci ha fatto nascere delle perplessità.

Lasciamo stare se sia propizio dire che con le creature angeliche sia stato creato il tempo (pag. 87) o che la creazione sia proprio continua (pp. 19, 32), ma si drizzano gli orecchi quando si legge: “l'Essere ama l'essere in tutti i modi e perciò anche come finito; se non l'amasse anche in questo modo amerebbe il niente contraddicendo a se stesso”.

so” (pag. 74); e nuove inquietudini suscitano quest’altre parole: “nel principio di creazione è implicita la volontà salvifica da parte di Dio, della creatura: (pag. 14) perché non si riconosce più bene la distinzione fra prospettiva filosofica e prospettiva rivelata.

Un’inquietudine analoga affiora quando si sente dire che “prima della creazione è il silenzio pieno della Sapienza divina, l’Essere infans” (pag. 19).

Ontologia trinitaria, spicca nel titolo, e nel libro non mancano pagine di speculazione teologica sulla Trinità dove, però (pag. 95), si affacciano questioni assai ardue per risolvere le quali San Tommaso si giovò di un buon materiale elaborato da Avicenna e da Maimonide: Dio uno e trino può essere considerato principio metafisico? La generazione del Figlio è libera? Lo Spirito Santo è all’origine del Figlio? Qual è il senso preciso della circumsessio? Dobbiamo dire che le espressioni dello Sciacca anche su questi temi non ci lasciano soddisfatti.

Ontologia triadica, sopra tutto. E perché? Perché la creatura intelligente “non può essere che triadica-trinitaria essendo Dio Uno-Trino che crea” (pag. 60).

Triadico era detto un inno del IV secolo – spiega Sciacca – in onore della Trinità (pag. 94) e il fondamento è questo: “Il creato partecipa di Dio Uno-Trino e per conseguenza ha un aspetto trinitario in analogia con la divina Trinità” (pag. 99).

Al di là delle intenzioni dell’Autore, (ben riassunte, ci pare, nella nota di pag. 156), e senza essere punto barthiano, un teologo discepolo di San Tommaso si preoccuperebbe di più, non solo di mettere in luce l’originalità tomista dell’analogia trinitaria ma, soprattutto, di salvaguardare il massimo mistero del cristianesimo la cui formulazione può, sì, essere illustrata con paragoni, ma senza sperare che la natura trinitaria di Dio abbia, come tale, reali e positive somiglianze in *creatis*, altrimenti “mestier non era partorir Maria”.

Non basta, infatti, dire che l’analogia tra l’uomo e la Trinità è imperfetta; bisogna dire che non è propria e che il *Princeps Analogatum* è il Mistero, il quale può, sì, essere indagato (mediante quella rigorosa purificazione dei concetti di relazione, generazione e processione che l’opera di Sciacca ignora del tutto) ma solo per mostrare che la sua contraddizione interna non può punto essere asserita seriamente.

Il supremo mistero trinitario non diventa luminoso quando è connesso col piccolo mistero umano, ma quando è connesso con gli altri misteri divini. Allora il teologo mistico si accorge che l’uno richiama e rischiarerà l’altro.

Non sarebbe giusto, tuttavia, insistere su tali ombre, forse inevitabili in una raccolta come questa, tanto più che lo Sciacca, con esemplare modestia, sa di essersi “avventurato” nel campo della teologia (pag. 14).

Per concludere: se il discorso del Nostro sull’Essere è di alta speculazione teologica, quello sul Nulla è di straordinaria efficacia filosofica: un libro, dunque, di buona metafisica dove perfino dalle sfumature verbali si fanno brillare bellissime intuizioni. Pochissime le mende (pp. 65, 82, 93).

III - FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

1. IL PECCATO D'ORIGINE*

Chiunque ammette che tutte le grandi religioni sono intrise di altissime riflessioni filosofiche hanno di che rimaner pensosi della costanza con cui il genere umano ha riproposto il tema d'un peccato d'origine. Del resto anche nella storia della filosofia occidentale tale tematica riemerge sia negli antichi che nei moderni, anche se, in questi ultimi, rifritta con una mitologia spesso miope e decadente. Perfino il marxismo tiene per certo che il genere umano vive condizionato da una specie di peccato originale che è la proprietà. E anche Theilhard de Chardin, pretendendo rimaner nell'ambito fenomenico, sostiene che l'idea d'un peccato d'origine è tutt'altro che irragionevole o inutile. Quanto a S. Tommaso, presentandosi da filosofo, dice che i segni d'un peccato originale appaiono nel genere umano con un carattere di probabilità.

Questi richiami servono solo ad accreditare il punto di vista del filosofo su una questione che appare essenzialmente religiosa e teologica.

A nostro avviso la filosofia non si è lasciata ancora abbastanza ispirare da questa verità che la Chiesa oggi rivendica con ferma energia e che i teologi speculano con rinnovato fervore.

Ma la filosofia dovrebbe oggi essere abbastanza avvertita per evitare due difficoltà.

La prima è di sperare una adeguata soluzione al problema del male dalla tesi del peccato originale. Il male, infatti, non è rappresentato solo dallo scacco morale, e la stessa scelta disordinata appare al filosofo radicata in un universo cui è precluso l'ordine come la perfezione assoluta. In altre parole il tempo, la materia, la stessa finitezza dell'essere libero in un universo che si fa, comportano necessariamente degli scarti, delle negatività, indipendentemente da qualunque peccato. Il filosofo non si lascia suggestionare da facili predicatori: per lui non è meraviglioso che ci siano le malattie, la morte e i peccati, ma piuttosto che ci sia la salute, la vita e l'eroismo della santità. Pertanto si sbagliano i teologi "progressisti" che cercano di edulcorare la tesi cattolica pensando di diventare accettabili a chi sonda l'abisso del Male con lume naturale di ragione. Tale lume gli è sufficiente per capire che nessuna formulazione del peccato originale risolve adeguatamente il problema del male.

La seconda difficoltà, però, è di pretendere di sondare il senso della storia umana senza tentare di raccordare alla tesi del destino unitario dell'uomo quella (non più trascurabile dopo l'esperienza esistenzialistica) della molteplicità delle scelte, anche negative: i facili storicismi con magnifiche prospettive umanistiche non hanno più credito. Rimane la storia, oggi più evidentemente di ieri unitaria, ma in ogni momento e

* Da "Tabor", n. 3-4 - Marzo-Aprile 1969, pp. 73 e n. 5-6 - Maggio-Giugno 1969, pp. 139-140.

¹ Cfr. MARRANZINI A., *Il peccato originale*, Collana "Il Punto", diretta da Arialdo Beni, Apes, Roma 1968

in ogni suo punto aleatoria. La soluzione pessimistica e irrazionale deve esser considerata esclusa ma, come evitare il risucchio dell'ottimismo dall'altra parte, senza ammettere una nativa inclinazione "disordinata" nel concreto soggetto attore di storia? Ora ci pare che il filosofo altrettanto sollecito di salvare l'unità della storia umana non tarderà a riconoscere nel dogma cattolico del peccato originale una intuizione ispiratrice di riflessioni razionali che dimostrano subito una grande fecondità di applicazione in morale, in politica e perfino in estetica. Al contrario le sfumate edulcorazioni dei teologi cosiddetti progressisti tolgono ogni interesse alla dottrina cattolica sul peccato originale nei confronti della speculazione filosofica. Il filosofo, infatti, ha ben poco da imparare dalle fantasie ideologiche. Le giudica, piuttosto.

2. OBLATIVITÀ E SACRIFICIO

Da quando il pensiero cattolico frantumò la pretesa degli ebioniti, la stima della cristianità per la Verginità della Madre del Salvatore andò sempre crescendo. Le elevazioni medievali furono fuse nel fuoco poetico di Dante; le considerazioni dei moderni furono degnamente riesprese in forme di vita religiosa e di vita artistica; ai nostri giorni la cultura cattolica può vantare le stupefacenti penetrazioni di una Gertrud von Le Fort o di una Edith Stein, o le mirabili e pertinenti contemplazioni di un Hans Urs von Balthasar e di un Henri De Lubac.

Tutto ciò potrebbe sembrar solo indizio di interesse culturale o, al più, di passione filosofica in senso lato per il dogma della Verginità Mariale. In realtà questo indizio non fa che disporci ad un cauto apprezzamento propriamente filosofico della verità professata dalla Chiesa Cattolica.

L'apprezzamento, com'è ovvio, riguarda il significato, non l'invenzione del dato in questione (questo è rivelato soprannaturalmente e non scoperto razionalmente) e interessa tre settori della filosofia: la filosofia della religione, la filosofia della psiche e la filosofia morale.

1. Il filosofo della religione si trova davanti due versioni del culto verso la verginità: quella non cristiana e quella cristiana. Nella prima la mitologia copre una pseudoverginità e l'ascetismo copre un rigorista moralismo: le nascite verginali, cioè, si scoprono prodotto d'un rapporto sessuale sui generis in cui interviene un dio o un animale; le vestali a Roma o le monache d'Oriente brillano d'una luce fredda, quando non superba e presuntuosa. Nella seconda nessun appiglio è dato all'immaginazione e al mito e il culto della verginità è in perfetta armonia con un grande amore, come già aveva fatto notare un filosofo della statura di Bergson. Lo Spirito Santo è l'onnipotenza dell'amore creatore e il suo intervento sigilla l'unicità della filiazione divina di Gesù, che così risulta inequivocabilmente identificato dall'Unico Trascendente Padre; il culto per la vita verginale, poi, splende di carità, di donazione e di oblio di sé. Tutto ciò induce il filosofo della religione a stabilire un rapporto tra Cristianesimo e altre religioni che esclude la riduzione dell'uno alle altre.

Non solo: chi si occupa di Filosofia della religione sarà inevitabilmente portato a considerare le divinità femminili delle religioni pagane in contrapposto alla Vergine Maria del Cristianesimo.

Nel Cristianesimo, infatti, mentre si insiste senza compromessi sulla verginità di Maria, non si presenta una donna che è solo vergine, essendo contemporaneamente Madre, sicché la gloria della sua verginità è proprio la sua maternità senza scadimento della verginità. Nelle religioni pagane, invece, la presentazione di dee vergini oppure madri è sempre preannuncio di una involuzione del culto, della cultura e della civiltà, perché non si presenta la Donna nella sua completezza, bensì la donna nella sua ambiguità.

2. Il filosofo della psiche ama indagare sugli archetipi e l'ideale della Vergine Madre è certamente un tema interessante. Ebbene più lo considererà più si accorgerà che è molto difficile farlo derivare dalla struttura cerebrale, dall'istinto biologico o dall'inconscio collettivo. La Vergine Maria proiezione e sublimazione di tipo nevrotico? L'ipotesi che il dato storico di questo ideale vada spiegato più riferendosi ad un polo trascendente del dinamismo psichico che al calderone ribollente dell'inconscio si fa strada ragionevolmente e con essa prende forza il superamento dell'analisi puramente fenomenologica della psiche. Ma se noi eliminiamo il dato in questione, allora l'idea della donna che offrono le varie religioni non riscuote più il medesimo interesse.

3. Non ripeterò qui le magnifiche sentenze che Vico ci ha regalato sul pudore e sull'ideale del riserbo della sfera genitale, da lui connesso alla nascita stessa della razionalità e quindi della moralità. Mi limiterò solo a ricordare che il filosofo dei nostri giorni sa bene che impera oggi una morale che, con l'avallo della psicanalisi, non è nient'altro che la morale del benessere (ci riferiamo alla psicanalisi propriamente detta, ossia a quella di tipo freudiano). Un giurista e un moralista come Gabrio Lombardi lo ripeteva, or non è molto, a chiare note al XIX Convegno Nazionale sul diritto e la morale pubblica. Un pensatore così impegnato come Daniélou, pochi mesi prima di diventar Cardinale, scriveva: "L'influenza tenebrosa della psicanalisi finisce per persuadere che la castità è un mito e la perversione sessuale è dappertutto", Ebbene, di fronte a tali constatazioni il filosofo non resta indifferente, e perciò non scarta neppure i suggerimenti che gli vengono dalla vita religiosa, provenendo essi dalla realtà autenticamente storica. Si rende così facilmente conto che l'ideale della Vergine-Madre suggerisce un apprezzamento per niente conformista della sessualità e dell'amore. Certo la verginità conserva le caratteristiche d'un riserbo che sa di sacrificio, quasi di olocausto, *ma essa è feconda*. Perché il filosofo non dovrebbe riflettere sul valore simbolico che per l'agire presenta l'immagine d'una maternità la quale risplende più per lo spirito che per la libido; o che dimostra il suo definitivo successo anche temporale nell'oblazione delle sue possibilità fisiche in un innegabile rinnegamento (parola evangelica!)? Lo soccorrerà in questa riflessione assai promettente una scoperta di Jung: "Era un problema pericoloso ed è ancora il problema più vitale e tuttavia più delicato di *una civiltà che ha dimenticato le ragioni per cui la vita dell'uomo deve esse-*

re imperniata sul sacrificio, vale a dire dedicata ad un'idea più grande dell'uomo". E l'intuizione troverà nobili echi come quelli che fino a noi giungono dall'Aliotta (cfr. "Il sacrificio come significato del mondo").

Certamente ci sono altre verità cristiane che proporrebbero analoga meditazione al moralista, ma questa della Vergine Madre è dotata di una particolare incidenza *sui sentimenti quotidiani*.

IV - CULTURA E FILOSOFIA

Sul problema della cultura don Innocenti si è confrontato criticamente con Biffi, Morra, Gherardini, Rossano, Maritain, ma la seguente presentazione del discorso del Papa all'Unesco ci pare una felice sintesi del suo argomentare.

DIGNITÀ DELLA CULTURA*

Giovanni Paolo II ha continuato, nella Sede Centrale dell'UNESCO a Parigi, il discorso monitorio e chiarificante iniziato nelle Sedi dell'ONU e della FAO: il Papa continua, cioè, a dire ai rappresentanti dell'umanità: Attenti alla retta via! L'altra strada conduce alla morte!

Questa volta, però, l'oggetto specifico del discorso non era direttamente la politica degli Stati Uniti o dell'alta finanza internazionale, ma la cultura, attività che dimostra il primato dello spirito da difendere contro la minaccia del materialismo.

Questo espropria la persona con l'alienazione collettivistica (mostruosa macchina di distruzione), tenta di subordinarla ai rapporti economici (facendone un mezzo per dividere e opporre gli uomini tra loro), oscura il suo essenziale rapporto con Dio e la divina rivelazione (che però riemerge vittorioso perfino dalla persecuzione).

La Chiesa, invece, insegna la verità sull'uomo, la sua dignità, la trascendenza della sua persona su tutto l'universo materiale, la sua libertà, la sua essenziale eticità culminante nel dono di sé che si realizza nell'amore. La Chiesa, perciò, insegna anche la vera educazione dell'uomo, che si compie - prima di tutto - nella famiglia (e lo Stato deve solo tutelarla e servirla, non assorbirla od ostacolarla!) e sul piano della moralità. Il piano dell'istruzione è importante (indispensabile, anzi, per la maturazione delle capacità umane e l'assunzione delle responsabilità sociali), ma non merita il primo posto, che spetta all'etica. Sopravalutare il compito dell'istruzione (che è solo mezzo d'educazione) vuol dire sottrarla alla sua necessaria subordinazione e, quindi, schiavizzare l'uomo (così il Papa ha bollato il vecchio sogno dell'illuminismo!).

La comunità familiare educa all'amore e la comunità nazionale educa a solidarietà larghe e a fierezze solide, fortifica il senso della propria identità nella patria, nutre il giusto sentimento della propria inviolabile eredità storica e civile.

“Le Nazioni non muoiono!”: l'ammonimento di Benedetto XV di fronte agli imperialismi arbitri di Versailles ha trovato in Papa Wojtyła un efficace interprete e gli attuali potentati prevaricatori dovranno ormai fare i conti con la sua denuncia.

* Da *Dignità della cultura e difesa dell'uomo*, Presentazione del Discorso di Giovanni Paolo II all'assemblea generale dell'UNESCO, 2 giugno 1980; ed. Carroccio, pp. 5-6

Ma Giovanni Paolo II è andato oltre: ha denunciato il tentativo delle plutocrazie di vanificare la trasmissione autenticamente culturale delle famiglie e di asservire e strumentalizzare gli uomini di scienza (con particolare riferimento agli insegnanti, ai genetisti, ai biologi e ai fisici).

Ricordatevi, ha detto a questi il Papa, che a Norimberga sul banco degli accusati c'erano anche uomini di scienza!

V - CONFRONTO CON ALCUNI FILOSOFI

Don Innocenti si è confrontato col pensiero di vari filosofi del nostro tempo sia mediante saggi di riviste sia, soprattutto, mediante recensioni critiche dei loro libri.

Qui ci limitiamo soltanto a quattro noti autori considerati meramente come filosofi.

MARCUSE*

a. L'ideologia

Sulle matrici culturali del pensiero di Marcuse si è già abbastanza scritto. Noi vorremmo attirar qui l'attenzione sulle sue intrinseche caratteristiche ideologiche che sono abbastanza dimostrative di una grave involuzione.

Questo vecchio socialista non ha mai dimenticato la funzione politica della cultura. Sarebbe pertanto un artificio fare su di lui un discorso che eviti il punto di vista propriamente ideologico, quello, cioè, che è tutto rivolto alle fondamentali strutture del vivere sociale e politico.

E difatti Marcuse non si ferma alla constatazione dei due progetti storici contrapposti: capitalismo e comunismo (I, 234)¹; egli vuol rendersi ragione dei motivi che risolveranno la contrapposizione e, a questo fine, instaura una analisi della società tecnologica essenzialmente politica ed ideologica (I, 14), pretendendo di svelare il carattere totalitario (I, 23), repressivo e dominativo (I, 31) di questa società. Ecco l'immagine che egli ne offre: "Un circolo vizioso sembra davvero l'immagine più adeguata per una società che si va espandendo e perpetuando nella direzione che essa stessa ha prestabilito, spinta dai crescenti bisogni che genera e che al tempo stesso mira a contenere" (I, 53).

Secondo Marcuse un tal sistema non è solo un dato di fatto, è anche una fatalità storica mondiale (I, 66) costringente ad "una schiavitù inumana che strema e istupidisce" (I, 45) ed obbligante ad accogliere una mentalità immunizzata ad ogni germe di contestazione. Il condizionamento mentale è soprattutto opera dei *mass media* al punto che "l'arresto della televisione e degli altri *media* che l'affiancano potrebbe contribuire a provocare ciò che le contraddizioni inerenti del capitalismo non provocarono: la disintegrazione del sistema" (I, 255. In questo quadro interpretativo va situata l'azione contro Springer, sebbene essa obbedisca anche a criteri di politica più contingente).

Sebbene senza originalità, Marcuse si mostra acuto nel riconoscere la caratteristica dominante della società tecnologica: l'empirismo fenomenologico, operazionistico

* Da *Coscienza*, n. 4, 1968, pp. 135-136 e n. 7-89, 1968, pp. 213-214.

¹ L'autore di queste note si riferisce qui solamente alle due opere marcusiane più conosciute in Italia *L'uomo a una dimensione* (Einaudi) e *La fine dell'utopia* (Laterza) che vengono citate rispettivamente con la sigla I e II seguita dal numero della pagina cui ci si richiama.

e positivistico (I, 32-33) per il quale ogni concetto viene metodicamente asservito alle esigenze pratiche. Egli ha buon gioco nel provare questa tesi alla luce dell'analisi del linguaggio vigente nell'attuale società (I, 113-115), come anche nello smascherare alcuni "falsi universali" dominanti nella mentalità corrente, privati di ogni contenuto di eticità e di autentica razionalità (I, 218. Fra questi falsi universali egli nomina espressamente la Chiesa).

Poiché questa società sarebbe riuscita ad esiliare ogni forza ideale, noi assistiamo a penosi travestimenti: gli eroi religiosi, spirituali, morali sosterebbero l'ordine stabilito; la forza ideale, invece, si rifugia in un nuovo tipo di eroe sovversivo come "l'artista, l'adultera, la prostituta, il gran criminale senza patria, il guerriero, il poeta ribelle, il diavolo, l'idiota" (I, 77-78). Un esempio: occorrerebbe ridurre la popolazione, ma siccome il sistema ha bisogno di un numero sempre crescente di clienti e di sostenitori, allora si mettono in opera scrupoli morali e religiosi per impedire questa riduzione (I, 252). Ma di fronte a questa involuzione l'ideale dell'eros omosessuale viene presentato dall'autore di *Eros e Civiltà* come il salvatore del progresso.

A chi obiettasse che l'attuale sistema, essendo democratico, assicura una dialettica di idee sufficiente a garantire dalla asserita dominazione, il Marcuse non esita a replicare che la democrazia attuale non salvaguarda a sufficienza la sfera privata e costringe ad un intrappamento ostile ad ogni originalità (I, 253-254). Perciò la liberazione bisogna aspettarla dal di fuori del sistema e mediante una costrizione che "sforzi ad esser liberi" (I, 60). Impossibile ottenere la liberazione "senza un determinato coefficiente di coercizione" (II, 41). "Che debba aver luogo, in qualche modo, una aggressione - dice Marcuse -, che in un modo o nell'altro gli oppressori debbano venir oppressi, visto che per disgrazia non sono disposti a rinunciare da soli al potere, mi sembra inevitabile" (II, 42).

Inutile dire che ciò equivale a togliere ogni fiducia nel metodo democratico e a dare alla forza il posto che spetta alla ragione e alla parola che ne è veicolo. Marcuse è lontanissimo dal rispetto democratico e giunge perfino a chiedere che le attuali democrazie non permettano di far beneficiare del regime democratico chi si oppone alle forze rivoluzionarie (II, 75)!

Altrettanto inutile sarebbe chiedere ai marcusiani di contentarsi di svolgere il loro ruolo di minoranza: essi replicherebbero che è "indispensabile affrontare una buona volta in termini di contenuto il problema della minoranza" (II, 135). Un esempio: nelle recenti rivolte studentesche tedesche una minoranza di rivoluzionari si è imposta con la prepotenza. Ecco come essi rispondono: "In una situazione del genere una minoranza (che del resto rappresenta la maggioranza) può già essere in parte giustificata se tenta di costringere a un confronto di idee autorità così ottuse" (II, 136). Tacciamo del confronto di idee ma non possiamo non precisare che la situazione cui si allude è costituita dal fatto che le autorità accademiche avevano deciso la cancellazione della matricola di pseudo studenti fuori corso che se ne servivano unicamente per fare i rivoluzionari a tempo pieno. Più precisamente: minoranza e maggioranza sono due ter-

mini - dicono i marcusiani - che non dobbiamo utilizzare come concetti statistico-quantitativi ma come concetti storico-dialettici, vale a dire come rapporti interagenti e modificabili da parte degli uomini (II, 138): che è quanto dire: la minoranza diventa maggioranza se abbiamo abbastanza forza da imporla.

Ciò suppone, naturalmente, un pessimismo senza riserve a proposito della dialettica delle posizioni in una società democratica, espresse dai vari canali che convogliano idee e propositi dei cittadini. Il sindacato, per Marcuse, non solo ha finito per rappresentare solo l'azienda - e non i lavoratori - ma ha addirittura sposato le tesi della classe politica dominante, tesi imperialistiche e bellicistiche (I, 40, 50). Quanto ai partiti essi sono rassegnati a svolgere una opposizione falsa perché non radicale (I, 41). Marcuse se la prende specialmente coi partiti comunisti italiano e francese ognuno dei quali "archivia l'idea di una conquista rivoluzionaria del potere e si conforma alle regole del gioco parlamentare" (I, 41). Egli è del tutto pessimista nei pronostici riguardanti l'influsso di questi partiti (I; 58).

È giusto che ce ne domandiamo la ragione di fondo: Marcuse dice d'esser convinto che nella civiltà industriale avanzata, come lui la chiama, non esiste libertà (I, 21). Nella repressione generalizzata per rendere sistematico e totale lo sfruttamento, anche la libertà è trasformata in uno strumento di dominio (I, 27). Il suo giudizio è radicale: la società tecnologica ha tolto alla libertà la sua dimensione privata ed interiore (I, 30). Al posto della libertà c'è una esosa schiavitù, la schiavitù di produrre di meno per guadagnare di più (I, 54). Il rimedio? Il Nostro sembra riconoscerlo nell'automazione e nell'aumento conseguente di tempo libero (I, 56). Più precisamente: "grazie al perfezionamento della tecnica, il lavoro estraniato verrà eliminato dal mondo e una gran parte di quello socialmente necessario si trasformerà in sperimentazione tecnica. Solo a questo punto sarà possibile eliminare di fatto il regno della necessità" (II, 25).

A questo punto uno potrebbe esser tentato di dire: benissimo! dunque basta che la scienza continui il suo cammino ed essa eliminerà il regno della necessità! Insensato illuminismo, direbbe Marcuse. La scienza è contro l'uomo: si usa la conquista scientifica della natura per la conquista scientifica dell'uomo (I, 12). La scienza da sola è impotente a liberare l'uomo perché essa è totalmente strumentalizzata da una politica dominatrice che usa della tecnica come mezzo essenziale di potere (I, 168-169, 172, 175-176, 181). Pertanto è solo una politica che può liberare gli attuali schiavi della società del benessere. Quale? Solo con "un cambiamento di direzione progressista" (un vocabolario che non si smentisce) "la scienza giungerebbe a formulare concetti di natura essenzialmente diversi e a stabilire fatti essenzialmente differenti" (I, 179).

Resta da domandarsi sul modo con cui imboccare la direzione progressista. Guai a lasciarsi catturare dalle categorie dell'ambiente! Per evitare questo pericolo bisogna rinnegare la razionalità che ci circonda. Questo compito avrebbe dovuto svolgerlo l'arte, ma anch'essa è diventata schiava del sistema "dove le opere più contraddittorie coesistono pacificamente in un mare di indifferenza" (I, 80). Non resta che appellare direttamente agli istinti della libido e dell'eros, attualmente imbrigliati dalla schiavitù

e dalla moralità del sistema (I, 94-95, 97; 91, 93; 47). Marcuse evoca il sogno di un'arte e di un eros "incompatibili" con l'attuale società (I, 79). La parola d'ordine è: rifiutare l'ordine costituito (I, 81), protestare contro ciò che è (I, 88), perché "il razionale e il male sono inseparabili" (I, 84, 90). L'esempio appropriato non manca a Marcuse: viva Brecht (I, 85-86)!

A chi rimanesse poco persuaso della prospettiva il Nostro ribadirebbe che non esistono altre alternative: la società tecnologica va negata assolutamente perché essa conduce dritta dritta alla guerra; niente la può correggere perché essa ha realizzato "forme di pensiero e di comportamento ad una dimensione" quella del sistema, appunto, e pertanto ogni remora è destinata a rivelarsi inefficace (I, 32-38).

Di fronte a questa, che a molti può sembrare una angoscia insincera, una sorta di pseudodisperazione, noi pensiamo, piuttosto, ad una pagina dimenticata: quella del Grande Inquisitore nel celebre romanzo *I fratelli Karamazov*. La rievocheremo appena: il Grande Inquisitore arresta Gesù perché annunciava di nuovo le sue beatitudini. In un drammatico e cinico colloquio il Grande Inquisitore dice in sostanza a Gesù: vattene e lasciaci in pace a governare; la libertà di cui tu ti fai banditore non promette niente di buono e del resto la gente non la desidera; la gente vuole la soddisfazione dei bisogni materiali; noi siamo capaci di saziarla e così la condurremo al giusto fine con forza e decisione, come si guida un docile gregge.

Chi è il Grande Inquisitore? È forse la società tecnologica? Oppure è il regime proposto dalla contestazione che esalta su tutti gli altri i beni economici promettendone il totale godimento? Forse sono tutti e due i sistemi? A nostro avviso il Grande Inquisitore è il materialismo, preparato dal rigetto della metafisica e culminante sempre nel misconoscimento della vera libertà e della vera trascendenza dell'uomo. Per questo sopra tutto Marcuse da grande accusatore diventa un accusato sul quale pesano accuse schiaccianti: il disprezzo di valori storici irreversibili, l'incitamento al nichilismo e alla violenza, la predicazione di un erotismo che non teme di qualificarsi socratico, ossia omosessuale.

La sua angoscia e la sua disperazione sono insincere perché egli non crede ad alcun bisogno umano che superi l'esigenze biologiche (II, 13). La sua contestazione del sistema dichiarato oppressivo (il sistema della razionalità) è solo il disperato tentativo di impedire che per suo tramite vengano proclamate le beatitudini.

b. La filosofia

Marcuse come filosofo ci interessa, lo confessiamo, ma non per la sua tesi centrale, che è schiettamente materialista. Egli ha di mira "la liberazione di una dimensione della realtà e della vita umana situata al di qua della base materiale, l'attivizzazione della dimensione biologica della vita" (II, 13). Egli non riconosce autenticità dei bisogni umani se non al livello biologico (I, 24) e dichiara senza ambiguità: "I soli bisogni che hanno un diritto illimitato ad essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, il

vestire, una abitazione adeguata al livello di cultura che è possibile raggiungere” (I, 25). Davvero Marx ha di che compiacersi.

C'è da aggiungere che nessuno, eccetto Marcuse e qualche altro, conosce i veri bisogni dell'uomo perché “finché gli uomini sono indottrinati e manipolati (sino al livello degli istinti), la risposta che essi danno (sull'autenticità dei bisogni umani) non può essere accettata come fosse la loro” (I, 26). Ciò -noi notiamo -non è che una riedizione della funzione del partito leninista.

L'umanesimo che egli mette a fondamento della sua proposta di contestazione globale è “una realtà umana essenzialmente nuova: un'esistenza piena di tempo libero sulla base dei bisogni vitali soddisfatti” (I, 240), dove il tempo libero è essenzialmente al servizio dell'eros.

È chiaro, dunque, che non è per questa tesi centrale che Marcuse ci interessa come filosofo. Ci interessa, invece, per la critica che egli conduce alle basi del materialismo, ché sono il positivismo e l'empirismo. Con questa critica il Nostro crede di attaccare solo le basi della società tecnologica; non sa che senza quelle stesse basi il suo materialismo non starebbe in piedi. Aggiungiamo che la sua critica non c'interessa per la sua originalità - che è nulla - ma per la sua decisione e la sua chiarezza che ci appare come un “segno dei tempi” da non sottovalutare.

Marcuse parla di positivismo con molto disprezzo: perché il positivismo è irriducibilmente ostile a tutte le metafisiche (I, 185). Egli è nel giusto nel sostenere che senza una metafisica si è prigionieri di qualche idolo e non è certo distante dal vero quando sostiene che “i poli della filosofia contemporanea convergono nel medesimo rifiuto o deprezzamento di quegli elementi di pensiero e di discorso che trascendono il sistema di valutazione in voga” (I, 197). La sua asprezza nel denunciare il tentativo positivista di relegare nell'ambito screditato della metafisica qualunque verità irriducibile al sistema (*ibidem*) ci trova consenzienti. In pagine eccellenti egli mostra al lettore il depauperamento intellettuale operato dal positivismo con l'eliminare il concetto universale che invece resta il presidio della verità di qualunque nostro discorso (123 e segg.).

Marcuse consente con tutta la nostra tradizione filosofica quando mette in rilievo il carattere totalitario dell'empirismo che con le sue arbitrarie e depauperanti prepotenze fa sì che “il movimento del pensiero venga arrestato dinanzi a barriere che appaiono come i limiti stessi della Ragione” (I, 34). Così pure egli ci trova dalla sua parte quando rivendica la verità dei dati immediati della coscienza contro la mistificazione che ne opera l'empirismo mediante la loro traduzione in termini di comportamento, di operazioni e di fenomeni (216). Durissimo contro l'idolatria fenomenista (163) egli ne mostra la disumanizzante invadenza, devastatrice dei più inalienabili valori umani: “la mente viene ridotta ad un fantasma verbalizzato, similmente la volontà non è una facoltà reale dell'animo, ma semplicemente un modo specifico di inclinazioni, propensioni ed aspirazioni specifiche; la stessa cosa dicasi della coscienza, dell'io, della libertà spiegabili in termini che designano tipi o modi particolari di condotta e di comportamento” (I, 203). Coerentemente Marcuse estende la sua critica a tutto

il dogmatismo razionalista ed ideologico (I, 190, 195), facendo un acuto e pertinente riferimento al Saint-Simon che troverebbe d'accordo un Rosmini e un Del Noce (I, 240) e appropriandosi di una critica radicale allo storicismo deterministico che è riecheggiata da tutti i recenti autori cattolici (I, 232). A nostro avviso giustissima è la conclusione che Marcuse tira da questa critica: "erigendo a propria norma la realtà sociale esistente, questa sociologia (empirista, fenomenista, positivista e storicistica: la sociologia del sistema della società tecnologica, *n.d.r.*) rafforza negli individui la *fede senza fede* nella realtà di cui sono vittime" (I, 136).

Anche noi, prima di leggere Marcuse, abbiamo espresso pensieri analoghi ai suoi circa la pazzia della cultura contemporanea (I, 98-99), la follia del sistema (I, 202). Quando Marcuse afferma che qualcosa è certamente sbagliato nel sistema (I, 158) non sa di riecheggiare Paolo VI, ed egli cita un cristiano quando afferma che la schiavitù "è determinata non dall'obbedienza, né dall'asprezza della fatica, bensì dallo stato di strumento e dalla riduzione dell'uomo allo stato di cosa" (I, 52). E anche quando mutua questo concetto di liberazione – "L'uomo supera la servitù organizzando coscientemente la finalità" – egli trova il cristiano schierato sulle stesse sue posizioni (I, 243). Di più: noi sapremmo indicargli in sospettate concordanze di mistici alle sue critiche sull'analisi del linguaggio nella società tecnologica (I, 102 e segg.), e non solo in questa.

Dunque, si dirà, c'è del buono nella filosofia di Marcuse! Purtroppo ciò che vi è di buono non è nuovo, mentre ciò che vi è di nuovo non è buono. Ma anche il buono non è, in definitiva, apprezzabile perché Marcuse non se ne lascia illuminare, non sa trarne insegnamento, non ne è neppure spinto a conclusioni coerenti.

Dopo aver tanto sparato contro il positivismo antimetafisico egli rimane un irriducibile antimetafisico e afferma che la sua teoria "si oppone ad ogni metafisica in virtù del carattere rigorosamente storico della trascendenza" (I, 9): con un salto solo è ritornato prigioniero del circolo saint-simoniano. A questo punto egli è del tutto incoerente a rimproverare al sistema di opporsi alla trascendenza (I, 35). Solo un cristiano potrebbe insegnargli a riporre nel cuore della storia la trascendenza salvando l'una e l'altra, ma egli non può che abbandonare la metafisica e optare per l'empirismo dal momento che egli mostra di condividere atteggiamenti come il seguente: "La sanzione metafisica non è verificabile e pertanto non è realmente oggettiva. I valori possono avere in sé una superiore dignità (morale e spirituale) ma non sono reali" (I, 160 e segg.).

Come mai Marcuse si intruppa con coloro che hanno voltato le spalle alla metafisica? Anche lui dà la colpa del discredito irriversibile in cui è caduta la metafisica alla logica formale aristotelica che, rimasta analitica, avrebbe divorziato dallo sviluppo reale del pensiero. Non che la logica contemporanea goda di maggior credito: non è anch'essa radicalmente opposta alla logica dialettica? Ora è solo questa che è reale e concreta (I, 154).

Con questo procedimento il Nostro ricade in braccio ad Hegel, immanentista e storicista, da cui hanno attinto non solo Feuerbach e Marx, ma anche Engels, Lenin,

Stalin, Mao e tutti i maestri dell'ideologia marxista che inguaribilmente si rifanno ad Hegel. Che cos'è che affascina Marcuse in questo risucchio? L'equivoco della contraddizione. La logica hegeliana è la logica della contraddizione e lui ne ha bisogno per contestare il sistema unidimensionale. La giustificazione che egli adduce è troppo trita perché meriti che ci fermiamo a considerarla: la verità, nella mente come nella realtà, è contraddittoria ed è proprio per questo che è razionale, mentre la razionalità senza contraddizione sarebbe falsa (I, 210).

Peccato! Marcuse ha un bel dire che "chi assume una posizione morale, e cioè rispetta i valori di fondo, non può collaborare, neppure criticamente, con il sistema coercitivo della società in cui viviamo, ma deve, al contrario, assumere verso di esso un atteggiamento di opposizione totale" (II, 103); senza metafisica come riusciremo a fondare i valori o anche solo ad affermarli? Anche i suoi splendidi incisi (tutti mutati, naturalmente) sulla riscoperta del concetto (I, 223-225) sono del tutto inutili, dal momento che egli non riesce a stabilire un persuasivo rapporto fra legge della mente e legge della realtà in sé. Quando egli afferma: "Io credo che il concetto stesso di Ragione abbia origine da un giudizio di valore e che il concetto di verità non può essere separato dal valore della ragione" (I, 231), egli fa solo una affermazione fideistica senza riuscire a fondare il valore. Quando egli spiega il concetto di universale sembra un tomista (I, 225-226): purtroppo egli non fa che riportare un pensiero che gli sfugge, pur sentendone l'attrattiva.

Egli è a un passo dalla metafisica quando, nel difendere il concetto, rivendica la legittimità della sua astrattezza: "Il pensiero filosofico critico è per necessità astratto. La filosofia condivide tale astrattezza con ogni pensiero autentico poiché chi non astrae da ciò che è dato, chi non collega i fatti ai fattori che li hanno prodotti, chi non disfa i fatti nella sua mente, in realtà non pensa. L'astrattezza è la vita stessa del pensiero, il segno della sua autenticità" (I, 148-149): benissimo! Ma perché, allora, egli si contenta di una contraddizione così superficiale come quella a cui induce la dialettica hegeliana?

Il Nostro ha degli accenti addirittura nobili nella difesa della filosofia, vituperata dalla cultura contemporanea con dichiarazioni che tradiscono, secondo Marcuse, "il sado-masochismo accademico, l'autoumiliazione e l'autodenigrazione dell'intellettuale la cui fatica non dà risultati di tipo scientifico o tecnico apprezzabili" (I, 186). Ma perché, allora, anch'egli si aggiunge al gregge svuotando la metafisica di ogni autenticità? Marcuse dimostra che il risultato del fenomenismo è fallimentare (I, 215), riconosce che l'esperienza autentica "sembra esser calata in un mondo metafisico" (I, 222) e giunge a mostrar simpatia per affermazioni come queste (riportate, ovviamente): "Tradizionalmente le qualità erano considerate come universali, ma se la suddetta teoria è valida, esse sono da un punto di vista sintattico più simili alle sostanze" (I, 223); tuttavia ha paura che la metafisica gli tolga la possibilità della contestazione globale e preferisce farne a meno. L'avvertire che il dualismo cartesiano apre la strada alla società unidimensionale non gli giova (I, 167): egli rimane vittima del medesimo dualismo senza riuscire ad unificare l'aspetto logico ed ontologico della realtà.

Gli avrebbe giovato meno ossequio ad Hegel e più conoscenza di san Tommaso. Ma la realtà è che egli ha scelto prima di filosofare.

DUE FILOSOFI CONTEMPORANEI*

Nel combattimento contro il naturalismo del suo tempo, S. Tommaso d'Aquino mise in luce i principi radicali che salvaguardano la gerarchia dell'esistenza (in opposizione all'idealismo averroistico), la gerarchia del sapere (in opposizione al mito del sapere scientifico), la gerarchia della vita sociale (in opposizione all'insorgente laicismo politico) e fu così un punto di riferimento sicuro per ottimi filosofi che, nei secoli successivi, continuarono analoga battaglia contro la bestia dalle rinascenti teste.

Ai nostri giorni sono almeno due i filosofi italiani che, nella prospettiva ora indicata, meritano particolarissima attenzione: Cornelio Fabro¹ e Marino Gentile².

Tutti e due cattolici militanti, tutti e due deferentissimi verso San Tommaso e acutissimi interpreti del pensiero moderno, ma con diversa accentuazione. Infatti il tomi-

* Da "Seminari e Teologia" Anno IV, n. 14 - Settembre-Ottobre 1979, pp. 24-33

¹ 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 è 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 Accademica Teologica Romana; della "S. Kierkegaards Selskabet" (Copenaghen); della Pontificia Accademica 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.

² MARINO GENTILE. Filosofo e storico della filosofia, è stato alunno della Scuola Normale di Pisa ed è attualmente professore ordinario nell'Università di Padova; accademico dei Lincei. Ha dato contri-

sta Cornelio Fabro è soprattutto famoso per la sua valutazione dell'esistenzialismo, mentre Marino Gentile lo è per il suo apprezzamento del matematismo.

Il primo ha preferito dare più attenzione alla speculazione metafisica; il secondo, noto cultore della "metafisica classica", ha concentrato il suo interesse sulla teoresi epistemologica.

Però al primo è stata attribuita un'eccessiva stima per Kierkegaard, al secondo un legame equivoco col pensiero moderno. Ne parliamo perché a nostro parere, questi due autori potrebbero essere utilizzati con molto profitto.

È passato quasi un anno da quando avemmo l'onore di presentare ad Udine "l'opposizione filosofica di Cornelio Fabro alla contemporanea teologia dell'immanenza"¹.

In quell'occasione lasciammo completamente da parte la vigile attenzione di Fabro nei confronti dell'unico grande esponente della teologia protestante di questo secolo: Karl Barth. Eravamo preoccupati, infatti, di mostrare il pensiero di Fabro sulla degenerazione della teologia cattolica in dipendenza di certo ben individuato pseudotomismo.

Naturalmente Fabro è molto critico anche nei confronti di Karl Barth², ma se gli si chiede dove si debbano ricercare le matrici responsabili della teologia dialettica barthiana, si otterrà una risposta sorprendente: egli punterà il dito anche contro Kierkegaard.

buti originali alla storia della filosofia, sia antica (*La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, 1930; *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, 1932; *La metafisica presofistica*, 1939; *La politica di Platone*, 1940; *Lo stoicismo e l'età alessandrina*, 1954), sia moderna (*Bacone*, 1945; *Il problema della filosofia moderna*, 1950; *I grandi moralisti*, 1965; *Sull'origine dell'idealismo*, 1957-1958) ed ha affrontato il tema generale della metodologia storiografica in filosofia (*Se e come è possibile la storia della filosofia*, 1963; *Il metodo della storiografia filosofica*, 1968). Le ricerche del Gentile sono state riprese e vengono attualmente proseguite dai suoi scolari con lavori di notevole impegno e successo; a ciò si riferisce anche il volume miscelaneo *Saggi di una nuova storia della filosofia*. Il Gentile è venuto progressivamente delineando una propria concezione filosofica, rivolta a rappresentare il punto d'incontro fra le esigenze critiche e problematiche del pensiero moderno e le conclusioni sistematiche della metafisica classica (*Filosofia e umanesimo*, 1948; *Che cos'è il sapere*, 1948; *Come si pone il problema metafisico*, 1954); particolarmente considerati i rapporti tra filosofia, scienza e tecnica (*Umanesimo e tecnica*, 1945; *Umanesimo moderno*, 1950) e il tema dell'unità del sapere. Pubblicato il *Trattato generale di filosofia*.

Il Gentile fa parte della redazione della rivista internazionale "Erasmus Speculum scientiarum"; è vicepresidente dell'Istituto internazionale di studi europei di A. Rosmini; è stato relatore a congressi internazionali di filosofia.

¹ Cfr. *Atti del II Convegno di Filosofia Friulana*, a cura del Circolo Filosofico Paolo Veneto, Udine 1979.

² Cfr. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. FABRO, Brescia 1962, v. I, a 43. La vuotezza della dialettica barthiana, surrogato della rivelazione, è condannata anche a pag. 112.

Basterebbe tale indicazione per rendere cauto chi, a dispetto dell'autentico tomismo di Fabro, ha attribuito al pensatore friulano una inclinazione eccessivamente favorevole verso il celebre danese.

Se Fabro si è occupato dell'esistenzialismo è perché ha riconosciuto in esso lo sviluppo logico dell'esaltazione della "scelta", da Kant a Sartre¹, *lo sbocco terminale del nichilismo e dell'ateismo contemporanei*², *specialmente nella versione italiana*³; e se egli si è occupato con tanto dispendio di energie del Kierkegaard, ciò è stato perché ha visto nello stravolgimento⁴ che l'esistenzialismo ateo ne ha fatto il segno emergente della debolezza del suo svolgersi⁵, non già perché ritenesse Kierkegaard immune da responsabilità⁶.

Il pensiero di Kierkegaard, rileva Fabro, è "ancora sfuggente, inafferrabile, enigmatico"⁷ e ciò non per difetto dei lettori ma dell'autore che "non domina mai completamente l'ideale, ne subisce le vertigini e non riesce ad inserirlo nella realtà"⁸. Severamente Fabro giudica che Kierkegaard non ha condotto veramente a fondo alcuna idea⁹. Di qui "l'inconclusività" del suo pensiero¹⁰, donde l'eventualità che esso possa "essere suscettibile di aberrazioni e quindi anche di critiche radicali"¹¹.

Un tomista della statura intellettuale di Cornelio Fabro è immunizzato da qualunque infatuazione. L'amore verso un determinato autore non gli impedisce di tenere le

¹ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, a 879.

² Sartre esalta il pensiero moderno in quanto riduce l'essere a puro non essere (cfr. *Diario*, cit. v. I, a 110) e l'esistenzialismo in quanto ateismo coerente (*ivi*, a 115).

³ L'originalità e l'importanza dello sviluppo filosofico in Italia sono rilevate sia dal Del Noce (che insiste sul significato del neoidealismo di Giovanni Gentile) sia dal Fabro (che insiste sull'esistenzialismo). Dice Fabro: "Secondo Abbagnano l'esistenza è ridotta a puro rapporto senza logos e senza legge. In questo senso l'esistenzialismo italiano opera, rispetto a quello tedesco, da cui pedissequamente deriva, una riduzione logica analoga a quella che il neoidealismo italiano fece, specialmente con Spaventa e Gentile, al rigido idealismo tedesco" (cfr. *Diario*, cit., p. 111).

⁴ L'indirizzo che alla coscienza contemporanea (periodo tra le due guerre) deriva da Kierkegaard (*ivi*, p. 8) è frutto di uno stravolgimento: i termini kierkegaardiani sono stati strappati dallo humus spirituale in cui l'A. li aveva pensati (il rapporto che ha la creatura peccatrice con Dio) e destinati ad esprimere il rapporto col mondo (*ivi*, p. 39). Fabro ha messo a nudo questa truffa.

⁵ Secondo Fabro Kierkegaard ha dato una lezione decisiva contro l'immanentismo (senza creazionismo non c'è fondamento alla libertà). Fabro sostiene che "la lotta decisiva della filosofia contemporanea si combatterà non fra l'esistenzialismo e le altre filosofie, ma dentro lo stesso esistenzialismo" (*ivi*, p. 40).

Tra Fabro, M. Gentile e Del Noce non c'è vera opposizione nel considerare la fase terminale del pensiero moderno: ognuno di essi sottolinea un tipico tratto della mentalità immanentistica moderna.

⁶ Si può ammettere che l'ambiguità kierkegaardiana abbia la sua parte di responsabilità nello smarrimento dell'esistenzialismo contemporaneo" (*ivi* p. 108). "I germi dell'esistenzialismo ateo e della teologia dialettica barthiana si possono trovare nell'opera di Kierkegaard" (*ivi*, p. 112).

⁷ *Ivi*, p. 75.

⁸ *Ivi*, p. 85.

⁹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰ *Ivi*, p. 93.

¹¹ *Ivi*, p. 126.

dovute distanze¹, anzi di esprimere apertamente il suo dissenso² e di emettere una sentenza che impedisce qualunque pretestuosa strumentalizzazione³.

Non sfuggono a Fabro l'inquinamento che ha ipotecato il pensiero di Kierkegaard⁴, la fragilità dei suoi criteri guida⁵, la sua ambiguità⁶, il suo intellettualismo mortificante, subdolo, snervante⁷, la compiacenza per un paradosso che inclina all'assurdo⁸, i gravi malintesi del suo linguaggio⁹, il suo metodo decadente e fuorviante¹⁰. La strategia di Fabro nel lavorare su Kierkegaard è perfettamente delineata: "Rifarsi a Kierkegaard deve per noi significare la ripresa dei temi e dei motivi originari della sua opera; non ricalcare il metodo ed accettarne l'esecuzione, ma piuttosto vedere a fondo perché l'uno e l'altra hanno fallito, per non incappare negli stessi scogli"¹¹. E si sbaglierebbe a ritenere che riserve così sostanziali riguardino solo il pensiero di Kierkegaard e non, anche, la vita: per Fabro il danese fallì non solo come pensatore ma anche come asceta¹², anzi come cristiano¹³.

Fabro, conseguentemente, respinge altresì la favola di un Kierkegaard criptocattolico¹⁴.

Questo non significa misconoscere i suoi aspetti positivi e quasi cattolici, ma nell'ammetterli Fabro svela quale sia il suo parametro. Dice, infatti, che Kierkegaard arriva non poche volte *alle soglie* del cattolicesimo, anzi del *tomismo*¹⁵. Abbiamo sottolineato, peraltro, *alle soglie*, perché se va dato atto a Kierkegaard dell'esigenza di un

¹ ³¹ "Affermo che forse non c'è punto in Kierkegaard che non vada rivisto e ripreso" (in senso critico): *ivi*, p. 53.

² "Io non sono un kierkegaardiano e sento di dovere fare molte sostanziali riserve alle sue posizioni, così in filosofia" come in teologia (*ivi*, p. 81).

³ "L'esito dell'opera è pregiudicato nei punti più essenziali" (*ivi*, p. 93).

⁴ ("Kierkegaard stesso si rimprovera un periodo hegeliano... di questi str.acci dell'idealismo egli non si spoglia che poco per volta e qualche brandello gli è costato assai staccarselo di dosso..." (*ivi*, a 80).

⁵ *Ivi*, a 100.

⁶ *Ivi*, a 97.

⁷ *Ivi*, a 91.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, a 51.

¹⁰ *Ivi*, a 85.

¹¹ *Ivi*, a 100.

¹² "Un demone della incompletezza, ogni volta che egli stava quasi per toccare il traguardo, gli sbarra sardonico il passo" (*ivi*, a 62).

¹³ "Lo stesso cristianesimo in Kierkegaard non raggiunge la forma di un tessuto definito di verità nè di una precisa realtà storica ed umana, ma è proiettato fuori del tempo e dello spazio" (*ivi*, a 62). "Per Kierkegaard bisogna fare piazza pulita di 1800 anni di storia del cristianesimo... il cristianesimo non è una dottrina e Cristo non ha insegnato una dottrina" (*ivi*, a 86). Naturalmente Fabro ribadisce, anche qui, le sue riserve.

¹⁴ Kierkegaard non è riuscito a penetrare a fondo la realtà della pietà e della spiritualità cattolica (*Diario*, cit. v. II, a 895) e mette in guardia dallo entrare nella Chiesa Cattolica come da un passo precipitoso di cui egli non si renderà "colpevole" (*ivi*, v. I, a 96).

¹⁵ *Ivi*, a 74.

certo oggettivismo¹, resta vero che “gli è mancato il sostegno d’una ben definita dottrina dell’essere”².

Ecco, dunque, sufficientemente chiarito che nessun cedimento kierkegaardiano, neppure sentimentale, oscura l’opera del tomista Cornelio Fabro, onore e decoro del clero italiano, tutta rivolta allo smascheramento della frode modernista, al recupero dei fattori positivi nel naufragio moderno, alla rivalorizzazione dei fondamenti essenziali del tomismo capaci di offrire anche oggi la solida base per ben architettate costruzioni culturali e politiche.

Di Marino Gentile abbiamo già rivendicato pregi e meriti sia nella difesa della metafisica classica, sia nella focalizzazione della debolezza costituzionale del pensiero moderno³.

Giustamente il suo lavoro professorale⁴ è stato qualificato una “milizia”⁵, ma se tale qualifica vale per i suoi studi storici (con particolare attenzione alla romanità e all’italianità) e per quelli religiosi (con particolare riguardo alla difesa dell’identità culturale cattolica, alla retta definizione della teologia e alla salvaguardia del soprannaturale), a maggior ragione vale per i suoi studi filosofici⁶.

Prima di tutto per la sua non timida difesa del tomismo, nel quale ha visto uno degli sviluppi fondamentali delle principali e primitive intuizioni greche⁷, ha ammirato l’interpretazione quasi miracolosa di Aristotile⁸, ha apprezzato la saldatura tra natura e grazia⁹, ha esaltato la difesa dell’intelligenza sia in rapporto al fidei-

¹ *Ivi*, a 106.

² *Ivi*, a 86.

³ Cfr. “Il Gazzettino” del 15-III-79 (terza pagina). ...

⁴ Cfr. *Iam Rude Donatus*, ed. Antenore Padova. 1978. miscellanea in cui sono prese in considerazione le tappe principali dell’attività di Marino Gentile come studioso, docente e uomo di cultura; p 149: ama definirsi “professore nato”.

⁵ *Ivi*, p 129.

⁶ La bibliografia elencata nel libro sopra citato comprende 385 titoli.

⁷ *Ivi*, p. 89.

⁸ M. G., *Introduzione al centenario di Tommaso d’Aquino*, estratto dal vol. LXXXV degli Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1974; IDEM, *S. Tommaso d’Aquino nella ricorrenza del centenario* (13 dicembre 1974), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1975. Le riserve che M. G., avanza sul peso ottenuto dalla cosmologia e dalla angelologia nel sistema tomistico, non tengono conto del significato simbolico (si potrebbe quasi dire “iniziatico” e “tradizionale”) che tale visione comportava. M. G. riconosce la sua dipendenza dal tomismo nella interpretazione d’Aristotile: *Iam Rude Donatus*, o.c., p. 43. Naturalmente non si vuole qui affatto misconoscere i meriti specifici caratteristici di M. G. nella sua propria interpretazione di Aristotile (*ivi*, p. 41).

⁹ *Ivi*, p. 36: ne segue la saldatura fra cultura classica e cristiana. importante per respingere il matematicismo che degenera in meccanicismo.

simo¹ che in rapporto al riduttivismo scientifico² e, quindi, la *classicità* della sua sintesi³.

“Milizia”, inoltre e soprattutto, per il progressivo maturarsi del suo atteggiamento antimoderno.

Antimoderno in politica, per la concezione “aristocratica” dello Stato in opposizione a quella “democratica”⁴; antimoderno in filosofia, per la sua concezione dell’inizio del filosofare⁵ e per i risultati globali a cui è pervenuta la sua speculazione⁶; antimoderno per la sua concezione della gerarchia del sapere che è e si professa consapevolmente cristiana⁷.

¹ Non solo quello medievale (*ivi*, p. 178), ma anche quello moderno (*ivi*, p. 180).

² Rinviamo alle memorie citate alla nota 39.

³ *Ivi*; vedi anche *Iam Rude Donatus* p. 179. Da notare: non a Bontadini (come suggerisce Berti) ma a Gentile M. (come dimostra Riondato) va la paternità della qualifica “bandiera” *metafisica classica* (*ivi*, p. 53), dove “classico” è valore, criticità, superamento di particolarismi storici in una concezione espressiva dei valori teoretici permanenti.

⁴ M. G. è tra i pochi filosofi contemporanei che abbiano fatto una diagnosi approfondita del liberalismo, cui contrappone il primato (cristiano) dell’etica sulla politica (*ivi*, p. 68). Egli non ha mostrato nessuna debolezza neppure per la “democrazia cristiana”. Si potrebbe forse stabilire una non debole analogia fra ciò che egli dice della “filosofia cristiana” e ciò che egli pensa della “democrazia cristiana”. Come “l’onore che si è voluto rendere alla filosofia col qualificarla cristiana, si converte nella sua rovina, quando non sia riconosciuta altra forma di sapere che quella della scienza” (*ivi*, p. 177), così accade della democrazia quando si è prigionieri della concezione liberale della politica. Un altro *test* dell’anticonformismo di M. G. si ha nella concezione europeistica: egli vuole l’esaltazione della patria come elemento di una costruzione più ampia: nessuna concessione al livellamento pseudoegualitario (*ivi*, p. 159). È in campo pedagogico che il suo atteggiamento non appare sufficientemente antimoderno, se non siamo ingannati da certe sue lodi per il rousseauiano Pestalozzi (*ivi*, p. 147).

⁵ Egli non ha la folle pretesa di partire da niente (*ivi*, a 131): “Non è possibile che la domanda non contenga altro che la domanda” (*ivi*, a 134). Così il dubbio da cui prende le mosse M. G. non è metodico ma autentico, è il farsi strada del concetto (a 122), partendo dall’opinione, per una specie di maturazione riflessa che cresce nel confronto con la realtà (a 63). Per dirlo con Faggiotto: “L’affermazione radicale della problematicità e la volontà di escludere qualsiasi presupposto, potrebbe indurre a pensare che siamo ritornati al dubbio universale. In realtà M. G. sa benissimo che con la prima esperienza è dato all’uomo il sovrano principio dell’incontraddittorietà dell’essere. Ma egli ha ragione nel voler portare alla luce anche quello che sembra giacere in ombra”.

⁶ Si tratta, com’è noto, di un realismo metafisico che è agli antipodi del trascendentalismo moderno. Secondo M. G. il criticismo moderno ha tradito “l’esigenza più vera e profonda del pensiero moderno, la criticità” (p. 131).

⁷ Sulla preghiera come forma suprema di sapienza vedi p. 182. Sulle pretese onniclusive della scienza moderna M. G. si è soffermato a lungo. Della scienza si è occupato anche sotto il profilo didattico (*ivi*; p. 158) e cosmologico (vedi, soprattutto, il concetto di tempo, p. 188). Molto acutamente M. G. ha riconosciuto le somiglianze strutturali fra scienza e teologia, rivendicando alla filosofia la capacità di giovare alla retta distinzione di ambedue (servizio prezioso, specialmente per la teologia) e ha motivato la funzionalità della demitizzazione in teologia.

La professione cattolica di M. G. è aperta e apertamente vigilante (p. 169) nei confronti dell’influsso protestante (e “moderno”). La sua non breve permanenza all’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano si deve soprattutto alla volontà di attingere “direttamente alla tradizione spirituale, culturale e morale del cattolicesimo” (*ivi*, p. 51), nella consapevolezza d’aver molto assorbito in gioventù, dal-

Ma - nonostante queste evidenze - possono insorgere sul pensiero di Marino Gentile tre perplessità non manifestamente infondate: la prima riguarda la valutazione teologica del pensiero moderno, la seconda la sua ricostruzione storica, la terza la sua approfondita reinterpretazione problematica.

A) Bisogna convenire che il giudizio gentiliano del pensiero “laico” moderno come oblio della distinzione cattolica fra naturale e soprannaturale¹ è straordinariamente penetrante. Ma perché M. G. considera il pensiero moderno un’eresia², invece che una perfetta apostasia? È per favorire un dialogo a buon mercato (con l’illusoria prospettiva del recupero o del ritorno del figliol prodigo), oppure per “accusare il mondo di peccato”³?

B) La ricostruzione storica che M. G. ha fatto del pensiero moderno⁴ ha forse attenuato l’empietà del suo sviluppo? Qualcuno potrebbe supporre che la prospettiva teoretica della sua storiografia filosofica⁵, favorendo la connessione genetica dei problemi, finisca per offrirne una giustificazione e quasi un’assunzione, tutto sommato, passiva, come se si trattasse d’una eredità necessaria. In realtà, l’intento storiografico gentiliano di “riscattare la filosofia dalla sua caduta”⁶ non procede se non depurando il problema perenne dalla problematica viziata e viziosa⁷. In particolare, lucida è in M. G. la consapevolezza che il pensiero filosofico degli ultimi 150 anni è tutto debitore ad Hegel⁸ e netta è la sua critica sia all’idealismo sia all’esistenzialismo⁹.

l’ambiente “laicista”. Purtroppo lì ha dovuto proteggersi, fra l’altro, da due influssi: quello di Bontadini (viziato dal virus immanentistico moderno) e quello della neoscolastica (o neotomismo), confinata in un destino di ripetizione e di chiusura (per dirla con Riondato). M. G. è convinto dell’empietà del trascendentalismo (pp. 168-169). Sebbene persuaso del servizio che la filosofia può rendere (p. 179) alla fede - senza metafisica il discorso sulla fede non sarebbe serio (p. 165) - il Nostro si è mantenuto nella esatta prospettiva teologica (p. 126) e si è preservato dagli strabilianti sbandamenti di certi suoi discepoli (p. 43), anche se ha mancato di mostrare l’applicabilità della sua filosofia al messaggio cristiano (p. 164).

¹ *Ivi*, p. 166. Sul rapporto tra naturale soprannaturale vedi a 179.

² *Ivi*, pp. 138, 170.

³ Com’è noto, M. G. si è confrontato con le tre forme fondamentali dell’umanesimo contemporaneo: a) il neoumanesimo tedesco, di cui riconobbe ben presto le deficienze metafisiche; b) l’umanesimo pedagogico italiano, del quale - a nostro parere - si distanziò quando sottolineò la sorgente religiosa dell’educazione morale; c) l’umanesimo maritainiano, col quale il Nostro non si compromise. Maritain riconobbe esplicitamente che M. G. si collocava in una prospettiva diversa e più severa. Questa ammissione apparirà al lettore nella sua vera luce dopo che avrà meditato ciò che stiamo per scrivere sulla terza perplessità.

⁴ L’importanza che M. G. ha attribuito al tema della storia della filosofia l’accomuna con Augusto del Noce, con il quale condivide, ci pare, l’attenzione all’esperienza neoidealista (*ivi*, pp. 183-184).

⁵ *Ivi*, p. 144.

⁶ *Ivi*, p. 195.

⁷ Secondo M. G. il pensiero moderno manca di sufficiente problematicità e criticità (*ivi*, a 76). Esso non parte affatto dalla storia ma da filosofie (pp. 137-138).

⁸ *Ivi*, p. 144.

⁹ *Ivi*, p. 124. Questo punto è d’importanza discriminante. È infatti molto spiacevole (e tutt’altro che utile) l’accreditamento “storicistico” che di M. G. è offerto nel libro miscelaneo cui continuiamo a riferirci (cfr. pp. 19, 33, 35, 45, 52, 92, 93, 96, 98...), inconciliabile, ci sembra, con la radicale esclusione

C) M. G. ha reinterpretato tutta la problematica della filosofia moderna approdando ad una qualifica essenziale che, svelandone la povertà umanistica, costituisce anche la sua condanna: per M. G. il pensiero moderno è, essenzialmente, matematicismo, una degenerazione che uccide la filosofia e annienta l'uomo nella prassi meccanicistica e massificante. Ma ecco insorgere una perplessità: questa interpretazione riesce veramente ad unificare la problematica moderna?

Che M. G. si opponga alla unificazione che della cultura moderna ha tentato il mito illuministico e naturalistico del progresso¹ non c'è dubbio: nessuno negherà che questo sia un buon indizio.

Effettivamente M. G. ha visto nella deformazione tipicamente moderna del concetto² la radice della degenerazione matematicistica. Stabilito il rapporto genetico Cartesio-Galilei-Bacone-empirismo-scientismo, è facile per M. G. mostrare l'accoglienza dell'ideale matematicistico in Kant³ per metterne poi a nudo l'acriticità, l'antifilosoficità, la chiusura, l'irrealismo⁴ e colpire il suo influsso nell'idealismo⁵ e nella sua complessa progenie.

Non sfuggono a M. G. le connessioni di questo tema con il protestantesimo (nei suoi inizi) e con la secolarizzazione (nei suoi esiti), come anche il suo costante sottofondo pseudoreligioso che è dato dallo spinozismo⁶. La visione complessiva risulta affascinante e, certo, avrebbe da avvantaggiarsi assai da una saldatura tra matematicismo e neognosticismo. Non abbiamo davvero da insegnare a M. G. che il Rinascimento ha sognato il *Regnum hominis* tramite la magia⁷ e che il matematicismo è lo strumento del *Regnum hominis*⁸, ma egli non ha saldato - a quanto ci risulta - questi temi con la tematica gnostica⁹.

di ogni posizione storicistica da parte di M. G. (a 90) e della premessa monistica ed immanentistica che è alla sua base (p. 99), specie nella sua versione crociana (p. 135). Altrettanto spiacevole è imbattersi nell'attribuzione (fatta a Marino Gentile da Poppi, p. 163) di un disegno di conciliazione fra cattolicesimo ed idealismo. Più che l'ottima testimonianza di Bargellini (p. 1), vale qui la perfetta diagnosi gentiliana della nota fondamentale dell'idealismo, L'immanentismo (p. 100), e la completa estraneità del Nostro al trascendentalismo di marca idealistica (p. 139). Se poi sia vero che M. G. abbia recuperato la metafisica classica attraverso il superamento del pensiero contemporaneo (p. 117) e, particolarmente, del kantismo (p. 126), solo il protagonista può definitivamente chiarirlo (p. 131).

¹ *Ivi*, p. 142.

² *Ivi*, p. 118. Ci pare di cogliere, qui, una profonda concordanza con Fabro, il quale, però, non ha esplicitato il tema matematicistico come M. G. C. Fabro insiste di più su Cartesio; M. G. sottolinea l'apporto di Galilei e di Bacon. Tutti e due, però, danno grande importanza a Spinoza e fanno convergere le loro penetranti critiche sul kantismo.

³ *Ivi*, p. 240.

⁴ *Ivi*, pp. 220, 233-240.

⁵ *Ivi*, pp. 240-246.

⁶ Spinoza è considerato da M. G. come il primo responsabile del monismo che caratterizza la filosofia attuale (p. 106). Il Nostro non ha dubbi che il pensiero moderno sia uno spinozismo (p. 202) e che lo spinozismo sia il destino del kantismo e di tutto l'idealismo (pp. 233, 236, 240). Naturalmente è del tutto superfluo sottolineare qui il matematicismo di Spinoza.

⁷ *vi*, p. 211.

⁸ *Ivi*, pp. 125, 217.

⁹ La gnosi è chiaramente presente in Bacon, Bruno e Spinoza. donde trapassa nell'idealismo. Il richiamo gnostico è esplicito nel discorso di Paolo Veronese sul mito in M. G. (*ivi*, p; 274).

“Seminari e Teologia” ha già posto l’attenzione sull’importanza di tale connessione e noi ci proponiamo di riprenderla e di applicarla.

Al presente ci contentiamo di aver chiarito che le tre perplessità avanzate non oscurano l’apporto che Marino Gentile, esimio sostenitore della metafisica classica, ha offerto per lo smascheramento del falso umanesimo contemporaneo e la valorizzazione tomistica dell’intelligenza a fronte delle attuali esigenze culturali.

KAROL WOJTYLA*

Solamente ora ci siamo imbattuti in questo bollettino, il cui interesse non risiede nei resoconti bibliografici di autori contemporanei che si occupano di fenomenologia, o nelle recensioni o nelle cronache di convegni di studi husserliani, bensì in una cinquantina di pagine (pp. 3-51; 105-106) dedicate interamente all’attività letteraria e filosofica di Giovanni Paolo II, a cominciare dall’anno 1967 in cui l’allora card. Wojtyła scrisse, in lingua polacca, un saggio di antropologia personalistica dal titolo “Ozoba i Czyn”.

Principale autrice di queste pagine è la professoressa A(nna) T(eresa) T(ymiecka), Segretaria Generale del TWAPRL, aiutata dal dott. Webb Dordick, editore della rivista “Analecta Husserliana” e dell’altra “The World Phenomenology Institute”, il quale, in una sinossi cronologica (cfr. pp. 8-22), riassume le date più significative del “lancio” mondiale del card. Wojtyła come scrittore e filosofo.

Dai loro racconti risultano “accreditate” notizie sulla persona del Pontefice e sui retroscena precedenti e concomitanti il “lancio” che non possiamo fingere di ignorare.

Il punto di partenza è il saggio “Ozoba i Czyn” (1967), il quale - per ammissione della Tymiecka - non ebbe risonanza particolare oltre i confini della Polonia. Quando il nome del Cardinale fu presentato all’Institute for Husserl Phenomenology and Research Society (IHPRS) di Belmont i collaboratori ne rimasero sorpresi (pag. 6): Wojtyła era persona del tutto ignota in quel bel mondo. Veniamo così a sapere che se il Card. Wojtyła acquistò una certa rinomanza prima della sua elezione al Pontificato ciò si deve, soprattutto, alla ammirazione incondizionata della signora A. T. T., segretaria dell’Istituto Statunitense. Nel 1973 essa pubblicò, nel “Faculty Seminar” di Nuova York, un resoconto in inglese del libro polacco “Ozoba i Czyn” e, nello stesso anno, la Segreteria del Congresso Internazionale Tomistico di Roma inviò un formale invito al Cardinale Arcivescovo di Cracovia affinché egli partecipasse alla celebrazione del VII centenario della morte di San Tommaso d’Aquino (Roma-Napoli). Appena la professoressa A.T.T. (anche essa invitata alle stesse celebrazioni, naturalmente) viene a sapere che anche l’Arcivescovo di Cracovia era stato invitato, si affretta a premere perché egli accetti; anzi, nel luglio 1973, si

¹ Da “Focalizzazioni”, Roma 1989, pp. 193-198. Recensione al volume: AA.VV., *Phenomenology Information Bulletin*, edito da “The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning” (TWAPRL), Belmont, Massachusetts, USA: n. 3 (ottobre) 1979.

reca ella stessa in Polonia (in qualità di Presidentessa della sezione fenomenologica del Congresso Tomistico) e, ottenuto un colloquio con il Cardinale, ne urge la presenza in Italia insistendo che egli partecipi alla sessione fenomenologica del Congresso. Non contenta di ciò, la professoressa scende a Roma e ottiene, dalla Segreteria del Congresso, tutte le assicurazioni perché il Cardinale non incontri intoppi nella partecipazione alla suddetta sessione. Ottenuto l'ambito servizio, l'intraprendente signora fa un secondo passo: chiede al Card. Wojtyła la collaborazione per l'impresa husserliana (IHPRS). E infatti i numeri V, VI, VII, XI di "Analecta Husserliana" contengono saggi woityliani di antropologia personalistica (1974-1978). "Speciale contributo al dibattito: l'atto intenzionale, cioè: atto ed esperienza" (V, pp. 269-280); "Partecipazione o alienazione?" (VI, pp 61-73); "Soggettività, e l'irriducibile nell'uomo" (VII, pp. 107-114). Si tratta di saggi scritti in occasione di Congressi ai quali il Card. Wojtyła partecipò, direttamente o indirettamente, precisamente a Friburgo (Svizzera) e a Parigi. Quando l'Università Gregoriana promosse il Simposio Husserliano del 1976 il Card. Wojtyła partecipò con la relazione "I gradi dell'essere nella fenomenologia e nella metafisica classica" (vol. I). Nello stesso anno il Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche promosse un Congresso analogo a Genova: Wojtyła ormai era d'obbligo e non mancò. Il nome del porporato rimbalzava già in Europa, ma l'egregia professoressa A.T.T. colse l'occasione propizia per il lancio americano: il Congresso Eucaristico di Philadelphia (1976). La solerte signora, apprendiamo, scrive al Cardinale invitandolo ad anticipare la sua visita in America, in modo da incontrare le più alte personalità della cultura statunitense. E, infatti, dopo complesse trattative (quanta fatica!) con le autorità accademiche della troppo famosa Harvard University e dell'Università Cattolica (così si chiama!), l'egregia signora sa abilmente muovere i suoi passi intessendo una fitta rete di incontri ed intese tra amici, in modo da offrire all'eminente personaggio una degna accoglienza. È vero che l'incontro alla Harvard University (che sembrava superare ogni aspettativa) fu mortificato da ragioni finanziarie (pag. 16), ma le conferenze del Cardinale furono accolte con grande ammirazione. Lo stesso si dica dell'effetto prodotto dal Cardinale negli ambienti dell'Università Cattolica, con ricevimenti ad altissimo livello con uomini di Chiesa e di cultura, accuratamente preparati - naturalmente - dalla suddetta signora.

Fu, anzi, proprio in questa occasione che la professoressa propose, in modo definitivo, la traduzione inglese del saggio "Ozoba i Czyn" (che poi comparirà nel vol. X degli "Analecta Husserliana" col titolo "The Acting Person"). Prendiamo atto che su questa impresa si concentra precipuamente l'interesse della scrittrice, poiché - a suo parere - è proprio con questo saggio che il Card. Wojtyła si è acquisito un nome mondiale negli studi della fenomenologia e, quindi, della filosofia in genere. Fu un lavoro che richiese ben due anni. Non bastava ottenere il beneplacito dell'editore di "Analecta Husserliana"; occorreva un traduttore adatto, cosa certamente non facile. Se ne occupò il prof. A. Potocki, ma fra traduttore ed autore fu necessario un continuo

scambio di idee per discutere i testi e scegliere i vocaboli. D'altra parte le occupazioni pastorali del Cardinale offrivano poco spazio a siffatti incontri.

Il lavoro procedette tra non lievi difficoltà tanto che all'editore si mandarono solamente parti separate. Vi era anche da tener presente che la stesura originaria del testo lasciava a desiderare (confessa la stessa professoressa che ripetizioni e oscurità del testo polacco e una certa incompletezza concettuale resero difficilissimo il lavoro) tanto che essa stessa, per ben tre volte, si recò dall'America in Polonia per dare una mano al traduttore e all'autore, senza contare i suoi contatti con il Cardinale a Roma.

Gli sforzi per chiarificazioni concettuali erano giunti quasi ad un punto morto, tanto che una suora, che collaborava all'impresa, fece addirittura una novena di preghiera ad Edith Stein, l'ebrea convertita, allieva di Husserl, offertasi a Dio in espiazione del peccato ebraico e deceduta in un campo di concentramento nazista durante la guerra, nel 1944.

L'iniziativa sembrava ormai fallita quando provvidenzialmente il Cardinale fu eletto Pontefice. Bastò questo fatto perché editore, traduttore e aiutanti finissero in breve tempo il lavoro. Nel febbraio del 1979, il Sommo Pontefice riceveva in speciale udienza il dr. Blake Vence, in rappresentanza dell'editore, che gli consegnava la prima copia rilegata in pelle dell'opera "The Acting Person" (insieme venivano ricevuti una diecina di personalità appartenenti all'Istituto di Studi Husserliani). Questi i fatti narrati.

Il lettore però si domanda se tutta questa vicenda meritasse di essere propagandata in una rivista filosofica; il dubbio che la professoressa A.T.T. abbia voluto accaparrare la persona e gli scritti del Sommo Pontefice alla causa della Fenomenologia sembra fondato.

Vi sono anzitutto ragioni marginali ma significative che inducono a questo dubbio: le ripetizioni, talora stucchevoli, che mirano a mettere in testa al lettore che l'opera finale fu un capolavoro di strategia; tra l'altro non si vede perché ad es. il dr. Webb Dordick abbia voluto inserire nel testo una sinossi (pag. 8-22) sugli eventi che vanno dal 1974 al 1979; forse è il suo premio per avere pubblicato la tanto attesa traduzione inglese? C'è dell'altro: la signora A. T. T. ha voluto fare un'opera patriottica per esaltare la figura del Cardinale polacco suo connazionale? Passi! Ha voluto servirsi per la causa di Husserl? Se fosse vero, ne proveremmo un profondo rammarico. E di ciò abbiamo il sospetto. Come mai, ad es., il "Time Magazine" (pag. 21) presenta il Card. Wojtyla come "esperto in fenomenologia in una concezione umanistica della società"? Passi pure la iperbole del "New York Time", che il 26 novembre 1979 saluta il nuovo Pontefice come "a new star"! Vi è di più: a pag. 23 si parla espressamente di "debutto" del Cardinale per la sua venuta a Roma nel 1974 (come se si trattasse appunto del "lancio" di un artista). Da una parte risulta che il Cardinale era riluttante a permettere la traduzione del suo volume polacco (pag. 23); dall'altra egli è presentato nell'ambiente americano - dove certe "gonfiature" sono quotidiane - come "Statesman and Scholar" (pag. 13).

Questo contrasto tra le incertezze del porporato e le esagerate lodi degli interessati (si dice di lui “è grande pensatore”, a pag. 24; e del suo saggio: “è un lavoro di un genio” pag. 27) che propagandano il volume come un evento di risonanza mondiale (pag. 25), ha il suo fondamento nei fatti. Siamo informati dalla stessa A.T.T. che quando il cardinale, in un simposio filosofico di Lublino, presentò il suo volume nel 1967, trovò critiche severe su tutti i punti da parte di diversi filosofi cattolici (pag. 24).

L'autrice stessa poi ammette che siffatte critiche non erano del tutto infondate (pag. 24) a causa dell'oscurità del testo, delle ripetizioni ecc. Vi è un aspetto che conferma il nostro fondato sospetto di una requisizione dell'opera del Card. Wojtyła alla causa di Husserl: l'affermazione più volte ripetuta che il vero saggio non è quello scritto in polacco nel 1967, ma quello tradotto in inglese, in quanto l'autore si sarebbe deciso a rivedere le sue posizioni, naturalmente dopo i colloqui con la professoressa. Il volume vero dunque è quello “rifatto” (pag. 49), perché fondato sul dialogo, sulla “dianoia” (come essa stessa va ripetendo). La nascita del volume dunque non è datata al 1967, ma al 1979 (pag. 24).

Orbene questo modo di narrare gli eventi è perlomeno irrispettoso poiché presenta un pensatore immaturo che si arrende alla “maturità filosofica” di una fenomenologa (si parla persino di un viaggio in auto da Roma a Bologna in cui la signora A.T.T. avrebbe illuminato, durante il lungo percorso, i pensieri filosofici del porporato, pag. 48). La professoressa usa la sfumata espressione “maturazione” (pag. 6); quale maturazione? Lo esprime in termini più espliciti a pag. 36 nel sottotitolo “calarsi”: il Cardinale, dunque, si è “purificato” da certe scorie del passato, per adeguarsi alla nuova filosofia di Husserl? A parere dell'autrice sembra che non vi siano dubbi, poiché le sue luci sulla mente del Cardinale avrebbero avuto l'effetto di un “creative process” (pagina 7)!

Ebbene ci rifiutiamo di accettare questa “conversione” husserliana del Card. Wojtyła, come ci rifiutiamo di credere che le fonti del suo pensiero siano Heidegger (pag. 45) Levinas e P. Ricoeur (pag. 49). Come si può poi pensare che egli, dopo la sua dissertazione dottorale all'Università Pontificia di Roma “*Angelicum*” (quando insegnava un Garrigou Lagrange, un P. Ciappi ecc.) su san Giovanni della Croce, si sia orientato verso siffatte filosofie? Come conciliare queste affermazioni con il mirabile discorso di Giovanni Paolo II all'Università “San Tommaso d'Aquino” nel novembre 1979 sulla filosofia tomistica?

Vi è poi un inquietante sottofondo nell'articolo della professoressa: non solo non si menziona mai san Tommaso d'Aquino e la sua dottrina, ma si dice che l'attuale magistero pontificio è legato alle idee espresse nel volume tradotto in inglese (pag. 26); anzi si afferma che il Card. Wojtyła ha accettato il metodo trascendentale come “basic precondition of all philosophical enquiry” (pag. 26), ossia come ricerca dell'incondizionato, come voleva Kant (pag. 26).

Questo tipo di personalismo esistenzialista, che si affida al soggetto per negare la normatività classica dell'oggetto reale, non si concilia con la formazione tomistica

che il giovane sacerdote Wojtyla ha ricevuto a Roma, né con i pronunciamenti più rilevanti del suo pontificato. Come si può infatti affermare che il linguaggio è anteriore alla realtà, che è intuizione e rivelazione delle cose (pag. 26)? Come si può affermare che il conoscere (“l’intuizione”) dipende non dalle cose, ma dalle circostanze che rendono possibile il conoscere (pag. 27)?

Ci sembra poi molto strano l’insistere sullo “stile filosofico” come “mystery of human mind” (pag. 25-28) inteso come capacità di autocomprensione dell’esistenza (“self-interpretation of existence” pag. 27). Inoltre non è accettabile pensare che il Card. Wojtyla, per una *presunta* opposizione a Cartesio, abbia affermato il primato della volontà sulla intelligenza, e dell’etica sulla gnoseologia (pag. 22). “La priorità dell’azione sul carattere conoscitivo della struttura intenzionale” (pagina 22), ci sembra una invenzione della signora A. T. T, piuttosto che una effettiva dottrina del porporato. E così si dica sul discorso sulla “autenticità heideggeriana”, sul “dispossessione ascetico” ecc. (pag. 44).

Non ci sentiamo pertanto di sottoscrivere ad un elogio sospetto come questo: “queste dottrine sono una esplosione di profondità filosofica” (pag. 47). Ciò non risponde all’umiltà di Karol Wojtyla che sempre si è dichiarato umile seguace della sana tradizione, né risponde ai discorsi di carattere teoretico pronunciati in questi due anni di pontificato.

Altrimenti il dilemma ci offenderebbe: o egli da Pontefice ha nuovamente cambiato la sua filosofia (per la terza volta), oppure il suo insegnamento attuale non risponde alla sua personale visione delle cose, ma al suo compito di ripetere, senza convinzione, i principi della tradizione. Questa latente accusa di ipocrisia ci lascia disgustati.

VI - FILOSOFIA POLITICA

Don Innocenti si è occupato di filosofia politica sia nel suo corso di "Dottrina sociale della Chiesa" (2 volumi), sia nel saggio "La Politica del Vaticano II" che ora il convegnista può trovare in un CD.

Qui abbiamo scelto solo alcuni fra tanti saggi che ci sono sembrati più indicativi del suo pensiero.

1. TUO È IL POTERE*

Se *Suo* è il potere, come proclamiamo nella Messa, perché, fuori della Messa, ci mostriamo così insofferenti perfino verso il suo nome? E, soprattutto, perché, Ministri di Dio, ci mostriamo così restii ad esercitarlo, quasi non fosse "ministratio in bonum" (*Ad Rm XIII, 1-5*)?

Parlo proprio del potere significato inequivocabilmente dal *gladium* che, a dire di S. Paolo, il buono non dovrebbe né avversare né temere, e mi domando come mai anche il Ministro di Dio attiri su di sé censure come quella riferita da Gianfranco Morra su *L'Osservatore Romano*: "Ciò che ha favorito la rivoluzione non è stato l'autoritarismo, ma il lassismo, che si traduce in un rifiuto dell'ordine e del limite, cioè della misura". *Servire Deo Regnare Est* e regnare è ordinare e, quindi, comandare. Non potrebbe essere diversamente: Dio è la verità; servirlo significa far valere la verità e quindi l'ordine; perciò è regnare. Il Ministro di Dio non ha più da regnare solo se egli non crede più alla verità; solo allora sarebbe spiegabile la sua timidezza nell'incertezza e la sua propensione al compromesso fra le opposte esigenze delle cieche passioni.

A che si deve dunque la decadenza del Potere anche nella Chiesa? Coloro che si sono illusi di svuotare il Potere ricercandone l'origine storica sono stati vittime di un equivoco perché l'origine di ogni vero Potere è soprastorica, "ex alto", come disse Gesù di fronte a Pilato. Non sono gli storici, dunque, a minacciare il Potere, ma i metafisici, quelli che affermano il dominio del caso sul reale o la paralisi della ragione di fronte alla vita: sono loro che minano alla base ogni *potestas* e aprono la strada all'anarchia. Purtroppo bisogna ammettere che i loro suggerimenti trovano ascolto anche nella Chiesa!

Se non fosse per loro influenza, non avremmo da preoccuparci della polemica contro il Potere concepito come forza esteriore e meccanica perché la *Sacra Potestas* si è sempre presentata come appartenente all'interiore dinamismo della coscienza morale. È vero che oggi alcuni teologi deprimono la stessa moralità dichiarandola estranea alla genuina esperienza cristiana, ma essi non riuscirebbero ugualmente a rendere la *Sacra Potestas* un peso materiale, un peso morto, una specie di catena per

* Da "Tabor", anno 26, n. 9-10, settembre ottobre 1972, pp-257-262)

il forzato, essendo troppo manifesto il suo compito di far entrare la personalità nelle rigorose esigenze del *consortium* divino. Ma è chiaro che una volta seminato il dubbio sull'ordine del reale e sulla razionalità della vita, ogni norma, ogni comando, ogni giudizio appare come un fatto bruto e più assurdo della vita stessa, lasciando spazio alla vecchia pretesa di abolire ogni mediazione tra l'individuo e il Regno di Dio, ossia la verità.

Ancor meno avremmo da preoccuparci del dialogo. No, il nemico non è il dialogo in sé (che del resto è sempre stato in vigore nella Chiesa, essendo ora solo incoraggiato), ma il dialogo intrapreso nella disperazione della verità. Il Potere non è esercitato in nome della Verità? Dunque, ben venga il dialogo che ricerca sinceramente la Verità: esso è già obbedienza. Ma è chiaro che se si parte dal presupposto scetticismo pilatesco del "quid est veritas", il dialogo è solo strumento per paralizzare il Potere col fumo diabolico del sospetto, del dubbio, della *vana curiositas*. Il risultato è la supremazia dell'anti-verità, ossia dell'irrazionalità o della passione caotica, ossia dell'individuo anarchico, ossia del numero, il quale pretende nella sua brutalità fattuale di valere *pro veritate*: invece che il *gladium dell'imperium veritatis*, la spada di Brenno della barbarie pseudodemocratica.

Perciò il Papa, il 17 giugno u.s., ha richiamato i vescovi italiani al dovere di esercitare il potere con queste ferme parole: "La necessità di lavorare insieme impone un esercizio più pastorale dell'autorità, che tenga nel debito onore la collaborazione, il dialogo, la ponderazione della diversità dei pareri, perché emerga la soluzione migliore; ma non deve peraltro paralizzare l'autorità dei singoli vescovi e pastori; ne alterare, inoltre, la concezione costituzionale della Chiesa, come se in essa l'autorità provenisse dalla base o dal numero, e non le fosse invece affidata da Cristo per volontà del Padre (cfr. *Lumen Gentium*, 18-20)".

Qual è dunque l'essenza del Potere che deve esercitare il Ministro di Dio? Il Ministro di Dio è Padre: questo fatto ci riporta all'intuizione degli antichi, per i quali la prima ed essenziale forma di Potere va riconosciuta nella *Paterna maiestas*. Qual è il Potere del Padre? Quello di volere la vita, di volerla sul serio (la vita umana, s'intende) al punto di impegnare tutta la propria vita per l'arricchimento di quella che egli dilata. Questa volontà seria ed efficace si esplica, com'è ovvio, non solo nella generazione ma, ancor di più, nell'educazione, ossia nel governo della famiglia, il quale comporta la razionalizzazione e l'ordinamento di ciò che è davvero utile al fine di arricchire la personalità. Tutto l'essere del Padre è nella tensione con cui egli vuole la vita, e quindi la persona e la sua pienezza. Ne segue subito che l'odio verso il suo Potere è odio verso la vita, la vita concreta, ossia è vocazione all'omicidio. E non solo all'omicidio, ma anche al suicidio, perché chi odia la vita è nemico di se stesso e tutto il suo agire è destinato ad abortire.

La pienezza di vita che il Ministro di Dio *vuole*, consiste in un rapporto sociale, con Dio e tra gli uomini; in un determinato rapporto sociale, non in uno qualunque; questo rapporto sociale è proprio quello retto, ossia quello che assicura la pienezza

della vita umana e della sua comunione. Chi vi si oppone non si oppone ad una estraniamento umana, dunque, bensì all'amicizia.

La volontà del Ministro di Dio è certamente una volontà di comando. Non potrebbe essere diversamente. Egli conosce la vita al punto di fissarne il valore: tanto più grande è il valore che afferma, tanto più categorico è il suo comando. Per questo tutti i Ministri di Dio hanno una sola volontà ed esprimono un solo Potere, perché sono servi d'una sola verità, questa: ogni uomo vale il Figlio di Dio. Perciò essi non possono fare a meno di regnare, ossia di ordinare il mondo, delle relazioni umane (uomini-cose, uomini-uomini, uomini-Dio) ; essi sanno ciò che è degno dell'uomo e perciò stabiliscono i fini, ossia i valori. Chi contraddice la loro volontà si qualifica immediatamente nell'antivalore e il suo solo significato è di essere l'ombra della luce.

Il comando del Ministro di Dio è tale non perché cada sulla volontà del prossimo come dall'alto cade un mattone, ma perché vi discende come la luce; esso è volontà d'un principio, non d'una cosa; d'un principio che l'azione del prossimo deve riconoscere come proprio contenuto se vuole essere vera, se vuole riflettere la persona nella sua vera essenza immersa nel travaglio del suo faticoso costruirsi temporale. Ma non può essere semplicemente un'offerta in vetrina; se fosse solo questo - come alcuni vorrebbero - allora la volontà individuale sarebbe arbitrio assoluto; comanda, infatti; è Potere, dunque; Potere Superiore perché esprime una Verità Superiore e una Razionalità Superiore. Il suo avversario, mi si permetta di ripeterlo, è il desiderio dell'irrazionale. Ma tale desiderio è contro l'uomo, odia l'uomo. Solo la Ragione ama l'uomo, l'ama veramente, perché solo essa è in grado di cogliere ciò che è l'uomo e il suo rapporto trascendente; per questo Dio si rivela parlando, al razionale, beninteso, non all'irrazionale. Per questo, nella stessa misura che il Potere Pastorale è parente della razionalità, noi possiamo star certi ch'esso resisterà: è impossibile, infatti, che la ragione non resista e che non resista la sua tensione verso la verità; l'avanzata dell'irrazionale, infatti, s'identifica con la propria autodistruzione che è la magnificazione dell'assurdo. Non sarebbe retto affermare che il Potere Pastorale sia volontà nuda, ossia un volere senza rapporto con il razionale: nessuna volontà, infatti, è valida se non vuole il vero; perché vuole il vero è capace di difendere il vero (e di difendersi, in quanto afferma il vero) .Non abbiamo detto che il Potere del Ministro di Dio è tutto teso al *consortium* con Dio e tra gli uomini? Allora come potrebbe non essere la verità il suo oggetto, dal momento che la comunione tra gli spiriti è solo comunione di verità? Quando la volontà del Ministro di Dio, e dunque il suo comando, non fa forza sulla sua intrinseca verità, è destinato a scadere tra le forze non vere, le forze brute che entrano tra loro in collisioni di compromessi instabili precipitanti nella loro rovina. Solo se è convinto della verità il Ministro di Dio può comandare, altrimenti non c'è affatto bisogno ch'egli comandi; ma è proprio perché egli comanda così, che la contestazione contro il suo Potere è rifiuto della Verità.

L'assertore del Potere Ecclesiastico come potere essenzialmente strumentale, come potere, cioè, il cui oggetto non sia essenzialmente il vero, il bene, il valore, il fine, sarebbe assertore d'un potere nichilista. Egli dovrebbe meditare la sentenza di quell'insigne filosofo del diritto che fu Giuseppe Capograssi: "L'autorità è un faticoso ed arduo risultato della intera vita devota alla verità e si perde, e si sperde, senza speranza, se la verità si oscura nell'anima".

Ma una volta che il Ministro di Dio vuole seriamente la verità, allora non si rinnega, rimane fedele a se stesso e si afferma contro tutto ciò che vuole negarlo. La spada assurge giustamente a simbolo dell'Apostolo, essendo egli un lottatore nato *pro veritate*. La sua non è spada di sopraffazione, ma di giustizia, perché egli sa ciò che è migliore e ciò che è subordinato e perciò deve *facere veritatem*. Deve farla lui in persona? Certo! che mediatore sarebbe, altrimenti? Se non ci fosse bisogno del suo fare, "mestier non era partorir Maria", ogni individuo sarebbe autosufficiente e ogni mediazione ecclesiale sarebbe superflua. Invece è ordine supremo che la Chiesa sia costituita gerarchicamente. Tuttavia egli stesso, il Ministro di Dio, riceve per mediazione (altrimenti cadrebbe nella stessa contraddizione individualistica!) ed è proprio questa umiltà che gli evita lo scacco dell'impotenza del suo Potere. Egli vede al di fuori della Chiesa -e talvolta anche nella Chiesa -che il Potere che ha preteso empicamente di essere autosufficiente nella persona che lo incarnava è scaduto di fronte alla festa delle "passiones ignominiae" e perciò si guarda da questo trabocchetto. Anzi, nella sua umiltà egli sa che il suo Potere, nonostante le altre mediazioni e i dialoghi, non riuscirà mai a realizzarsi pienamente, essendo solo la volontà di Dio pienamente santa, ossia vera, e solo Lui meritando l'assoluta obbedienza nel perfetto amore, quello del *Filius Dilectionis*, a cui è dato, perciò, ogni potere.

Ciò nonostante, il servo deve rimaner fedele al Padrone, anche se questa fedeltà è martirio; martirio perché testimonianza e perché sanguinante della propria umiliazione, dei propri errori, della propria inadeguatezza, sicché quotidianamente è accasciato dalla consapevolezza della propria irreparabile deficienza: *servi inutiles sumus*. Ogni esaltazione del Potere si conclude sempre con sentimenti di pietà per chi ha il dovere di esercitarlo.

2. PAOLO VI E LA DEMOCRAZIA*

Nonostante la costante opposizione di principio alla democrazia liberale, i Papi hanno prima tollerato, poi approvato e incoraggiato l'ingresso dei cattolici in questa struttura politica, a determinate condizioni.

Giovanni Battista Montini proveniva da una famiglia cattolica che aveva vissuto le tensioni di una esperienza politica tipicamente "moderata"; inoltre la sua formazione culturale aveva molto risentito dell'influsso di autori che avevano teorizzato l'aggiornamento (ossia la "modernizzazione") del cattolicesimo politico (p. es. Maritain);

* Da *Palestra del Clero* n. 12, 1981.

anche la sua formazione pastorale si concretizzò in rapporto ad iniziative laicali (FUCI) ed ecclesiastiche (Segreteria di Stato) molto politicizzate e molto sensibili al problema di fermentare le strutture della moderna società laica e secolaristica.

Già per queste premesse era logico aspettarsi da lui, divenuto Papa, un magistero “interessante” sulla democrazia: i problemi di sempre sarebbero stati valutati, in rapporto alle nuove situazioni, da un Pastore certamente ben disposto a proteggere l’audace tentativo di svelenire e cristianizzare una politica originata da un disegno empio.

Vigilante concetto di “Democrazia”

Dopo pochi mesi che era stato eletto Papa, Paolo VI ricevette il Comitato Direttivo e l’Esecutivo Europeo della Unione Internazionale dei Giovani Democratici Cristiani (29 gennaio 1964). L’occasione era propizia per mettere sull’avviso circa i criteri che avrebbero orientato il giudizio del Pontefice. Egli infatti indicò agli ospiti il significato “autentico” e “migliore” del vocabolo *democrazia*¹ presupponente:

- a) il riconoscimento della dignità della persona umana;²
- h) dell’eguaglianza di tutti gli uomini³ e della loro collaborazione costante e fraterna in vista del bene di tutti⁴.

Il Papa precisò anche cosa presupponesse l’appellativo di “cristiano” con cui i giovani che stavano davanti a lui qualificavano il loro impegno politico :

- a) una concezione superiore della vita ;⁵
- b) una segreta capacità di metterla in pratica.⁶

Ricorrendo il 75° anniversario della *Rerum Novarum* il Papa aggiunse:

¹ “Nous sommes persuadés... que vous donnez au vocable *Democratie* sa signification la plus authentique et la meilleure...”(cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, Ed. Vaticane, vol. II, p. 107); Evidente l’allusione ad un significato non autentico e peggiore, alieno dalle menti cristiane, quello - cioè - tipicamente liberale (ateo, relativista, individualista), inaccettabile (non autentico nel senso di non valido perché non corrispondente al vero bisogno dell’uomo e del vivere sociale).

² Queste parole sulla bocca del Papa fanno riferimento a una precisa antropologia, quella che si può perfettamente saldare con il dogma cattolico.

³ L’eguaglianza di *tutti* gli uomini (e non dei soli cittadini!) fa riferimento non a fattori materiali o comunque storici; ma a criteri metafisici ossia a ciò che costituisce la dignità,

⁴ “Il bene di *tutti* o comune è proprio il bene della persona, quello che costituisce la dignità della persona: l’apertura all’Infinito. Il Papa aggiunge: “...de tous, specialment de ceux qui sont les *moins favorisés*”. Qui il riferimento è a fattori storici (ma non specificati e quindi non riduttivamente identificabili con fattori di classe). Il Papa non mancò successivamente di applicare il principio alla necessaria difesa del povero e del debole contro tutte le ingiustizie sociali (per es. nel discorso ai Vescovi delle Filippine e dell’Asia il 28 novembre 1970, vol. VIII).

⁵ Il Papa pensa chiaramente in opposizione alla mentalità naturalistica tipica del laicismo moderno e fa espresso riferimento al “secours interne propre à la religion chretienne” (ivi, p. 108) ossia alla grazia soprannaturale. Il Papa rifiuta alla concezione cristiana l’appellativo di “utopica” (ivi): è un’altra contrapposizione alla mentalità laicistica propria di coloro “che non hanno speranza”, come dice il Nuovo Testamento.

⁶ È il criterio che preserva dalla falsa gnosi che ha ipotecato le ideologie moderne.

- a) il ripudio del concetto di “massa” a favore del concetto di “popolo” ;
- b) il ripudio delle rivendicazioni operaie come fomite di odio e di vendetta, assumendole solo come esigenza d’amore e di giustizia;
- c) il ripudio del progresso sociale come preponderanza classista, facendo proprio il principio del progresso della giustizia sociale ;¹
- d) il ripudio d’un interventismo di Stato che non obbedisca al principio di sussidiarietà;
- e) il ripudio di una concezione riduttiva del sindacato, al quale si chiede di contribuire al vero bene della persona.²

Ma il documento paolino dove maggiore è la vigilanza sul concetto di democrazia è l’*Octogesima Adveniens* (14 maggio 1971). In esso il Papa avvertiva : “*Occorre inventare forme di moderna democrazia* non soltanto dando a ciascun uomo la possibilità di essere informato e di esprimersi, ma impegnandolo in una responsabilità comune”.³

Evidentemente il Papa ben sapeva che le forme attuali non soddisfano a queste esigenze fondamentali, giungendo a manipolare l’informazione e il consenso per de-responsabilizzare e demoralizzare sempre più il popolo ridotto a massa, a numero, a quantità furbescamente dialettizzate dai “burattinai”.

Questa maturazione di responsabilità implica una educazione culturale e, soprattutto, morale che è ben lungi dall’essere attuata, soprattutto a causa del deficitario concetto di libertà che è invalso nell’epoca moderna⁴

Il Papa avvertì espressamente che i modelli democratici fin ora proposti non solo non erano soddisfacenti,⁵ ma addirittura erano esposti a rischi d’involuzione che non corretti avrebbero ribaltato la democrazia nella peggiore tirannia, sia pure mascherata⁶.

¹ “Concetto di giustizia dinamica, descritto dalle esigenze di diritto naturale” (cfr. *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, pp. 250-251).

² Nel sindacato, infatti, non va solo apprezzata “la forza del numero che il fatto associativo doveva portare in una società orientata verso la democrazia, ma altresì la fecondità dell’ordine nuovo che poteva scaturire dalla organizzazione operaia: la coscienza del lavoratore, della sua dignità e della sua posizione nel concerto sociale, il senso di disciplina e di solidarietà, lo stimolo al perfezionamento professionale e culturale...” (ivi). Queste parole, purtroppo, suonano oggi come una condanna, tanto grande è il disastro causato nella coscienza dei lavoratori dai sindacati pseudodemocratici di massa.

³ *Ivi*, vol. IX, pp. 1198.

⁴ È ciò che si legge fra le righe del messaggio alla Settimana Sociale dei cattolici Spagnoli nel 1978 (cfr. *Ivi*, voi. XV, pp. 66-68).

⁵ Nella *Octogesima Adveniens* (*Ivi*, vol. IX, pp. 1184): “La duplice aspirazione all’uguaglianza e alla partecipazione è diretta a promuovere un tipo di società democratica. Diversi modelli sono proposti, taluni vengono sperimentati, ma nessuno soddisfa del tutto...” (par. 24).

⁶ Precisamente: « Non spetta né allo Stato né ai Partiti politici... tentare di imporre una ideologia per vie che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte” (par. 25). Il Papa continuava mettendo in guardia sia contro l’ideologia che si rifà al marxismo sia contro quella che dipende dal liberalismo (par. 26-33). “ I cristiani facilmente dimenticano che alla sua stessa radice il liberalismo filosofico è un’affermazione erronea dell’autonomia dell’individuo nella sua attività, nelle sue motivazioni, nell’esercizio delle sue libertà” (par. 35).

Si può senz'altro affermare che il giudizio globale del Papa sulle forme cui è pervenuta la democrazia moderna è severamente critico: "Meglio si comprendono oggi i lati deboli delle ideologie esaminando i sistemi concreti nei quali esse cercano di realizzarsi. Socialismo burocratico, capitalismo tecnocratico, democrazia autoritaria manifestano la difficoltà di risolvere il grande problema umano della convivenza nella giustizia e nella eguaglianza". In realtà come "potrebbero essi sfuggire al materialismo, all'egoismo o alla violenza che fatalmente li accompagnano?"¹

Ecco perché il Papa, rivolgendosi ai componenti dell'Ufficio Politico dell'Unione Europea dei Democratici Cristiani, pur apprezzando il ruolo che i cristiani possono svolgere associati in partiti, ammoniva sulle gravi difficoltà di realizzare una democrazia che non fosse in pratica deresponsabilizzante, ossia una frode²!

Un concetto inquinato

Non bastò, tuttavia, a Paolo VI vigilare sulla retta accezione del concetto di democrazia fra i cattolici. Indicò, infatti, oltre le errate ideologie che se ne servono, anche fattori inquinanti meno appariscenti ma non meno influenti.

Prima di tutto il *materialismo* che avvilisce la bandiera del progresso e dello sviluppo, poi l'*individualismo* che mortifica il senso di responsabilità, infine il *laicismo* che priva l'uomo del suo autentico traguardo. Si tratta d'un inquinamento che viene da lontano, una tabe genetica della cultura moderna, una ipoteca sempre presente nelle politiche contemporanee.

Parlando ad una riunione straordinaria del Consiglio Episcopale Latino-Americano, il 19-IX-'66, Paolo VI mise in guardia contro il "materialismo teorico e pratico che rachiude l'uomo nella sua prigione terrestre" e che fa decadere lo sviluppo a "crescita puramente economica di beni". "Lo sviluppo - ammonì - non deve essere considerato come supremo valore, ma come strumento al servizio dei veri valori umani, quelli spirituali"³.

¹ Ivi, :par. 37. Di qui il ripetuto monito ai figli della Chiesa a far valere lo specifico apporto cristiano, assolutamente insurrogabile. *Ivi*, passim.

² L'importante discorso pontificio è del giorno 8 aprile 1977, cfr. *Ivi*, vol. X, pp. 355-357. "Former au sens de la responsabilité à tous les échelons: difficile démocratie!".

È forse qui il caso di precisare che la crescita di responsabilità fra i membri della Chiesa e fra gli stessi gerarchi di essa non postula affatto, secondo il Pontefice, una "democratizzazione" della Chiesa: "Sia chiaro - a proposito di corresponsabilità - che il governo della Chiesa non deve assumere gli aspetti e le norme dei regimi temporali, oggi guidati da istituzioni democratiche talvolta eccessive...". (*Ivi*, vol. VII: discorso del giorno 11 ottobre 1969 all'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi nella Cappella Sistina). Il lato negativo di queste istituzioni (eccessive) dipende dai presupposti della matrice liberale di essi, incapace di giustificare e la libertà e l'autorità.

³ *Ivi* vol. IV, p. 425-426. Va notato che il grande titolo d'accredito della democrazia liberale contemporanea è stato proprio la sua vantata superiore capacità di assicurare lo sviluppo. Si tratta d'una superiorità solo relativa all'altra sorella nemica, la democrazia socialista (ma se questa è soffocata dalla burocrazia, la prima è analogamente mortificata da autoritarismi oligarchici e tecnocratici). Tuttavia il suo successo è pagato con un prezzo enorme: l'avvilimento materialistico dello sviluppo (che rende - alla fine - molto simili fra loro le "sorelle nemiche").

I Vescovi - proseguì Paolo VI - devono impedire che tra il popolo cristiano metta radici l'etica individualistica ostile alla maturazione di atteggiamenti (autenticamente cristiani) di responsabilità e di partecipazione senza i quali il vero sviluppo diventerebbe chimerico¹.

Si tratta di contrastare l'influsso dell'umanesimo tipicamente moderno qualificabile come empirio,² materialista,³ evolucionista,⁴ laicista,⁵ secolarista.⁶ Svelare questi influssi non sarebbe facile neppure se potessimo contrastarli dall'esterno; tanto meno è facile dovendo opporci ad essi all'interno d'un sistema sociale, economico, politico e culturale egemonizzato dal nemico; ma diventa impossibile quando le stesse guide della Chiesa sono incerte, divise, dissonanti.

Per quanto triste tale situazione d'impotenza dura anche in Italia da parecchio tempo e Paolo VI la deplorò di fronte alla XIII Assemblea Generale della CEI, il 21-V-'76, alla vigilia di ludi elettoralistici che avrebbero perfezionato l'involutione della nostra malata democrazia.

¹ *Ivi*, p. 427. A nessuno sfugge che proprio l'individualismo è un proprium dell'etica liberale, ignara dell'autentico diritto di natura e refrattaria all'autentica fraternità umana, ma pochi hanno capito il nesso esistente fra individualismo liberale e collettivismo socialista. La massificazione tipica delle democrazie socialiste è possibile solo come frutto dell'individualismo: questo mortifica la dimensione sociale della persona, atomizza la società, dispone ad un unico coagulo gli individui-numeri: la massa deresponsabilizzata (ora ingannata dalle oligarchie partitocratiche ora beffata con deleghe bloccate che la espropriano di ogni partecipazione responsabile).

² "Questa infatuazione umanistica dilaterà oltre misura le dimensioni della statura umana e ci stordirà col grido esaltante del superuomo..." (*Ivi*, vol. XI, p. 1242, Messaggio Natalizio del 1973). Il riferimento al frutto maturo della libertà autonoma che spregia la trascendenza è trasparente. Il giorno esaltante è quello di "assassinare Dio" (Nietzsche, Gramsci) lucidamente previsto dai personaggi post-liberali di Dostoevskij.

³ "Questa (infatuazione umanistica) illuderà il mondo di poterlo rigenerare autorizzandolo alla conquista e all'uso di una sconfinata naturale potenza" (*Ivi*): è ciò che hanno in comune sia le democrazie liberali sia le democrazie socialiste, come aveva avvertito Pio XII.

⁴ "(Questo umanesimo) assimilerà senza scrupolo la complessa creatura di elezione che noi siamo ai nostri parenti inferiori del regno biologico... privi di coscienza spirituale..." (*Ivi*), L'evoluzionismo è l'ideologia "scientifica" che serve a pennello alle esigenze del modernismo economico, alla lotta della concorrenza e alla lotta di classe, all'utilitarismo liberale e socialista, al terrenismo animalesco del Principe moderno.

⁵ *Ivi*, p. 1243. L'autosufficienza naturalistica, distintivo del liberalismo, matura nel "naturalismo perfetto" che caratterizza il socialismo marxista. La chiusura laicistica al soprannaturale (a volte mascherata da un rispetto formale ed ipocrita) è il caposaldo di tutte le democrazie massoniche contemporanee.

⁶ La secolarizzazione in quanto affermazione d'una reale autonomia delle cause seconde sarebbe legittima, ma essa - purtroppo - tende ad essere "transigente" verso le pretese dell'autosufficienza naturale (*Ivi*, vol. XII, p. 666: 19 luglio 1974). Impressiona questa parola sferzante nel "moderato". Montini, il quale aggiunge: "la secolarizzazione è inghiottita nel suo fatale slittamento dall'agnosticismo, dal laicismo, dall'ateismo, dove il pensiero manca di principi assoluti e trascendenti e deve o rinunciare ad un sistema logico ed obiettivo di verità o sostituirlo con alienanti surrogati di inferme filosofie o di formidabili volontarismi rivoluzionari" (*ivi*) è l'epitaffio della moderna democrazia laicista che manifesta l'evidente vocazione al suicidio.

“Il patrimonio della fede cristiana” - ricordò il Papa ai Vescovi italiani - “non può andar soggetto a *mimetismo* e *compromesso*, pena la sua fine; non può esser congiunto a visuali totalmente e intrinsecamente opposte alla sua natura”¹.

Di qui la conseguenza: “*non* essere conforme al dovere civile, morale, sociale e religioso, e perciò *tollerabile*, concedere la propria adesione, specialmente se pubblica, ad espressione politica che sia, per motivi ideologici e per esperienza storica, radicalmente avversa alla nostra concezione religiosa della vita”².

È infatti evidente che la tolleranza di questo influsso inquinante toglie al cristianesimo ogni possibilità pratica di risanamento in un ecosistema politico spaventosamente degradato.

Calibrare il concetto di libertà

Chiunque si rende conto dell'inquinamento ideale che deteriora la democrazia moderna non sarà tanto sciocco da credere che il rimedio sia riposto in aggiustamenti istituzionali.³

La battaglia è ideale e il primo obiettivo deve essere di salvaguardare il retto concetto di libertà mediante una calibratura esatta delle sue note essenziali. È evidente che la cultura moderna, inclinata verso il materialismo, tende a stravolgere il concetto di libertà: in questo modo la costruzione “civile all'insegna della democrazia viene compromessa fin dai suoi fondamenti.

Il 3-1-'70 Paolo VI ricevette i Laureati Cattolici Italiani riuniti a discutere su “L'esercizio concreto della libertà nella società italiana”. Ad essi il Papa disse che non era assolutamente accettabile una libertà che non presupponesse responsabilità verso Dio, verso se stessi e verso gli uomini.⁴ Era come dire: libertà corrisponde specular-

¹ A nostro avviso *mimetismo* è stato il tentativo di rivestire il cristianesimo con una democrazia che gli è restata alienata ed ostile. Il *compromesso* a cui ora rischia di andar soggetto è soprattutto quello teorizzato dal prosecutore di Gramsci (Berlinguer) nel proclamato tentativo di “decapitare Iddio”. Certamente Paolo VI si riferiva specialmente al comunismo quando ammoniva: “Il credente non può ignorare esperienze assai gravi e tremendamente probative che indicano come una *costante*, antireligiosa e anticlericale, che finisce con l'essere antiumana, resti purtroppo tuttora immutata e presente in movimenti ben noti di pensiero e di prassi” (*Ivi*, p. 365). Era quanto dire: il comunismo è contro l'uomo. Ma il monito papale non fu efficace perché il comunismo si era accreditato come “democratico” e la Democrazia Cristiana (ossia il cristianesimo mimetizzato) aveva detto: non ho più pregiudiziali ideologiche contro il comunismo. Era la riprova che una democrazia restata liberale apriva la strada alla democrazia socialista, come ad un naturalismo più perfetto.

² *Ivi*.

³ Ovviamente non sottovalutiamo i problemi istituzionali e la loro patologia. Il Papa stesso se ne preoccupa, come mostreremo nell'ultima parte di questo articolo.

⁴ *Ivi*, vol. VIII, pag. 11 e ss. Non basta sbandierare LIBERTAS sia pure iscritta sulla Croce se poi si ha vergogna di rifarsi decisamente a Cristo ed al Vangelo in nome d'un pudibondo aconfessionalismo che è sempre più chiaramente laicismo (ossia: autosufficienza naturalistica, esaltata autonomia del “piano temporale,” indipendenza perfino sfrontata e vantata dal magistero della Chiesa). La libertà senza limiti è una frode liberale e i limiti sono proprio le esigenze di ineludibili responsabilità nelle tre direzioni indicate.

mente a doveri, è impensabile senza lo spirito ed è ingiustificabile senza Dio. L'aveva già spiegato l'anno avanti, ma in occasione meno solenne : "La libertà ci è concessa per compiere con virtù propria il nostro dovere. Concetto errato, e purtroppo assai diffuso, è quello che confonde la libertà *guidata dalla ragione*, e consistente nell'autodeterminazione della volontà, con la acquiescenza agli istinti sentimentali o animali che pur sono nell'uomo"¹.

Dovere e ragione, peraltro, da intendersi non secondo i placiti del soggettivismo post-kantiano (vergonnosamente rimasticato dai cattolici modernisti), ma riferiti ad una gerarchia di *limiti-valori obbiettivi* che il Papa enumera così: 1) la verità; 2) il bene; 3) la legge (quella giusta, s'intende); 4) l'Autorità (della Chiesa, specialmente); 5) lo Stato (concepito, spiega il Papa, come istituzione organizzata, *garante e tutrice* dei diritti della persona umana, e *integratrice* del loro esercizio nell'armonia del bene comune, *non come fonte unica e sintesi totalitaria ed arbitraria della convivenza sociale*).

Il rispetto della verità e del bene, spiegava il Papa, fondano la moralità della libertà senza la quale si rinnega l'uomo.² Precisazioni, queste, necessarie ma non sufficienti per i cattolici, i quali devono vigilare perché il concetto di libertà di cui sono portatori non venga ridotto in dimensioni solo "laiche" e "storiche".

Infatti, secondo il Papa, la liberazione che i cristiani annunziano: "non può limitarsi alla semplice e ristretta dimensione economica politica, sociale e culturale ma deve mirare all'uomo inteso in ogni dimensione, compresa la sua apertura verso l'Assoluto, anche l'Assoluto di Dio; è dunque radicata in una certa concezione dell'uomo, in una antropologia che non può mai sacrificare alle esigenze di una qualsivoglia strategia di una prassi o di una efficacia a breve scadenza"³.

¹ Fu nell'udienza generale del 5 novembre 1969 (cfr. Ivi, vol. VII, p. 865 e ss.). Non sfugge al lettore che il Papa parla da tomista. E difatti è proprio l'antropologia filosofica e teologica del tomismo che permette la calibratura esatta di questi concetti. Il "personalismo" mouneriano, tanto strombazzato dai vanesi intellettuali della DC, è purtroppo una trappola ambigua.

Da notare: l'educazione (necessaria!) alla libertà va certamente iniziata fin dalla giovinezza, ma l'impostazione data dall'attuale regime democratico all'educazione sessuale è molto lontana dalle esigenze indicate dal Papa nel testo sopra citato. Da notare: il Papa diceva queste cose proprio quando l'ondata post sessantottesca riduceva la scuola a bordello. I frutti di una libertà così male educata saranno certamente parenti dell'anarchia (il radicalismo è la verità del liberalismo).

² Ivi, vol. XII, pag. 867 e ss. La contraddizione dei primi quattro valori con la mentalità moderna non ha bisogno di commento. Va invece sottolineato che la democrazia moderna (compresa la nostra) si svela sempre più pretenziosamente come fonte unica (positivismo giuridico e autonomia laicistica) e sintesi totalitaria (invadenza insofferente dei limiti della sussidiarietà) e arbitraria (relativismo insito nel "supremo" criterio quantitativo della maggioranza, non importa se "comprata") della convivenza sociale (sempre più agnostica di fronte ai valori assoluti della moralità).

³ Ivi, vol. XIII, pag. 1455, paragrafi 32-33. I cristiani sono impegnati nella evangelizzazione anche in politica. Accettare in politica il presupposto agnostico, laicistico ed esclusivamente temporale del liberalismo è apostatare. Infatti questo porta alla supremazia della politica sulla morale e sulla esigenza umana dell'Assoluto: è il volto disumano della democrazia.

La salvaguardia di questo recuperato concetto cattolico di libertà va garantita contro molteplici influssi, ma soprattutto contro due immensi poteri: sua maestà la Stampa e sua maestà lo Stato. Paolo VI si rivolse esplicitamente a tutti e due questi moderni Principi, in difesa della vera libertà.

È commovente l'appello di Paolo VI ai giornalisti dell'Associazione della Stampa Estera in Italia (28-11-'76) : quelle parole suscitano oggi una profonda tristezza, tanto evidente è la prostituzione della stampa "democratica" dell'est e dell'ovest a vantaggio del nemico dell'uomo¹.

Impressionante è l'avviso che Paolo VI dette ai rappresentanti degli Stati dopo la firma del famoso Trattato di Helsinki: quel trattato sarebbe stato vano (!) senza la sincera adesione al presupposto di una base comune alla civiltà². *Sunt lacrimae rerum!* Ma il compito degli uomini di Chiesa resta intatto.

Problemi istituzionali

Oltre che calibrare con esattezza il delicato concetto della libertà personale (cardine fondamentale d'una sana democrazia), è necessario confrontarsi con alcuni problemi di fondo delle istituzioni democratiche.

Alcuni si illudono che basti avere un Parlamento eletto dai cittadini per assicurare il risultato d'una volontà giuridica ottimale. Purtroppo, prescindendo qui da considerazioni soggettive riguardanti le persone dei parlamentari, un Parlamento "democratico" può facilmente decadere in volontà giuridiche ignominiose, antiumane ed empie, se rifiuta alcuni presupposti di base.

Paolo VI, ricevendo il 4-X-'69 i giuristi riuniti a Roma per un congresso internazionale di diritto penale, disse chiaro che, indipendentemente dalle caratteristiche soggettive della fonte giuridica, il diritto positivo doveva poggiare sull'autentica *moralità* umana, doveva servire il *diritto naturale*, doveva garantire *tutti* i membri della comunità.³ Di più Paolo VI riconobbe che la stessa preponderanza del Parlamento rischia di diventare patologica⁴: "en effet, les difficultés contemporaines de réaliser un

¹ *Ivi*, vol. XIV, pag. 137 ss.

² *Ivi*, vol. XIV, pag. 3,1 ss. La base comune della civiltà europea è una sola: il cristianesimo. La rivendicazione del diritto fondamentale della persona a rispondere a Dio fu energicamente ribadito ai rappresentanti degli Stati il 14 gennaio 1978. *Ivi*, vol. XIV, pag. 26 e ss.

³ Cfr. *Ivi*, vol. VII, pag. 646 e ss. È risaputo che i parlamenti moderni fanno professione di agnosticismo etico e di storicismo. In essi spesso predomina la partigianeria più abietta in nome della maggioranza. Da noi le prevaricazioni di parte hanno clamorosamente disonorato il Parlamento quando si son visti i "rappresentanti del popolo" "pro tribunali sedentes", ma la selva selvaggia delle legghine è il terreno privilegiato delle prevaricazioni quotidiane, Paolo VI ammonì: "La vraie justice n'est pas dans un juridisme imposé par les uns ou les autres en raison de leur position de force dans la société, mais dans le souci d'assuter toujours mieux la protection de ces droits naturels qui ont été inscrits par le Createur dans la conscience des hommes" (*ivi*).

⁴ Cfr. *Ivi*, vol. X, pag. 256 e ss. Discorso del 23-9-'72 all'Unione Interparlamentare mondiale riunita a Roma. Non che il Papa misconosca la funzione del Parlamento nel regime democratico (la dichiara,

consensus national affectent la capacité du Parlement (alors qu'il en est responsable) de donner une stabilité et une autorité suffisantes au pouvoir gouvernemental, surtout lorsqu'il est lui-même chargé de l'établir".¹ Ma, andando alle radici dell' istituzionalismo democratico liberale, il Papa aggiunse: per riparare ai guasti della innaturale rappresentatività voluta dal liberalismo, occorre dare più peso ai corpi intermedi.² È evidente che tale direttiva pontificia spinge verso un superamento delle costituzioni informate dai presupposti del liberalismo. Né si tratta semplicemente di aggiustamenti "tecnici". Infatti ciò a cui mira il Papa è proprio il ristabilimento del presupposto fondamentale dell'esercizio della Autorità Pubblica decapitata dal liberalismo: vogliamo dire la sua derivazione divina.

Il Papa espresse coraggiosamente questo concetto ricevendo i partecipanti alla VII Assemblea generale dell'Associazione Nazionale dei Comuni d'Italia, il 4-XII-'76: "Un ultimo pensiero: il più alto, il più nobile, quello che, come Vicario di Cristo in terra, siamo tenuti a ricordarvi : che questa missione, tesa al bene comune, non viene solo dal basso, perché conferita dal libero consenso popolare, ma diventa simbolo e segno della Provvidenza arcana e paterna di Dio che governa il mondo, che chiama tutti gli uomini a godere del bene dolcissimo della vita, della famiglia, della socialità, e che chiederà conto un giorno, a tutti indistintamente, del modo con cui ciascun uomo avrà trafficato i talenti che ha avuto a disposizione, come amministratore saggio e ardito.

"Ecco, carissimi e degni rappresentanti dei Comuni italiani, quanto ci stava a cuore di ricordarvi: rispettosi come siamo dell'autonomia civile e politica di cui disponete a pieno titolo, abbiamo non meno il dovere di appellarci a quella comune matrice cristiana, che forma il sostrato più profondo della vita operosa della diletta Nazione italiana, ne ha alimentato le forze nel cammino della storia come ne sostiene nel silenzio del cuore il carattere gentile, lo sforzo nobile e generoso, la quotidiana lotta per l'esistenza, il faticoso progresso. E facciamo voti che questo carattere cristiano, che affratella gli italiani nelle radici profonde del proprio essere, sia sempre riconosciuto e stimato".³

anzi, insostituibile), ma prende atto del suo reale declino nella società disorganica che è seguita alla egemonia liberale moderna. Il Papa si dilunga sui difetti soggettivi dei parlamentari che già Pio XII aveva previsto come decisivi per le speranze accese dalla democrazia dopo la seconda guerra mondiale.

¹ Rilievo, questo, che ha un riscontro perfetto in Italia, dove l'oligarchia partitocratica è la causa prima della degenerazione parlamentaristica che provoca prima la debolezza congenita dei governi e poi lo svuotamento stesso delle funzioni parlamentari.

² La proposta sembra essersi fatta strada, almeno sul piano del dibattito culturale. La società liberale è disorganica e il Parlamento eletto in base al presupposto atomistico liberale non può che maturare la frattura fra "paese legale" e "paese reale", con inevitabile generale sconquasso. La società cristiana è organica e fa leva sui corpi intermedi (odiosamente soppressi dalla rivoluzione liberale - legge del primo parlamento liberale francese contro le corporazioni - e poi sempre mal tollerati e misconosciuti). Oggi da varie parti s'invoca una riforma del bicameralismo per far posto ai corpi intermedi e specialmente alle organizzazioni professionali. L'idea corporativa, invano demonizzata dagli eredi del liberalismo, sussiste.

³ Cfr. *Ivi*, vol. XIV, pag. 1004 e ss.

La stessa Idea ritorna costante nei discorsi che Paolo VI ha dedicato ai promotori dell'Unità Europea. Naturalmente i padroni dell'Europa non si sono messi affatto per la via indicata dal Papa. Forse apriremo gli occhi quando il liberalismo di partenza avrà portato a piena maturazione i suoi frutti velenosi.

3. LA DC E LA CONCEZIONE LIBERAL-DEMOCRATICA DELLO STATO*

Lunedì 9 dicembre 1985 il Segretario del partito denominato "Democrazia Cristiana" ha visto ben pubblicate - sulla prima pagina de "Il Giornale" di Milano - le seguenti dichiarazioni: "*Quando parliamo di alternativa non pensiamo allo scontro fra due soli partiti, ma fra due concezioni dello Stato: quella marxista e quella liberaldemocratica, all'interno della quale si collocano i cattolici*".

Di queste dichiarazioni era autore proprio lui, Ciriaco De Mita. Il giornalista rilevava giustamente che "l'affermazione farà sussultare molti democristiani e tutti i laici": infatti molti ritenevano ancora che "cristiano" non fosse uguale a "liberale" e che "democrazia cristiana" non fosse la stessa cosa che "democrazia liberale". Molti, inoltre, pensavano che i cattolici, essendo nati molti secoli prima del presente, fossero stati autori di molti Stati non liberali, Stati muniti di costituzioni che non avevano niente a che fare col liberalismo, Stati che si sono perfino definiti cattolici.

È difficile capire cosa abbia indotto De Mita a parlare in nome e per conto dei cattolici, è difficile capire da chi ne abbia avuta investitura, è difficile capire come il capo d'un partito politico non confessionale possa diventare all'improvviso il portavoce della confessione cattolica e delle coscienze dei cattolici.

Secondo De Mita i cattolici non hanno una concezione propria dello Stato; la loro concezione dello Stato sarebbe mutuata dal liberalismo.

Sapevamo che De Mita si è costantemente affaticato per tener staccato il partito denominato "Democrazia Cristiana" dalla Dottrina Sociale della Chiesa; sapevamo che un esponente del partito (Gerardo Bianco) mentre era capo d'un gruppo parlamentare democristiano, aveva pubblicamente dichiarato di ritenere "irrinunciabile" non già la Dottrina Sociale della Chiesa, bensì "l'eredità liberale"; sapevamo che un esponente democristiano di nome Francesco Cossiga si era personalmente definito "cattolico liberale" ...ma ritenevamo che, sia pure indebitamente, il partito democristiano volesse continuare ad esibirsi come "cristiano": adesso è evidente che è soltanto *liberale*.

È opportuno ricordare almeno tre verità:

- 1) il Magistero Papale ha sempre fatto obbligo ai cattolici di combattere il liberalismo;
- 2) il concetto cattolico dello Stato è diametralmente opposto a quello liberale;
- 3) l'attuale Capo Visibile della Chiesa è assolutamente contrario al liberalismo.

* in "*Questione Cattolica e Questione democristiana*", Cedam, Padova, 1987, pp. 137-145

a) Il magistero papale contro il liberalismo

Teorie e movimenti liberali si affermano già nel '600 ma in area geografica dove il cattolicesimo era proscritto.

Tuttavia nel '700 l'inquinamento liberale s'infiltra anche nella area geografica dei popoli cattolici attraverso quattro vie: l'economia, la legislazione statale in materia ecclesiastica, la cultura illuministica e, soprattutto, la massoneria.

I Papi reagiscono con un magistero che appare tempestivo. Prendiamo qui in considerazione soltanto le "encicliche" contro il liberalismo, perché questo tipo di documento ha una speciale incidenza sia a causa della sua larghissima diffusione sia a causa della sua elaborata maturazione (i documenti pontifici di altra specie che trattano di tema uguale o analogo sono più brevi o d'interesse limitato o di natura precettivo-giuridica o di tono più esortatorio o comunque meno impegnativo sul piano magisteriale).

La prima enciclica sociale (1745: è la "Vix pervenit") è dedicata a quel cancro dell'economia che è il perversimento monetario: il tasso d'interesse produce un guadagno disonesto mediante il falso accreditamento della moneta come fattore per se stesso produttivo, quasi che essa sia in se e per se produttiva di lucro. Il capitalismo finanziario moderno sarà incardinato su questa concezione.

La protesta contro la legge statale che asservisce la Chiesa è contenuta nella enciclica "Quam Graviter" (1766): l'invadenza giurisdizionalistica sarà sempre una caratteristica fondamentale dello Stato laico e naturalista (anche se esso, talvolta, sarà capace di mascherare le sue mire con svariati strumentalismi).

La condanna della nuova cultura illuministica che serve la rivoluzione liberale in Europa è proclamata nelle encicliche "Christianae Rei Publicae" (1766) e "Inscrutabili Divinae" (1769).

Pio VI prende posizione contro la rivoluzione liberale in Francia nell'enciclica "Charitas Quae" (1791), smascherandone l'intento di sovvertire la Chiesa.

Pio VII prende posizione contro le società segrete rivoluzionarie con l'enciclica "Ecclesiam a Jesu Christo" (1821).

Apertamente contro il liberalismo e la massoneria è Leone XII con la "Ubi Primum" (1824) e, più ampiamente e solennemente, Gregorio XVI con la "Mirari Vos" (1832). Questo Papa bolla inequivocabilmente la subordinazione dei cattolici alle tesi della rivoluzione liberale con l'enciclica "Singulari Nos" (1834).

Liberalismo (e socialismo) , giurisdizionalismo (e massoneria) vengono condannati più volte da Pio IX: basti qui ricordare la solenne enciclica "Quanta Cura" (1864).

Leone XIII affronta il liberalismo in "Inscrutabili Dei Consilio" (1878), "Quod Apostolici Muneris" (1878), "Diuturnum" (1881), "Nobilissima" (1884), "Immortale Dei" (1885), "Libertas" (1888), "Rerum Novarum" (1891) dove la condanna - ad un secolo esatto dalla rivoluzione liberale in Francia - mostra il disastro sociale operato dalla sovversione.

Durissimo contro illiberalismo cattolico è Pio X in “Pascendi” (1907) e “Notre Charge Apostolique” (1910).

Anche Benedetto XV tocca temi antiliberali (sia politici sia economici), ma va citata specialmente la “Quadragesimo Anno” (1931) di Pio XI sulla restaurazione dell’ordine sociale (in senso dichiaratamente antiliberali) e -dello stesso -la “Nova Impendent” (1931) sulla crisi finanziaria del capitalismo liberale e la “Charitate Christi Compulsi” (1932) sulla crisi economica e sociale prodotta dalle oligarchie liberali.

Sostanzialmente antiliberali sono anche la “Summi Pontificatus” (1939) e la “Op-tatissima Pax” (1947) di Pio XII e, soprattutto, la “Mater et Magistra” (1961) e la “Pacem in terris” (1963) di Giovanni XXIII.

Una dura polemica antiliberali svolge anche Paolo VI nella “Populorum Progres-sio” (1967) e nella “Octogesima Adveniens” (1971), ma anche Giovanni Paolo II ha ripreso temi chiaramente antiliberali -con riferimenti anche specificatamente economici nella “Redemptor Hominis” (1979) e perfino - con riferimento alla concezione laicistica della giustizia -nella “Dives in Misericordia” (1980). La condanna è ribadita nella “Laborem Exercens”.

b) Il concetto cattolico dello Stato è diametralmente opposto a quello liberale

L’argomento è trattato in tutti i manuali di Dottrina Sociale della Chiesa; tutti gli studiosi cattolici hanno ragionato sullo Stato con sostanziale unanimità.

Possiamo, dunque, adottare una brevità schematica, solo per ricordare cose a tutti note. Si consideri, pertanto, il seguente raffronto:

Lo Stato

nel concetto cattolico	nel concetto liberale
1) è istituto necessario per natura	1) nasce per libero contratto
2) è organico: armonizza le società native degli uomini e le subordina al Bene Comune	2) è individualistico: tutela gli interessi degli individui e dei loro gruppi
3) è strumento che promuove i beni fondamentali delle persone in crescente solidarietà	3) è il carabiniere che interviene a salvaguardare il contratto sociale
4) riconosce la libertà come qualità della volontà spirituale della persona ma sa che la volontà ha fini e doveri	4) postula la libertà senza saperla giustificare nell’individuo e senza saperla finalizzare
5) è una potestà anzitutto morale che deriva la sua autorità da Dio, anche se la designazione di chi deve esercitarla può avvenire mediante il popolo	5) è un potere che proviene dalla presunta volontà generale dei contraenti il patto sociale

6) la sua autonomia non è assoluta: deve riconoscere la sua subordinazione a Dio (rifiuto del laicismo secolaristico)	6) la sua autonomia è assoluta quanto la volontà dei contraenti il patto sociale (agnosticismo, laicismo, relativismo)
7) la sua volontà legislativa non può contraddire il diritto naturale derivato da Dio	7) la sua volontà legislativa non può contraddire la volontà della presunta maggioranza dei contraenti il patto sociale
8) deve collaborare con la Chiesa Romana, in gerarchia di fini	8) deve separarsi da ogni Chiesa e ridurre l'attività religiosa nei limiti della "volontà generale"
9) anche nelle questioni economiche tiene conto delle esigenze etiche suggerite dal diritto naturale,	9) nelle questioni economiche è guidato dal criterio del profitto e cede alle esigenze tecnocratiche.

c) L'attuale Capo Visibile della Chiesa Cattolica è assolutamente contrario al liberalismo

La prova di questo asserto sarebbe laboriosa solo per l'abbondanza del materiale a disposizione.

Ma per il nostro obiettivo, che è solo di ricordare, basta rifarsi ad una sola enciclica, la più nota.

La prima enciclica di Giovanni Paolo II "Redemptor Hominis" ha una *impostazione* teologica, per non dire addirittura mistica, ma tra i suoi *contenuti* spiccano i riferimenti agli attuali problemi sociali.

Dalla sua dottrina teologica la Chiesa attinge abbastanza luce per capire l'uomo e per interpretare anche i suoi bisogni sociali nell'attuale drammatica situazione. A Puebla il Papa aveva avvisato che la Chiesa si distanziava dagli opposti sistemi oggi imperanti. Nella "Redemptor Hominis" non solo ribadisce questa estraneità, ma denuncia anche l'aggressività che li caratterizza reciprocamente e rischia di coinvolgere l'avvilta umanità in un'avventura distruttiva.

Nessun dubbio che il Papa si distanzi dal sistema che si rifà al *liberalismo*. Ne confuta, infatti, il concetto ispiratore fondamentale con queste parole: "Ai nostri tempi, si ritiene talvolta, erroneamente, che la libertà sia fine a se stessa, che ogni uomo sia libero quando ne usa come vuole, che a questo sia necessario tendere nella vita delle strutture dell'economia che, egli precisa, soffocano l'uomo e disgregano la società.

Quali sono queste strutture? Sono i meccanismi finanziari, prima di tutto, dice il Papa ricollegandosi alla condanna già emessa da Pio XI e da Paolo VI contro "l'imperialismo del denaro" che succhia il "sangue dell'economia". Sono i meccanismi monetari, egli ricorda ricollegandosi alle denunce che il concilio Vaticano II ha elevato contro le speculazioni e l'inflazione che produce diabolicamente la disoccupazione-

ne. Sono gli squilibri produttivi e le strozzature commerciali che resistono egoisticamente all'esigenza d'una razionalizzazione. Eccoci alle classiche condanne papali dell'economia liberale, insieme alla severa interpretazione del liberalismo come prima fonte della dialettica della sopraffazione e della lotta di classe. Dice il Papa: "Troppo spesso si confonde la libertà con l'istinto dell'interesse (individuale o collettivo), o, ancora, con l'istinto di lotta e di dominio, qualunque siano i colori ideologici con cui essi sono dipinti".

Anche recentemente, nel presentare alla stampa il messaggio del Santo Padre per la XIX Giornata Mondiale della Pace, il 13 dicembre 1985, il Sottosegretario della competente Pontificia Commissione ha affermato -in sede interpretativa -che il Papa intende, col suo appello, rifiutare *il liberalismo economico* che esalta il profitto dei potenti a danno dei poveri.

Il giorno dopo, 14 dicembre (cfr. "L'Osservatore Romano", 15 dicembre 1985, p. 5) il S. Padre ribadiva all'Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti che "le teorie economiche di ieri mostrano, sotto vari aspetti, i loro limiti... Il principio sommo, in assenza del quale tutto il sistema economico è esposto al rischio di pericolose degenerazioni, afferma che... fine di tutta l'economia non è il profitto, ma la promozione della persona".

Nessuna meraviglia: già al tempo del Concilio l'episcopato polacco (e specialmente Wychinskij) era stato durissimo contro il liberalismo filosofico, politico ed economico: Wojtyła è cresciuto ad una buona scuola.

Va inoltre ricordato che Giovanni Paolo II ribadisce instancabilmente l'assoluta necessità di porre a fondamento, criterio e misura di tutta l'attività legislativa degli Stati, il diritto naturale di cui Dio è autore (ed è inutile ripetere ancora che senza Dio e prescindendo da Dio non è affatto possibile giustificare il diritto naturale). La pretesa liberaldemocratica di decidere tutto in base alla maggioranza trova proprio nella necessità del diritto naturale una smentita intransigente, un limite invalicabile.

In conclusione: con la sua dichiarata sottomissione alla concezione liberale dello Stato, Ciriaco De Mita *ha completato* il cammino della DC, iniziato col distacco dalla Dottrina Sociale della Chiesa.

De Mita ha dichiarato il suo liberalismo proprio mentre il Papa, in Piazza San Pietro, ribadiva agli Aclisti che "le direttive della Dottrina Sociale della Chiesa sono impegnative".

De Mita, quindi, ha completamente rotto con la concezione cattolica dello Stato proprio mentre veniva pubblicata la relazione finale del Sinodo dei Vescovi, nella quale si ribadisce nuovamente l'inammissibilità del laicismo, della pretesa moderna (tipicamente e originariamente liberale) di rendersi autonomi da Dio. Da notare: il Sinodo dei Vescovi termina il suo documento conclusivo proprio con la riaffermazione della Dottrina Sociale della Chiesa.

Il titolo di "Cristiana" è servito alla "Democrazia" di De Gasperi e di De Mita per illudere i cattolici: i cattolici hanno sperato di contribuire alla nascita d'una democrazia che non fosse quella liberale, una democrazia nuova, *cristiana*. Adesso ogni residua illusione è caduta e anche De Mita ha gettato la maschera: il suo partito è soltanto liberale.

4. RADICI FILOSOFICHE DELLE DOTTRINE ECONOMICHE*

Fui invitato, una volta, a tenere una conversazione sulla *Gaudium et Spes*. Mentre parlavo, in modo assai generico, dell'influenza della filosofia sull'impostazione del problema economico, fui interrotto da un giovane con l'osservazione che il problema economico è sempre esistito, mentre la filosofia è nata molto tempo dopo che quel problema era stato impostato. E non mancava di citare il "primum vivere deinde philosophare". Replicai che nel vivere è insito il filosofare; che anche la "scienza" economica era nata dopo l'impostazione del problema economico, ma implica necessariamente una riflessione che senza essere sistematica è pur sempre speculativa e fa riferimento a valori che superano quelli economici.

Indubbiamente il problema economico è antico. È tuttavia lecito domandarsi quale sia stato l'*humus* filosofico in cui esso abbia affondato e affondi ancora le sue radici concettuali.

Limitando qui la nostra considerazione ai 2.500 anni che ritmano l'evoluzione della civiltà occidentale, ci sembra di ravvisare una differenza notevole fra pensiero di matrice classico-pagana e pensiero di matrice biblico-cristiana: il primo, infatti, è fondamentalmente pessimista; il secondo, invece, è fondamentalmente ottimista.

Per Anassimandro la nascita è una colpa e l'esistenza una caduta, per Eraclito la legge della vita è la guerra, per Empedocle l'odio predomina nel divenire dell'esistenza, per Pitagora il corpo è il carcere dell'anima, in Parmenide notiamo una generale svalutazione del sensibile, per Democrito ogni orizzonte è costretto nella materia e questa è sottoposta ad un radicale meccanicismo del tutto privo d'intelligenza... la sofistica sbocca nel nichilismo metafisico, morale e politico, per cui Trasimaco (secondo quanto riferisce Platone) può asserire che i rapporti sociali sono improntati ad un assoluto cinismo.

E Socrate superò davvero la sofistica? E Platone, come ha superato la svalutazione del sensibile in genere e il pessimismo nei confronti di questo mondo in specie? La sua morale non è forse di "fuga"? E la strumentalizzazione che nel platonismo lo Stato fa della persona non si risolve necessariamente nel vantaggio di pochi a spese di molti?

C'è poi da tener presente una tesi (comune a tutto il pensiero classico) che acquista un rilevante significato: la giustificazione della schiavitù.

È troppo poco affermare che questa tesi è a servizio di chi detiene il potere. Bisogna aggiungere che essa fa la spia d'una profonda disperazione, sia nei riguardi della storia umana, sia nei riguardi dell'ordine dell'universo.

E di fatti tanto il dualismo quanto il monismo - sottofondo di tutta la filosofia classica - non sono assolutamente in grado di prospettare una salvezza per l'uomo e per l'universo.

Tale impostazione pessimistica ha avuto certo un'influenza nella morale sociale in genere e nella valutazione dei rapporti economici in specie.

* Da *Concretezza* a. XXI, n. 19 - 1 ottobre 1975, pp. 23-28

Nella misura, infatti, in cui l'utilità venga a scadere nel (più o meno momentaneo) piacere individuale, e la libertà non abbia riferimento ad una sicura gerarchia di tutti i valori dell'esistenza, l'insegna irrazionale del "mors tua vita mea" tende a diventare dominante e l'ordine economico frana in una dannosa sopraffazione.

...

In un quadro sociale dove prevalgono queste ombre non fa meraviglia che la moneta (lo strumento universalmente atto a permettere l'organizzazione della complessa attività economica) non riesca a redimersi da una pregiudiziale e sfavorevole ipoteca morale per la quale viene considerata incapace d'essere la chiave dell'equilibrio economico. L'ispirazione proveniente dal pensiero biblico-cristiano, invece, sembra ben diversa.

La libera creazione dell'universo costituisce certamente un limite al suo valore, ma questo valore è garantito dall'amore di Dio. Il peccato grava pesantemente sulla storia umana, ma su di essa splende pur sempre la speranza perché la presenza di Dio, assicurata da un patto infrangibile, lievita incessantemente le forze umane verso un regno di giustizia e di pace che, già incominciato, convoglia infallibilmente verso la pienezza anche il più umile gesto di solidarietà.

Da tali premesse consegue una visione della vita personale e sociale che incita ad alte responsabilità e sprona a considerare provvidenziale, ossia divina, la ricchezza proveniente dalla natura e dall'attività umana, quando sia posta a servizio della persona, le cui potenzialità di comunione sono attuate da una carità che, nonostante i rurgiti dell'egoismo, è pur sempre possibile. Alto senso del lavoro - dunque - e della circolazione dei suoi frutti, rappresentati da un simbolo - la moneta - cui Cristo stesso riconobbe logica ed ordine propri ("date a Cesare quel che è di Cesare") con una sola subordinazione: la giustizia (che, al sommo, è carità).

Purtroppo questa speranza è stata portata in fragilissimi vasi attraverso i marosi della storia.

Sebbene il popolo ebraico e quello cristiano siano riusciti a trasmettere questo messaggio di speranza, essi non sono stati davvero immuni da contaminazioni, eresie ed apostasie, anche collettive.

L'eredità pessimistica della matrice pagana ha svolto un influsso ricorrente, e, con la crisi umanistica e rinascimentale, ha ripreso il sopravvento: fideismo con Ockam, edonismo con Valla, sincretismo con Pico, sentimentalismo con Lutero, pseudomisticismo con Boehme, antipersonalismo con Pomponazzi... e poi Bruno, e Spinoza, e Machiavelli... bastano questi nomi per ricordare la crisi del pensiero cristiano alle soglie dell'età moderna.

Il pessimismo rientra a vele spiegate con Hobbes (*bellum omnium contra omnes*), la svalutazione del sensibile riprende quota con Berkeley; con l'enciclopedismo illuministico siamo di fronte ad una nuova sofistica il cui rivoluzionarismo non tarderà a sbocciare in un nuovo nichilismo. Il "naufragio dell'essere", infatti, è ormai l'esito di tutti coloro che sposano la dialettica negativa. Si ritorna a teorizzare lo Stato tirannico e violento, si ritorna a giustificare la schiavitù (in nome della razza o della classe o di

altri privilegi non ha importanza). La paura della guerra copre la terra intera con la sua fitta ombra. La droga appare l'ultima inane protesta contro una cultura profondamente disperata che ha cancellato dal proprio orizzonte ogni valore.

Prevalendo queste premesse tutto il clima culturale ne risulta inquinato: come è possibile, allora, che il rapporto economico venga considerato con serenità?

La libertà non risulta più ancorata e qualificata da valori, non ha più una prospettiva finalistica, non ha più precisi e indiscussi contenuti. Ma quando l'individuo giunge a fare della propria vuota libertà un assoluto, non risulta forse inevitabile un programmatico disprezzo del prossimo?

Perduta una realistica prospettiva metafisica della persona non si riesce più a giustificare la sua apertura sociale, ma quando la socialità non è più dimensione naturale della persona il rapporto individuo-società ne risulta squilibrato e non è più possibile evitare la tirannia della massificazione.

Smarrite le supreme ragioni del cosmo, due sono le residue visioni del nostro universo. Nella prima il tempo e la storia sono dilaniate dall'incessante dialettica dei contrari: ma affermatasi nel tessuto sociale la legge del contrasto, come sarà possibile evitare la violenza? Nella seconda si fa prevalere un'armonia, ma "prestabilita": che sia prestabilita alla maniera di Spinoza o di Leibniz, o alla maniera degli scienziati di tipo positivista che idolatrano (parliamo al presente!) le cosiddette leggi di "natura" ...non è molto importante. L'esito, infatti, è identico: l'assorbimento e l'annientamento di ogni sfera autenticamente umana. Quando prevalgono questi "fondi" culturali, la riflessione sull'attività economica ne risulta immancabilmente influenzata. E nessuno si potrebbe ragionevolmente aspettare che l'influenza sia benefica. Da una pianta cattiva come potranno venire frutti buoni? Dominando le filosofie cui abbiamo accennato l'attività economica non può essere considerata con vera speranza di riscatto, come uno strumento di autentica umanizzazione. Prevarrà - forse velata - una certa rassegnata disistima e questa finirà praticamente per favorire l'apparente vantaggio del padrone di turno.

Non intendiamo con queste brevi osservazioni imporre delle semplicistiche generalizzazioni che avanzino pregiudizialmente un ostile sospetto contro la scienza moderna (nata, del resto, all'insegna della propria subordinazione alla politica - scientia propter potentiam - ossia all'ideologia di turno, dietro la quale sta, appunto, il padrone di turno).

Quel che vorremmo è solo questo: suggerire al lettore di vegliare criticamente sulle matrici culturali e filosofiche delle dottrine sociali: ogni clima culturale, infatti, esercita un condizionamento sulla logica di ogni pensatore.

* * *

Per quanto riguarda le dottrine economiche moderne questo condizionamento è verificabile ed esso non risulta certamente cristiano. Il mercantilismo (detto, prima, eloquentemente, crisoedonismo) è un sistema chiaramente ispirato dalla ragion di stato dell'assolutismo monarchico che trova in Machiavelli e Hobbes le proprie tipiche giustificazioni.

La critica fisiocratica al mercantilismo ha, chiaramente, le sue matrici filosofiche nell'individualismo materialistico dell'illuminismo.

Smith, il principe dell'economia "classica", proviene da una tradizione filosofica polarizzata sull'egoismo istintualista e sfociata in un sentimentalismo individualista e materialista. Gli economisti Sismondi e John Stuart Mill sono anche filosofi che vanno collegati alla medesima tradizione filosofica di Smith. Citiamo solo i "massimi", "le guide".

Marshall è esplicito nel riconoscere il collegamento tra economia e filosofia; ebbene, egli, indubbiamente, è ancora nel campo mentale del positivismo.

Le pregiudiziali liberali ed antimarxiste del Keynes, poi, sono note così come il suo esplicito collegamento all'empirismo neopositivistico inglese.

Degli economisti marxisti non occorre dir niente: la dipendenza dell'economia dalla filosofia presso di loro è scontata e chi tenta di negarla è da loro tacciato di cecità o d'ipocrisia.

A nostro avviso la stessa prevalenza del metodo deduttivo nella scienza economica "classica", anche se aggiornato da modernissime analisi matematiche, indica una mentalità molto debitrice alla filosofia di matrice cartesiana. Dal lato opposto l'insistente e programmatico indugio di molti studiosi contemporanei su aspetti meramente statistici dei fenomeni economici tradisce un debito analogo verso le correnti del fenomenismo neopositivistico.

Non auspichiamo affatto una impossibile neutralità o un illusorio atteggiamento antifilosofico da parte di chi considera il problema economico-monetario. Desidereremmo solo suggerire che, nelle valutazioni comparative, si tenesse ben presente il condizionamento che abbiamo ora sommariamente indicato. E questo per essere più critici e realisti, meno ingabbiati nelle ideologie il cui impero è ancora potente ma occulto o mascheato (cfr. *Concretezza* del 16-XI-72) e sanamente pragmatisti (cfr. *Concretezza*, 1-III-73), guardinghi, infine, verso altri, specifici, potentissimi e non meno negativi condizionamenti culturali, su cui, però, ci fermeremo un'altra volta.

VII - CONTRO IL LIBERAL-CAPITALISMO*

Per un cattolico è assolutamente inaccettabile la pretesa di sostituire i fondamenti metafisici con i postulati dell'illuminismo massonico e protestantico. Permangono limiti invalicabili alla collaborazione.

La libertà è sperimentata da ognuno. Imparare a camminare, a parlare, a scrivere...è frutto di innumerevoli atti di libertà. Per questo c'è una camminata, una parlata, una grafia del tutto personali: personalissime perché libere. Chi legge le righe che ora liberamente sto scrivendo, è libero nel decidere d'intraprendere questa operazione e di smetterla, libero nel discutere con se stesso ogni parola e ogni frase, libero nella sua personale valutazione ad ogni momento della lettura.

Sebbene la libertà sia una qualità della volontà, siccome vogliamo anche l'atto di pensiero... possiamo dire che la libertà entri anche nel pensiero, ma proprio qui c'è il rischio d'interpretare erroneamente la libertà, quasi che il pensiero possa pensare impunemente e validamente *ad libitum*: c'è una realtà prima di me e ci sarà anche dopo: quel che può il mio pensiero è di coglierne il significato e adeguarvisi meglio che gli riesca, sia pur con rischio di sbagliare: non siamo noi i creatori della realtà, anzi non creiamo proprio nulla. Esiste, però, un Creatore. Dio c'è. Il nostro pensiero e il nostro volere sono aperti fino a Lui, fino all'Infinito. ..e tutta l'esperienza del nostro breve vivere ci può portare a questa scoperta (e perfino al possesso...) ...ma si tratta sempre d'un nostro adeguarsi alla realtà che ha una sua consistenza d'essere indipendentemente da noi.

Concludiamo questo primo punto: la libertà è esaltante (esalta la nostra coscienza di essere e la stima di noi stessi) ma l'esaltazione ci può far cadere nell'errore di crederci assoluti, autonomi, indipendenti. Libertà... sì, ma *di che cosa*, forse dell'errore e del peccato? *da che cosa?* forse dalla legge di Dio, *per che cosa?* forse per una felicità tutta e solo terrena? Il suo contenuto è un altro, vero? ebbene: risulta impossibile giustificarlo senza il ricorso a Dio (e a Cristo, al Vangelo e a chi l'ha trasmesso). Per un cristiano il grado della libertà è proporzionale alla rettitudine della volontà: se la volontà è santa, allora la libertà è senza limiti; se la volontà è corrotta, allora la libertà tende ad esaurirsi. Ma il criterio della rettitudine della volontà è il bene, che è senz'altro conoscibile, sia pur con qualche rischio di errare; perciò la libertà del male è un controsenso e serve a divorare l'area in cui i residui di bene sono sempre più confinati.

Bisogna, dunque, evitare questo errore: proprio questo è l'errore fondamentale del liberalismo: esaltazione esagerata della libertà umana che porta al colpevole misconoscimento di Dio e, alla fine, al deprezzamento stesso dell'uomo: diventato ebbro di

* In *Ideazione* Anno I, n. 1, novembre dicembre 1994, pp. 78-83.

se, idolatra di se, senza più bussola del suo procedere - infatti - l'uomo vede cambiarsi l'infinito offertogli in un deserto insensato e la sua corsa in una fuga assurda. L'uomo sovrano, ossia supremo? *Risum teneatis!* Il pensiero sovrano, la volontà sovrana, l'economia sovrana, la politica sovrana...tutte sciocchezze, stupidaggini. *Tu solus Dominus. Tu solus Altissimus.*

E sbarazziamo subito il campo da un frequente pregiudizio relativo a questo primo punto: che la Chiesa Cattolica d'oggi, cioè, abbia finito per accettare il concetto di autonomia umana che è tipico del liberalismo, *quasi Deus non daretur* (a prescindere da Dio!). È una delle tante fesserie propalate anche da preti e prelati ritenuti insigni in nome del solito Vaticano Secondo. E dunque citiamo il Concilio Vaticano II: *Gaudium et Spes*, 36: “Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Se invece con l'espressione 'autonomia delle realtà temporali' si intende che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce”.

Secondo punto: questa ubriacatura “umanistica” passò presto dal preteso “libero pensiero” al preteso “libero esame” e quindi al preteso *libero patto sociale*, quasi che la socialità e le società umane dipendessero da nient'altro che dalla libera autonomia sovrana volontà di singoli e di gruppi: è il contratto sociale tipico del liberalismo (secondo tutti i principali maestri liberali, tutti estranei al cattolicesimo). Tanta strabiliante ignoranza dell'uomo (sociale per essenza e per natura, fin dal concepimento, dalla nascita, dal linguaggio ecc.) ha portato all'idea - dai Papi considerata sempre pazzesca - dell'Autorità che sorge sovrana per libero contratto di volontà individuali sovrane senza nessuna dipendenza dall'ordine divino. È l'agnosticismo tipico dello Stato liberale che Giovanni Paolo II, nella *Centesimus Annus*, ha denunciato come disumano e tendenzialmente totalitario, con le stesse parole, almeno ad sensum, usate (nel 1944) da Pio XII, il quale - d'altronde - echeggiava la denuncia di Leone XIII contro la democrazia liberale (la tirannide del maggior numero) contenuta nell'enciclica scritta proprio contro il liberalismo, la *Libertas praestantissimum donum*.

Non è, per noi cattolici, questione di regimi d'esercizio dell'Autorità (i regimi i popoli se li scelgono secondo le loro esperienze ed esigenze mutevoli), bensì di fondamenti dell'Autorità e, conseguentemente, dei suoi limiti. La pretesa di sostituire i fondamenti metafisici coi postulati demagogici sbandierati dall'illuminismo massonico e protestantico appare ad un cattolico autentico del tutto inaccettabile.

Non esistono “immortali principi” qualora essi non abbiano la dignità dell'Assoluto (e non solo il crisma della maggioranza!). Non esistono valori davvero sovrastanti il mero fatto, se alla religione si riconosce una dimensione solo privatamente (e insindacabilmente) coscienziale e non anche sociale, politica e giuridica, oltre che tra-

scendente e soprannaturale. Il diritto positivo se non è fondato su un diritto assoluto non vale più di un capriccio imposto con la violenza. Il politico cristiano è incondizionatamente fedele ai principi assoluti, mentre sulla costituzione di questo o quel Paese, di questa o altra generazione egli è sempre disposto a discutere e, se gli appare ragionevole, a cambiare. Un politico che dimostrasse un'attenuata coscienza del fatto che il potere ateo (larvamente o esplicitamente tale poco conta) è senz'altro empio e disumano, non meriterebbe affatto d'esser nominato cristiano: può essere devoto della Madonna (o credersi tale), ma non merita d'esser nominato cristiano.

Il credo indiscutibile per un cristiano in politica è questo: l'autorità viene da Dio; la legge è tale perché brilla della Sua luce; i capi sono autorevoli non perché c'è gente che li sostiene ma perché la loro volontà è tutta tesa a realizzare la verità e la giustizia: il lettore giudichi da solo se questo sia conciliabile col liberalismo.

Per un cristiano sovrano è solo Dio perché Lui solo è la Verità; il popolo lo è nella misura che se ne lascia illuminare; quindi molto meno; ancor meno lo è il parlamento, comunque messo insieme, perché esso è solo un organo di rappresentanza del popolo; ancor meno lo sono gli altri organi costituzionali; figurarsi quanto lo siano quella triste conseguenza della *parzialità* del nostro conoscere e del nostro decidere che sono i partiti... La maggioranza è solo un criterio tecnico per porre termine ad una discussione; le discussioni veramente importanti, poi, sono solo quelle che vertono su questioni morali; le questioni morali, infine, non si risolvono che appellando ai principi supremi e non al conteggio dei voti. Per questo sarebbe bello essere democratici: ossia non per fare operazioni di scrutinio, ma per lasciarsi liberamente illuminare da una sincera discussione. La discussione sincera, però, è priva del pregiudizio che la verità e la bontà dipendano dall'arbitrio umano; è animata anzi, dalla consapevolezza che l'arbitrio umano deve inchinarsi alla verità e alla bontà (nomi divini). Perciò un cristiano autentico non ammetterà mai che i valori assoluti soggiacciano al giudizio di una discussione che termina a maggioranza e rifiuterà sempre qualsiasi atto legislativo che sia contrario al diritto naturale; un cristiano non sopporterà mai che la sua volontà di dialogo e di collaborazione si realizzi al prezzo di una transazione sui principi o peggio al prezzo di una complicità nel tradimento dei principi. Giudichi il lettore se questo sia conciliabile con il liberalismo.

Quanto ai Papi, loro hanno giudicato. Secondo San Pio X "è erroneo e pericoloso sottomettere per principio il cattolicesimo ad una forma di governo; errore e pericolo tanto più gravi quando si unisce la religione ad un genere di democrazia le cui dottrine sono errate".

Secondo Pio XII "nessuna forma di Stato può non tener conto dell'intima ed indissolubile connessione dell'uomo con Dio, meno di ogni altra la "democrazia"; e paventava il pericolo che "le vane apparenze di una democrazia di pura forma servano spesso di maschera a quanto in realtà vi è di meno democratico". Giovanni XXIII, nella celebre *Mater et Magistra*, affermava: "L'aspetto più sinistramente tipico dell'epoca moderna sta nell'assurdo tentativo di voler ricomporre un ordine temporale

solido e fecondo prescindendo da Dio”. Quanto a Paolo VI, nella *Octogesima adveniens*, scandisce: “Il cristiano non può senza contraddirsi dare la propria adesione all’ideologia liberale che ritiene di esaltare la libertà individuale sottraendola ad ogni limite, stimolandola con la ricerca esclusiva dell’interesse e del potere, e considerando la solidarietà sociale come conseguenza più o meno automatica delle iniziative individuali e non già quale scopo e criterio più vasto della validità dell’organizzazione sociale”. Quest’ultimo rilievo di Paolo VI c’introduce alla terza questione: connesso con il liberalismo filosofico e politico è il liberalismo economico che si caratterizza per l’esaltazione della libertà nel mercato e del mercato, esaltazione che non s’inclina ad assoluti morali (l’ordine divino), ma alla concorrenza, non bada affatto al primato dello spirito ma del profitto, ossia del denaro, cui viene in pratica ridotto il tanto strombazzato e dilatato concetto di capitale, donde il *capitalismo* rivestito di democrazia. Anche qui i grandi maestri liberali sono estranei al cattolicesimo.

Noi cattolici abbiamo sempre difeso il principio della libertà in campo economico, ma inquadrata in un ordine giuridico che salvaguardasse la gerarchia dei valori etici. Il cosiddetto libero mercato abbiamo sempre detto che è una maschera, come le democrazie parlamentaristiche moderne sono per lo più maschere di oligarchie, molto simili al sistema mafioso. Abbiamo sempre difeso la stabilità del valore monetario e rivendicato la giustizia dei prezzi, negando sempre - invece - il riconoscimento che la moneta sia produttiva di per se (da questo falso presupposto discende la legittimazione dell’usura): il primato spetta sempre al lavoro e quindi all’impresa, i veri fattori produttivi.

Paolo VI osservava dei mutamenti all’interno del liberalismo economico, ma precisava: “Questa corrente si afferma sia all’ insegna dell’ efficacia economica, sia come difesa dell’individuo e contro le iniziative sempre più invadenti delle organizzazioni e contro le tendenze totalitarie dei poteri politici. Certamente l’iniziativa personale deve essere mantenuta e sviluppata. Ma i cristiani che s’impegnano in questa direzione, non tendono, a loro volta, a idealizzare il liberalismo, che diventa allora una esaltazione della libertà? Essi vorrebbero un nuovo modello più adatto alle condizioni attuali, e facilmente dimenticano che alla sua stessa radice il liberalismo filosofico è un’affermazione erronea dell’autonomia dell’individuo nella sua attività, nelle sue motivazioni, nell’esercizio della sua libertà”.

Le encicliche di Giovanni Paolo II *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus Annus* sono state giustamente interpretate dai più acuti osservatori liberali come “antiliberali”. È vero che il discorso del Papa riguarda il mondo intero e prende a cuore le situazioni createsi a causa del capitalismo selvaggio e del mercato selvaggio, ma anche rivolgendosi specificamente agli italiani il senso del suo discorso è durissimo (19 marzo 1994): “Preghiamo per l’Italia, ma l’Italia si trova in Europa e nel mondo, dove sempre più numerosi sono i Paesi vittime di sfruttamento nel contesto dei *vigenti sistemi economici internazionali*... Non viene forse sconvolto su grande scala l’ordine fondamentale che garantisce la priorità del lavoro sul capitale? Non

diventa forse il capitale sempre più potente e disumano? ...dovete esigere il mutamento di questo ordine”.

In conclusione: il cattolico, posto di fronte al liberalismo, lungi dal farsi fuorviare da cattoliberali confessi e professi (già condannati dall' enciclica scritta appositamente per loro, la *Mirari Vos*) fissa la sua considerazione su alcuni nodi fondamentali:

- 1) primato dell'essere rispetto al pensiero umano, della Volontà di Dio rispetto alla volontà umana;
- 2) primato dello spirito rispetto alla materia, del fine spirituale rispetto ai fini materiali, del soprannaturale rispetto all'intero universo naturale;
- 3) armonia e coordinamento di tutti i poteri umani rispetto ai fini doverosi;
- 4) negazione radicale della concezione di Stato tipica dell liberalismo. Per chiarezza riproduco qui di seguito i termini dell'inequivocabile confronto su quest'ultimo punto.

Nel concetto cattolico

- 1) è istituto necessario per natura
- 2) è organico: armonizza le società native degli uomini e le subordina al Bene Comune
- 3) è strumento che promuove i beni fondamentali delle persone in crescente solidarietà
- 4) riconosce la libertà come qualità della volontà spirituale della persona, ma sa che la volontà ha fini e doveri
- 5) è una potestà anzitutto morale che deriva la sua autorità da Dio, anche se la designazione di chi deve esercitarla può avvenire mediante il popolo
- 6) la sua autonomia non è assoluta: deve riconoscere la sua subordinazione a Dio (rifiuto del laicismo secolaristico)
- 7) la sua volontà legislativa non può contraddire il diritto naturale derivato da Dio
- 8) deve collaborare con la Chiesa Romana, in gerarchia di fini
- 9) anche nelle questioni economiche tiene conto delle esigenze etiche suggerite dal diritto naturale.

Nel concetto liberale

- 1) nasce per libero contratto
- 2) è individualistico: tutela gli interessi degli individui e dei loro gruppi
- 3) è il carabiniere che interviene a salvaguardare il contratto sociale
- 4) postula la libertà senza saperla giustificare nell'individuo e senza saperla finalizzare
- 5) è un potere che proviene dalla presunta volontà generale dei contraenti il patto sociale
- 6) la sua autonomia è assoluta quanto la volontà dei contraenti il patto sociale (agnosticismo, laicismo, relativismo)

- 7) la sua volontà legislativa non può contraddire la volontà della presunta maggioranza dei contraenti il patto sociale
- 8) deve separarsi da ogni Chiesa e ridurre l'attività religiosa nei limiti della "volontà generale"
- 9) nelle questioni economiche è guidato dal criterio del profitto e cede alle esigenze tecnocratiche.

VIII - L'AMORE IN POLITICA *

Cosa spinge l'uomo a federarsi in solidarietà sempre più vaste con altri uomini? Non è forse l'apprezzamento di ciò che ha in comune con gli altri, la stima di ciò che, in concreto, lo fa uomo?

Assai più che l'aiuto pratico a fini d'utilità, l'uomo chiede al prossimo un conforto nella stima del valore umano, della dignità umana, perché è proprio questa stima la fonte della superiorità dell'uomo in ogni difficile frangente .

Aristotile insegnava che l'amicizia è necessaria al vivere umano e che essa consiste nel riconoscere nell'amico un altro se stesso.

L'amico è, dunque, uno specchio in cui ci si riconosce, ci si stima e ci si ama proprio in ragione di ciò che ci rende degni come uomini.

La necessaria solidarietà civica è amicizia ed è proprio l'amicizia a rendere perfetta tale solidarietà. Per dirlo con le parole di Aristotile "quando si è amici non v'è per nulla bisogno di giustizia, mentre, anche essendo giusti, si ha bisogno dell'amicizia, e il più alto punto della giustizia sembra appartenere alla natura dell'amicizia".

Senza amicizia non si riesce a costituire una comunità veramente umana, senza il presupposto dell'amore del prossimo ogni contratto sarebbe infido.

Per questo Aristotile riconosceva che "il compito della politica sembra essere soprattutto il creare dell'amicizia". Egli, come è risaputo, diffidava della mera obbligazione giuridica ed esaltava l'equità, capace di rinunciare a chiedere l'adempimento del proprio diritto, in nome dell'amicizia e della stima di ciò che è veramente degno dell'uomo.

Proprio l'amicizia è capace di spingere ognuno a cercare una congrua eguaglianza con l'amico (e quindi con il concittadino e compatriota), non solo quella che riguarda la dignità naturale ma anche quella che concerne le giuste esigenze del vivere umano.

Non sono mancati pensatori greci che – dopo Aristotile – hanno saputo estendere questi principi ben oltre i limiti angusti della "polis", giungendo a teorizzare una "charitas generis umani" che appare un'anticipazione della "charitas christiana" (vedi le citazioni precise in R. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Città Nuova ed., Roma 1980, dove il tema è ampiamente trattato).

Perché oggi un tale discorso fa sorridere? Perché si è ridotto l'uomo a materia. L'utile, così, ha preso il sopravvento; l'egoismo – conseguentemente – ha eclissato l'amicizia; la coscienza – d'altra parte – è diventata un sottoprodotto dell'inconscio e così l'urto, la sopraffazione, la prevaricazione fanno la "società" come equilibrio sempre instabile di forze contrapposte.

È logico che, ponendo come patto civico basilare non già l'amicizia fondata sullo stimato patrimonio comune bensì il presupposto della sopraffazione di fatto d'un

* Articolo probabilmente inedito.

gruppo sull'altro, si generino dei rapporti di convivenza radicalmente inquinati dall'ingiustizia e dall'odio, humus incomparabile di sedizione.

Solo un grande amore genera una grande politica. Quale amore? Amore dell'uomo, anzitutto, e degli uomini cui natura e storia ci legano immediatamente; amore d'una tradizione di virtù, di pensiero costruttivo, di civiltà.

Indubbiamente il materialismo preclude ogni possibilità d'emergere a quest'amore. Ma solo tale amore è capace di fomentare le grandi solidarietà, lo spirito di sacrificio, l'oblio di sé in vista della maggior grandezza del bene comune: la grande politica.

E solo questa politica è capace di suggerire soluzioni sapienti agli ardui problemi della libera convivenza umana.

Quando la carità si chiude o, addirittura, diventa faziosa ed è, in sostanza, ipocrita copertura di interessi particolari, essa nega l'umanità e la patria e non è capace di suggerire alla politica che vie abiette e suicide.

IX - ARTE E FILOSOFIA

Don Innocenti si è occupato non poco di critica d'arte (Architettura, Pittura, Scultura, Musica) con frequenti riferimenti filosofici e teologici.

Qui ripresentiamo la sintesi espressa in un articolo steso per "Scrittori Italiani" e anche il suo profilo del filosofo dell'arte N. Petruzzellis (suo autore di riferimento per la filosofia estetica), steso per "Gladius".

È disponibile, presso la Segreteria del Convegno, l'opuscolo "La gnosi dei perfetti nell'opera pittorica di P. A. Breccia".

1) NICOLA PETRUZZELLIS E LA FILOSOFIA DELL'ARTE*

MIENTRAS yo le hablaba, censurándola, de la estética de H. U. von Balthasar y –en particular– de la concepción arquitectónica de Gioia¹, Petruzzellis escuchaba callado; de su mirada errante por un corto trecho de la pared de enfrente, entendí que él estaba todo ocupado en escucharme mi discurso; por fin sonrió, se levantó, sacó de la biblioteca *Filosofía del Arte*² y me la dio diciendo modestamente: "Trato con éste". Él quería decir: trate de averiguar si "aquí" el argumento está suficientemente fundado.

La lectura de este libro fue para mí una "gracia", no tan solo por el lindo ejemplo de independencia de juicio que también ofreció frente a los ambientes culturales "a los que", hebin escrito el Autor, "nunca nos preocupamos por pertenecer o ser de su agrado", ni por la rigurosa organicidad de pensamiento crítico, metafísico, estético, ético y religioso (que se hace hoy tan rara inclusive en los ambientes de buena cultura antiesiástica), de la que, en definitiva, depende su espléndida singularidad.

Petruzzellis aquí demuestra estar, como de costumbre, muy bien al tanto de todas las teorías contemporáneas que "hicieron escuela", y aquí es evidente su originalidad, porque él no se limita a exponer las tesis focales de varios autores³, sino que muestra sus conexiones ló-

1. Cf. Balthasar H. U. von, *Gioia*, 7 (Jean Boudé. Para una crítica de este libro, véase Innocenti, E., *Focalizzazioni*, Roma 1989; *Idem, Influssi grecisti nella Chiesa d'oggi*, Roma 2000.

2. Tercera edición, revisada y ampliada, ed. Azzurra, Napoli 1963, p.612.

3. Además de Croce y Gambi, Petruzzellis analiza a Carlini, A. Giannini, L. Stefanini, S. Kierkegaard, M. Heidegger, C. Jaspers, G. Mercuri, J. P. Sartre, N. Hartmann, Ernst Gilsen y a muchos otros autores relevantes y contemporáneos.

* Da *Gladius*, n. 58, anno 2003, pp. 71-77

gicas y objetivas: no se limita a hacer historia de la filosofía, sino que hace filosofía de la historia de la filosofía –sin alejarse nunca de la rigurosa especificidad del valor estético– y usando claves que no son en absoluto apriorísticas, explica dependencias que –a pesar de todo el tiempo transcurrido– aún hoy en día para muchos son difíciles de calibrar con exactitud.

En la determinación filosófica del trabajo estético Petruzzellis hace que brille el valor de su filosofía en la conciencia de la complejidad del acto espiritual humano, de su potencia ascensional y sintetizadora, de su dominio sobre todos los pormenores particulares y finitos; de ahí su firmeza en rechazar equivocaciones seudoespirituales y, de todas maneras, irreales⁴.

Entre la línea de largada (el real finito) y la llegada final (el Real Infinito), el hombre –Petruzzellis tiene la prueba de esto– actúa animado por el *sensus* de infinito; justamente esto permite la adquisición del valor también del valor definido estético⁵, la belleza averiguable sea en la unidad como en la multiplicidad auténtica del arte. “Lo hermoso –nos explica Petruzzellis– nos remite sin duda a una realidad trascendente y sin embargo immanente en las cosas, en las obras de arte y también el espíritu humano que contempla en la naturaleza el vestigio de la belleza divina y se vuelve a su vez creador de obras hermosas” (cfr. *op. cit.*, p.263).

Su teoría no nace “de yuxtaposiciones eclécticas, ni de acrobacias dialécticas entre contradictorios opuestos, declarados y aceptados como tales” (*ibid.*, p.265). En Petruzzellis ninguna concesión a la retórica “creacionista” (“la obra de arte nunca es creación *ex nihilo*”) o a extensiones demasiado fáciles del *transit figura huius mundi* a fondo no-humano (“el arte durará tanto como la vida humana en el mundo”: he aquí el sentido de la inmortalidad del valor estético); el equilibrio es la marca que lo distingue.

Es imposible hablar aquí de la ilustración que Petruzzellis hace de la dialéctica estética entre naturaleza y arte, entre lo hermoso y lo feo en el arte, entre aspectos objetivos universales y aspectos subjetivos e individuales en la valoración estética. Pero el hilo constante de su lógica

4. Cfr. *Filosofía dell'Arte*, cit., p. 113. Sin embargo la apertura del Autor al arte “de los dos los tiempos” es explícita (p.23).

5. Para una clara delimitación entre aprensión oscura, conceptualización, curialumbro in mediata, estímulo a la búsqueda y al amor, véase *ibid.*, p.21.

testura es siempre el "sentimiento de lo hermoso". "El sentimiento de lo hermoso es aprender de forma inmediata, no refleja, razonada y discursiva, un valor universal que determina todo un impulso afectivo y se junta de inmediato a una tensión de toda el alma [...] El sentimiento de lo hermoso es, sobre todo, un iluminado impulso de amor que va más allá de la cosa linda en cuanto finita, así como la belleza se funde allende los límites de lo finito, allende los contornos materiales de la cosa, en la que resplandece"

"El sentimiento de lo hermoso es, en cierta medida, el sentimiento de infinito, el presentimiento de una realidad superior que trasciende lo finito y las relaciones contingentes, de las que está entrelajada la realidad a la que se refiere la experiencia cotidiana" (*ibid.*, p.295).

"El sentimiento de lo hermoso, en su concreta universalidad rescata al individuo y forma su personalidad. Este sentimiento, llegado a un alto grado de profundidad y potencia, determina en el ánimo del artista un característico estado de inquietud y de impaciencia por todo lo que de menos alto y menos noble de sus ideales de belleza que lo rodean en la vida y en el arte, tanto la personalidad con su calor y dirige a un destino supremo todas sus energías y sus esfuerzos" (*ibid.*, p.305).

"El sentimiento de lo hermoso [...] es el presentimiento de infinito que actúa como fuerza catártica, como energía que transfigura el dato histórico o natural, crea la obra de arte; actúa como ansia de superación [...] se manifiesta por igual como una exigencia, una aguda necesidad de liberación" (*ibid.*, p.316).

Sin embargo –hay que señalarlo– hablando de sentimiento, o de presentimiento, Petruzzelli está muy lejos de lo inconsciente: el sentimiento del que habla está todo empapado de conciencia, de pensamiento⁶, de libertad y de ética⁷, como se lo infiere de su elocuentísima definición del arte: "El arte es la creación de la belleza por obra de una personalidad admirablemente dispuesta y educada a fijar las vibraciones del sentimiento de infinito, que actúa como fuerza transfiguradora del contenido de la conciencia" (*ibid.*, pp.318-319).

6 Hermosa defensa de la abstracción en *ibid.*, p.360.

7 Petruzzelli plantea también cierto compromiso social, *id.*, p. 362, sin embargo véanse las páginas en las que se habla de proceso catártico, pp. 369 y siguientes. La belleza articula los sentidos y las pasiones, separa del círculo utilitario y así revela su propia utilidad (*ibid.*, p.377).

Petruzzellis evita también ceder al formalismo (del que ve con gran agudeza la sospechosa matriz) y al menosprecio de la forma⁸; así como –siempre hablando como filósofo– a una acrítica exaltación de la expresividad. El apunta a mostrar la especificidad de la actividad artística en el tejido unitario de la vida espiritual abierta al Infinito, sobre la “personalidad de un Espíritu Absoluto” (ibid., p.381) y habla a sabiendas de “nueva dialéctica” de espíritu, seguro de su propia originalidad especulativa ceñida en la unidad jerárquica de valores.

La tensión humana hacia el infinito se vuelve particularmente activa en el arte: apercebiéndolo, Petruzzellis se contrapone a Kant y a la conexión que éste establece entre juicio estético y sentimiento de placer⁹. Garantizando la seriedad y la universalidad de la tensión estética nuestro autor redescubre con inteligencia nueva las intuiciones de los grandes maestros católicos de filosofía medieval y escolástica. Sus páginas sobre la esencia más profunda de lo hermoso no podrían ser resumidas, son un vértice especulativo, en el que estética, metafísica, ética y teología convergen.

La belleza, escribe Petruzzellis, es dada por la inmaterialidad e infinidad de la esencia que trasluce en las cosas: “esta infinidad trasluce, sin concepto, en la belleza de las cosas [...] las cosas que definimos bellas dejan presentir en la más perfecta realización sensible la infinidad de la esencia [...] lo sensible es, con todo, factor indirecto que tiene valor por el contraste que contribuye a determinar y revelar, casi de refilón, mientras lo que directamente atrae y arrastra el espíritu en la contemplación estética es el encanto de lo infinito que la esencia deja escapar, en su trascender los límites de su individuación finita y nos llama a la verdadera infinidad de su eterno Principio” (ibid., p.452).

Palabras, éstas, que tienen la virtud de establecer un parentesco entre la estética y la teología sacramentaria y mística (a través, por supuesto, de una antropología realista y equilibrada, en la que la estimación del poder espiritual del hombre nunca decae en la exaltación fatua o –ni hablar de eso– impía). En resumen, afirma Petruzzellis: “Si quisiéramos delinear una unívoca jerarquía de valores estéticos diríamos que el sentimiento de infinito nos roza con levedad de todo en la gracia, nos commueve profundamente en la plasticidad de la belleza, nos amebata

⁸ Perfecto y precisa determinación con respecto al concepto de obra abierta en p.350.

⁹ Ejemplar distinción entre el placer y la contemplanción y la magistral puesta a punto sobre la aconceptualidad de lo hermoso se pueden leer en p.445.

hasta las cumbres más elevadas de la espiritualidad humana en lo sublime" (*ibid.*, p.479).

No podemos cerrar estas muy breves notas acerca de la filosofía del arte de Petruzzellis, sin hablar brevemente de unos problemas que suscitan aún hoy tantas discusiones.

Antes que nada el problema de la unidad y de la multiplicidad del arte ¹⁰. Una vez mostradas las carencias de los principales maestros, Petruzzellis —anclado de manera realista al mundo subjetivo del artista— niega una jerarquía entre las artes y evita la exaltación acrítica de cada arte encerrada en su imposible torre de marfil ¹¹.

Con respecto a las relaciones entre arte y poesía, el autor, tomando la necesaria distancia de Maritain, niega que la poesía tenga "poderes místicos de conocimiento u otras virtudes esotéricas" y afirma la convertibilidad entre arte y poesía "con un margen muy limitado de ambigüedad".

Con respecto a las relaciones entre el arte y la crítica del arte, Petruzzellis escribió páginas admirables: como filósofo distingue los dos ámbitos y los junta con criterios armónicos; exige una adecuada información filosófica para el crítico de arte, pero precisa su propio objeto formal que es la comparación de la obra con el gusto estético; une éste con los valores morales, pero no convierte al crítico en moralista: "[La crítica del arte] cumple con un alto oficio pedagógico, previniendo o combatiendo el mal gusto, que está a menudo ligado a la corrupción de las costumbres, exhortando a la conciencia operosa de los valores espirituales" (*ibid.*, p.513; *cf.* p.517).

Finalmente, también en la relación entre el arte y la sociedad, Petruzzellis aclaró distinciones y criterios que, a nuestro entender, quedan insuperables. "El arte recoge en el culto de la belleza espíritu congeniales, almas que se encuentran en afinidades profundas, allende los confines de casta, de nacionalidad, de partido. El arte educa el sentido de la común humanidad, enseña a evadirse del ámbito estrecho y agobiador de los intereses egoístas, infringe aunque tan sólo por un instante la certeza gélida del egoísmo, que ahoga la espiritualidad humana. Puede ser considerada como indirecta promotora de armonías sociales" (*ibid.*, p.571).

¹⁰ *Cf.* pp.483 ss.

¹¹ En su obra (pp.496-499) se pone de manifiesto el conocimiento profundo que el autor tiene del espíritu humano en relación con este tema.

Por otra parte "la justicia social, así como toda otra fuente o factor contingente de inspiración, tiene que ser escudriñada por las leyes del arte y por la selección catártica. Como contenido bruto, alimento de práctica pasional, podrá ser tema de propaganda, fomentadora de ellos pero no de arte o poesía" (*ibid.*, p.572).

En conclusión: el lector solamente curioso no quedará decepcionado por la lectura de Petruzzellis porque encontrará en su obra posiciones tan originales como equilibradas; pero nosotros esperamos que sean sobre todo los estudiosos los que reflexionen sobre esas páginas puras; las bases puestas por Petruzzellis son óptimas para los arquitectos del pensamiento y permiten atrevidas construcciones, audaces desarrollos, fecundas conjunciones disciplinarias.

Con gran melancolía hojeo los tartamudeos penosos que distinguen las cátedras católicas de estética y filosofía del arte: qué responsabilidad para esos falsos maestros seguir ignorando una "providencia" como la obra petruzzellisiana!

Nota biográfica

Nicola Petruzzellis nace en Trani el 17 de enero de 1910. En 1927 consigue el bachillerato clásico, el 9 de julio de 1931 se licencia en Filosofía en la Universidad de Nápoles con 110 "cum laude". El 5 de diciembre de 1931 obtiene por primera vez el encargo de enseñar Filosofía e Historia en las escuelas secundarias (Liceo) y empieza su carrera en el "Liceo" clásico estatal "Giambattista Vico" en Nocera Inferiore; en el siguiente año escolar 1932-33 enseña Filosofía e Historia, siempre como sustituto de cátedra, en el "Liceo" clásico estatal de Conversano (Bari). En septiembre de 1933 es nombrado profesor extraordinario de Filosofía e Historia, después de haber participado en un concurso, en el "Liceo" clásico "Pietro Giannone" de Benevento.

En diciembre de 1935 es trasladado al "Liceo" clásico "Giambattista Vico" de Nápoles. En 1936 es nombrado profesor titular en los "Licei". En 1937 consigue la habilitación a la "libera docenza" (facultad de enseñar en un Instituto Superior) en Historia de la Filosofía y en el mismo año es trasladado al "Liceo" clásico "Dante Alighieri" de Roma. En 1940 es trasladado a la "Scuola Militare" de Roma. A partir de 1941 es sustituto de la cátedra de Historia de la Filosofía en el "Istituto Universitario Pareggiato di Magistero Maria SS. Assunta" de Roma. En

1945 es sustituto de la cátedra de Filosofía Teorética en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bari. En el año escolar 1949-50 es Director del "Liceo" clásico "Giulio Cesare" de Rimini.

En 1951, habiendo ganado un concurso, es nombrado profesor extraordinario de Filosofía Teorética en la Universidad de Bari. En 1954 es nombrado profesor titular. En 1959 es llamado a la cátedra de Filosofía Teorética en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Nápoles, donde funda y dirige el Instituto de Filosofía Teorética.

El 16 de marzo de 1967 el jefe del Estado le otorga la condecoración de "Grande Ufficiale dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana". En los años 1971 y 1973 es jefe de la delegación italiana en la Conferencia Internacional de la Educación, organizada por el B.I.E. de la UNESCO en Ginebra. En 1973 le es otorgada la medalla de oro de los beneméritos de la Escuela, de la Cultura y del Arte.

Petruzzellis fundó y dirigió las revistas *Noesis* y *Rassegna di Scienze Filosofiche*.

Es socio de numerosas Academias, entre ellas recordamos la "Accademia Pontaniana", la "Società Nazionale delle Scienze, Lettere e Arti di Napoli", la "Pontificia Accademia Romana di San Tommaso" y la "Societas Internationalis Sootistica".

Falleció en Roma, *cum pietate* ejemplar en el día de la fiesta de Todos los Santos de 1988.

2) **PRESUPPOSTI E VIE DI SVILUPPO D'UN'ESTETICA CRISTIANA***

Volontà di vivere è ricerca di perfezione di essere, gioia di vivere è godimento di perfezione di essere e godimento di bellezza non è solo godimento di sensi, ma di armonie, di ricchezze di riferimenti e di allusioni che stanno oltre il dato ma connessi con questo: scoperta di ricchezza di essere.

Anche il male (deficienza e privazione di essere) e il brutto (deturpazione di essere) possono rientrare nel godimento della bellezza in quanto rinviano alla verità, bontà e bellezza dell'essere e perciò grande arte può esservi anche nella rappresentazione e descrizione del male e del brutto quando l'artista non perde l'orientamento fondamentale.

Il presupposto fondamentale è che il mondo non sia fatto a caso, che vivere abbia un senso: se tutto è assurdo, se il niente è il vero volto dell'essere...allora non può esserci né volontà di vivere né gioia di vivere. Ma l'umanità fu sempre religiosa e perciò percepì sempre almeno dei frammenti del senso di vivere e della gioia di vivere. Purtroppo, non riuscendo a salvaguardare la trascendenza divina l'uomo errò anche nella valutazione delle armonie dell'essere e restò schiavo di circuiti limitanti. Ma come sono tante le vie della vita così lo sono anche quelle delle arti e perciò vediamo dappertutto, nella storia, qualche eccellenza artistica.

Nel lago tricontinentale del Mediterraneo confluirono varie esperienze umane, anche asiatiche, anche africane, ma notiamo un asse principale di sviluppo valutativo dell'essere e della bellezza.

Il "Dio Altissimo" produce "schiere" ordinate di esseri che fanno un "cosmo" attraente, giustamente ammirato, celebrato e preservato dagli uomini che coltivano il "giardino di Dio": da qui proviene l'estetica del nostro ambiente storico, fino alla concezione dionisiana dell'universo come sacra gerarchia.

Lo studio del cielo e della terra scoprì connessioni matematiche e geometriche che rinviano pur sempre all'Uno, principio e fine di tutto; la contemplazione si esprime in parole possibilmente armoniche o musicabili o in manualità trasformanti la materia ad esprimere alti rapporti ideali.

Famosi sapienti, al seguito di Platone, svalutarono la riproduzione della bellezza, baso gradino dell'ascesa spirituale verso l'Uno, ma pur sempre gradino.

Altri saggi, al seguito di Aristotile, capirono il valore religioso della purificazione ed educazione che l'arte espressiva della bellezza poteva assumere.

Finalmente, in ambiente romano, sintetico crogiuolo, dove l'uomo (con le sue esigenze edonistiche, morali e civiche) è principale "oggetto" da armonizzare, si rende audace l'arte e l'artista che riproduce "creativamente" il polimorfismo umano.

I cristiani utilizzarono subito il patrimonio acquisito non solo nel tessuto quotidiano del vivere sociale ma anche nel loro nuovo culto, celebrante una inaudita imma-

* Articolo scritto per "Scrittori Italiani"

nenza del “Dio Altissimo” e una insperata attrazione di ogni creatura verso di Lui, tutto redimente e glorificante.

Questo durò fino alle soglie dell’età moderna, quando le certezze del millennio precedente si oscurarono, e poi (in ambiente protestante) si ruppe esplicitamente l’imeneo tra fede e arte, restando subordinata l’arte ad ambizioni e interessi assai bassi.

Nel Settecento comparvero teorizzazioni estetiche, piuttosto materialistiche, cui seguirono, nell’Ottocento, quelle piuttosto pseudospiritualistiche (idealistiche), incerte sul posto da attribuire all’arte nella risalita verso l’Uno (questo, però, non aveva più il volto del Logos Incarnato).

L’estetica dei cristiani fu gradualmente estraniata e quasi emarginata dal “gran teatro del mondo” finché storia e cultura, dopo la seconda guerra civile europea, parvero riagganciarsi alle reali esigenze del vivere, ritrovando – così – anche le vie dell’arte cristiana.

Pio XII incoraggiò questa riconciliazione (e così i suoi successori) e teorizzò l’ammissibilità (a certe condizioni) della rappresentazione e della descrizione del brutto, mentre altri maestri ammettevano la ricerca e l’esperienza, senza limitazione alcuna, delle possibili modalità espressive.

Ma resta sottinteso che volontà di vivere e gioia di vivere sono, nel cristiano, anche e soprattutto se artista, giustificate e unificate dall’esperienza sincera dell’Infinito Amante; così come l’agire cristiano è ispirato, diretto e unificato dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo.

La coscienza dell’artista cristiano, fragile ma indomita, trepida dalla vetta sull’abisso sempre avvolta da influssi di grazia: dall’accoglienza di questi influssi dipende la sua arte cristiana e anche il riconoscimento fraterno della sua opera da parte dei cristiani “in agone”.

Anche la coscienza del teologo cristiano s’interroga sulle connessioni tra verità e bellezza, sapendo che lo spirito umano si consegna con entusiasmo alla rivelazione della verità proprio quando essa appare anche alla sensibilità umana nelle vesti della bellezza. Di qui i tentativi di estetica teologica. Io ho criticato a suo tempo processo e risultati dell’estetica teologica di H. v. Balthasar (ora nel mio *Influssi gnostici nella Chiesa d’oggi*, SFA, Roma), ma registro con gaudio l’appassionata insistenza di altri teorizzatori (cfr. A. SEQUERI, *L’estro di Dio. Saggi di estetica*, Milano, Glossa, 2000; N. VALENTINI, *Cristianesimo e bellezza tra Oriente e Occidente*, Milano, Paoline, 2002), nonché convegni di cultori di teologia che si confrontano sulla percorribilità di questo arduo sentiero in mariologia (Cfr. “La Civiltà Cattolica”, 3674, 19/7/03, pp. 138-144).

2

Temi di Teologia

PREMESSA

Don Ennio Innocenti non è solo "catechista nazionale". È stato professore di teologia fondamentale, ecclesiologia ed ecumenismo; è stato segretario della Commissione ecumenica di Roma; ha trattato molti argomenti di spiritualità e anche argomenti di mistica.

Dalla storia della teologia alla dogmatica, dall'esegesi alla liturgia, dall'ecumenismo alla mariologia, senza contare la sua presenza in questioni scottanti del dibattito teologico odierno, come la romanità della Chiesa o la polimorfa spiritualità laicale, Don Innocenti ha spaziato con tale abbondanza d'interventi da rendere la nostra obbligata selezione più arbitraria che le precedenti.

Tuttavia al convegnista vengono offerti vari suoi libri significativi, tra i quali la nuovissima edizione di "Gesù a Roma", che è quasi una sintesi di storia, di esegesi, ecclesiologia, ecumenismo e spiritualità.

(g.v.)

I - L'INTERPRETAZIONE ANTICA DEL SACRO*

L'uomo antico, l'uomo di milioni di anni fa, si accorse presto dell'argenteo olivo; non solo per la sua evidente vetustà e venustà, ma anche per la sua utilità, che i latini compendiarono poi in un serto di verbi che suona magnifico elogio: *nutrit, sanat, lenit, recreat, lucet...* Olio per illuminazione presso gli egiziani antichi, per alimentazione presso i cretesi antichi, per toilette presso gli antichi achei... via via, per molteplici usi pratici e quotidiani, la richiesta dell'olio crebbe fino a persuadere della preziosità della pianta e, quindi, della necessità di proteggerla con rigorosa severità (teste Lisia).

Alle soglie del IV secolo d.C. si contavano a Roma circa 2300 rivendite di olio, ma il fatto non appariva certamente una caratteristica eccezionale. L'olio, si può dire senza esagerazione, apparì utile a tutto e *anche per questo* utile ad esprimere alti significati, anche i più alti, quelli religiosi.

Difatti è dimostrato che l'uomo antico, l'uomo delle caverne, l'uomo di milioni di anni fa era religioso, aveva "religato" se stesso e le creature a Dio, aveva il culto dei morti nella sicurezza della vita immortale, aveva il culto della donna madre che partecipava da Dio la vita, aveva il culto dell'autorità che derivava dal Cielo il comando, vedeva tutta la sua attività in rapporto con la Divinità.

E l'argenteo olivo che, *ab antiquo*, fin dal Pliocene e perfino nel Miocene, splendeva dappertutto, apparve - essendo utile a tutto - come poche altre creature (l'acqua, il fuoco, il sangue, il latte, il pane...) segno della grazia divina e perciò fu usato nel culto dei popoli di *tutti i continenti*.

Certo: l'uso degli oli è assai più diffuso dell'olivo; ma è altamente probabile che proprio i significati connessi con l'olivo abbiano presieduto alla diffusione degli usi degli oli.

L'olio fu usato per ungere significativamente il bambino neonato e il pubere che maturava la potenza di generare, gli sposi e i sacerdoti trasmettitori di vita, gli oggetti sacri, soprattutto (le vittime, le immagini, le statue degli Dei), i re (semiti, camiti, atzechi, indù) e i morti (in Africa, in America, in Oceania, in Australia; e, anzi, da questi i vivi riattentendevano in benedizione - non raramente - la pia unzione).

L'olivo fu da sempre il sacramento dell'ascesa dell'uomo all'Infinito, alla fonte della luce intramontabile e della vita perenne. E tale è rimasto fino ad oggi.

Basta consultare i grandi dizionari delle Religioni, i grandi repertori dei Simboli, dei Miti e dei Riti per rendersi conto della costanza e dell'universalità dell'uso religioso dell'olio e, spesso, dell'equivalenza sostanziale dei significati connessi con tale uso.

Tra i popoli sudanesi di lingua mande si usava immergere nell'acqua i neonati per tre volte ungendoli, subito dopo, di olio. Ma forse ha preso origine dal simbolismo sacro l'unzione dopo il bagno che notiamo comune a quasi tutti i popoli antichi.

* Da *Seminari e Teologia*, anno VI, n. 24 maggio giugno 1982, pp. 13-19.

I sacerdoti egiziani si aspergevano la testa con olio, gli sciamani di derivazione tibetana si aspergevano la faccia con olio bollente, in Grecia si ungevano integralmente i conduttori dei tori per le feste dionisiache e in Roma i protagonisti dei lupercali. Ma probabilmente chiunque si accostava alla divinità per esserne illuminato era unto. Forse è esemplare il rituale che vigeva in Beozia per consultare l'oracolo dell'eroe Trofonio: bevuta l'acqua del Lete (per cancellare ogni pensiero estraneo), i consultanti dovevano, dopo il bagno purificatore, ungersi e vestirsi di lino bianco. Quanto alla bella gioventù, dice Ovidio, "nudatos humeros oleo perfusa nitescit", ma forse l'apprezzata usanza non è senza relazione col fatto che il culto dell'olivo, sacro alla vergine Minerva, ha in Roma connessione con i vergini, come c'informa Plinio. Anche i giovani sposi, peraltro, vanno al rito nuziale inghirlandati d'olivo.

Il ramo d'olivo in mano a re e ambasciatori parla di pace, ma se il fulmine colpisce l'olivo tutti diagnosticano l'imminenza della guerra. La Sibilla profetizza ad Enea il destino di cogliere un'aurea fronda di olivo "si te fata vocant, alias non viribus ullis, nec etiam duro poteris convellere ferro": pace politica e gloria immortale, infatti, sono dono divino.

Ovidio racconta che Enea, prima di morire, fu lavato ed unto con olio profumato preludente alla sua divinizzazione, ma già nell'Iliade il cadavere di Patroclo è unto con olio, dopo essere stato lavato (poi coperto con un panno di lino e bruciato). È lo schema del rituale funerario in epoca classica anche per l'inumazione (in questo caso si aggiunge alla salma anche un vaso di olio).

Ogni anno a Platea si faceva un sacrificio commemorativo della vittoria eroica sulle forze sovversive: si offriva un toro nero e, insieme a vino e latte, olio.

Del resto, quando si celebravano gare sportive in coincidenza con funerali che terminavano col rogo del morto, si offriva sempre olio e il rito restò nell'usanza diffusa di offrire anche olio (nutrimento e sacrificio) sulla tomba dei morti.

Ma più che seguir le tracce di questi polimorfici riti giova considerare il significato di alcuni caratteristici miti.

1. Il mito del diluvio

Il mito del diluvio è presente nella tradizione di molti popoli: dagli Irani ai Messicani, dai Caldei e dai Greci agli Indù e alle genti del litorale atlantico-africano, ai Celti agli Scandinavi.

Vari sono i motivi di fondo del racconto. Prima di tutto notiamo il simbolismo minaccioso dell'acqua (elemento caotico ed infero) sommergente quasi tutta l'umanità la quale ne emerge quasi in una rinascita.

Secondariamente il simbolismo della barca sacra della salvezza, che alcuni autori mettono in relazione col sole (raffigurato, però, anche come carro), altri con Iside (da Apuleio detta "Madre di tutte le cose, signora degli elementi, nata all'origine dei secoli") ed altri con Pallade (Sant'Agostino, nel *De Civitate*, riferisce che Pallade Minerva apparve sulle acque al tempo di Ogige, che è appunto - il tempo del diluvio).

In terzo luogo (almeno nell'antico poema Gilgamesh - terzo millennio a.C. - e nei poemi che letterariamente ne dipendono) il simbolismo dell'uccello nero (corvo) e bianco (la colomba, uccello solare, iperboreo, sapienziale).

In quarto luogo (almeno nel racconto biblico; ma il racconto messicano vi corrisponde per l'avvoltoio che non torna e per il colibrì dai vivaci colori che torna portando nel becco un ramo verde) il simbolismo dell'ulivo portato dalla colomba che indica la cessazione della minaccia (ed è da notare che anche in ambiente romano il porgere l'ulivo rimarrà segno di pace, com'è evidente nella Dea della Pace cui fu eretto il massimo tempio urbano).

Non è da escludere che proprio in rapporto al diluvio (acqua) e al frutto solare dell'ulivo (più leggero dell'acqua e quindi non soggetto alla degradazione della mescolanza) sia stato formulato l'antico principio iniziatico "come è sotto così è sopra, come è sopra così è sotto", che esprime insieme l'invarianza della divinità e la corrispondenza analogica tra le creature in Dio, filo d'oro della "religatio" universale, ossia della religione.

2. Il mito di Minerva

L'olivo è sacro al primato dell'Olimpo, Padre degli Dei e degli uomini, Giove, ma anche - e specificamente - ai suoi due figli FeboApollo che brilla nel Sole e PalladeMinerva che impersona la Sapienza Eterna. Sacro alla divina prole, dunque, ma non in modo identico, perché ad Apollo è sacro l'olivo selvatico, lo spontaneo olivastro, mentre a Minerva è sacro l'olivo coltivato con intelligenza.

Apollo è raffigurato, fulgente di giovinezza, con superba capigliatura (ricchezza di forza primigenia) e con l'arpa (ama l'armonia); Minerva, virginea, è raffigurata, per lo più, armata, ma talvolta anche con l'arpa e tal'altra con la lucerna in mano (e del resto davanti a lei ardeva perennemente la lampada sull'acropoli di Atene e in tutti i santuari).

È utile rilevare di Apollo almeno due caratteristiche: anzitutto che egli è la guida delle Muse Celesti (che sono, propriamente, le "barche" salvate dalle acque), istitutore delle Menie della città del Bosforo (che sono, propriamente, le assemblee alla "barca" sacra e non meramente, come si è equivocato, le "moenia" o mura), vincitore del serpente mortifero (e dunque redentore contro la potenza ctonia); inoltre, che Omero lo chiama Delfo, ossia l'unico, mentre Virgilio chiama proprio Apollo il famoso bambino celeste destinato a regnare ("tuus jam regnat Apollo": Aegl. IV, 10). Come si vede il dio dell'oleastro è ben collegato col mito salvifico del diluvio precedentemente evocato.

Anche di Minerva sia lecito precisare due aspetti. Anzitutto il mito con cui la si celebrò nella città cecropica presso Eleusi che da lei prese il nome (egizio) di Atene. Ecoloco. Minerva, il cui epos - come abbiamo già spiegato - è, ab antiquo, connesso con la barca sacra, venne a sfidare la potenza infera sui colli di Eleusi.

Tanto il sotterraneo ed inequivocabile Plutone, quanto il marino Nettuno impugnano chiaramente, nella sinistra, il tridente per significare la ribellione contro la divinità solare (empia, infatti, è la pretesa di unire il trimundio abolendo l'imprescindibile gerarchia: *quis ut Deus?*), ma chi affronta la sfida ad Eleusi è tra i due il più ambiguo, Nettuno, già patrono di prediluviane titaniche imprese.

Chi dei due avesse vinto la sfida sarebbe stato il nume tutelare della città cecropica. Nettuno fece uscire dalla terra un irruente cavallo (simbolo dell'istinto sciolto), mentre Minerva fece germogliare dalla terra il fecondo virgulto dell'olivo ed ebbe vittoria: la città, avrebbe, dunque, prevalso sulla barbarie grazie all'olivo e ai valori che questo significa.

Sia premesso notare che c'è probabilmente un legame tra questa divinità (Minerva) e quella che, nel poema accadico del diluvio, è in rapporto con l'impresa di Gilgamesh. Infatti Gilgamesh, voltosi eroicamente alla conquista dell'albero della vita, lo ottiene per "la Vergine che troneggia sui mari", dea della sapienza e guardiana della vita.

Al secondo posto sia lecito soffermarsi sull'aspetto mitologico con cui Minerva fu celebrata a Roma come terza divinità della Triade Capitolina. Nell'Urbe, infatti, si sottolinea il significato della sua nascita: il Padre Celeste, unto il capo e sostenuto da Venere, la genera direttamente dalla testa, partorendola adulta ed armata di tutto punto (così come perfetta esce la Sapienza dalla bocca dell'Altissimo, secondo la Bibbia), impersonando la Sapienza, la Tecnica e il dominio delle passioni. Maestra di tutti i congegni con cui l'uomo, ungendoli d'olio, domina la terra e il mare, maestra di musica e di medicina, è anche maestra di politica ed altresì di guerra, sia perché la guerra è confronto supremo del livello organizzativo e tecnico dei popoli antagonisti, sia perché la dea minaccia continuamente (ammonendo) quella guerra che si scatena tremenda quando le virtù dell'olio e dell'ulivo (simbolo della pace operosa, a lei sacra) vengono sopraffatte dalle passioni dell'intolleranza sconvolgitrice ed assassina (*bellum da duellum*).

Ci pare altamente significativo che la dea dell'olivo - definita dall'esimio Perali "la forza misurata e bilanciata" - fosse in Roma Patrona di tutte le corporazioni e degli studenti e che a lei fossero eretti templi sui simbolici colli dell'Aventino, del Celio e dell'Esquilino, oltre che a Campo Marzio.

3. Il mito di Ercole

Ercole, le cui origini sembrano connesse con i miti egiziani delle acque, antagonista del serpente infero fin dalla culla, fu protetto da Minerva e chiamato a "seguir virtù e conoscenza" donde le sue celeberrime "12" fatiche.

Nemico giurato degli inferi, amico degli eroi, sempre coraggioso anche fino all'eccesso temerario di misurarsi con gli stessi Dei (ma Giove, Apollo e Minerva gli restano sempre amici!), questo eroe ebbe un culto molto diffuso nell'antichità classica (dalla Spagna all'India, dalla Germania all'Etiopia), un culto certamente solare,

tanto che secondo alcuni -il suo mito non è che l'epopea del sole (sicché le dodici fatiche sarebbero da collegarsi con i dodici segni astrali dello zodiaco).

Ad Ercole era sacro, oltre che l'alloro, l'olivo.

Infatti fu proprio lui a riportare l'aureo olivo dal giardino delle Esperidi per farne corona agli eroi olimpici.

Come abbiamo accennato, anche l'antico Gilgamesh ricerca il fatidico "albero della vita" che, vien detto esplicitamente, "spegne il desiderio inesausto" (ossia colma il bisogno dell'infinito), ma qui va aggiunto che l'eroe accadico non ne può portare il frutto divino agli uomini, in quanto gli viene sottratto da una serpe.

Miglior sorte tocca ad Ercole, anch'egli amico della Vergine che prevale sul mare.

L'albero che produceva i frutti d'oro (e parrebbe lo stesso "albero della vita" ...; l'*albero del mondo*, d'altra parte, indica spesso nei miti la forza primordiale della vita) era piantato nel giardino delle figlie di Atlante (dette Esperidi), custodito da un drago. Atlante, com'è noto, regge sulle proprie spalle il peso del mondo. Ercole accetta di sostituirsi ad Atlante e il dio gli procura i frutti d'oro. L'eroe solare, pertanto, ucciso l'orribile serpente ctonio dalle cento teste, offre la fronda divina a coloro che in Olimpia perpetuano il trionfo della stirpe celeste sulla stirpe titanica.

Il simbolismo del mito è eloquente:

1) Ercole è l'eroe che mai si lascia deviare nella tensione verso il soprannaturale.

2) La favola che lo descrive violatore del giardino delle Esperidi (connessa con quella degli Argonauti e di uguale significato sostanziale con quella del vello d'oro) rappresenta - secondo la mitologia greca - la dodicesima fatica di Ercole, ossia la prova culminante e perfetta, dopo la quale, attraverso il fuoco, l'eroe consegue l'immortalità.

3) Clemente Alessandrino, dottissimo nell'antica mitologia, dice che Atlante è l'impassibilità e l'eternità: Ercole, ne concludiamo, assumendone la funzione, divinizza il proprio essere.

4) La fronda dai frutti d'oro simboleggia la vita divina e cresce nella regione espede dell'occidente dov'è sempre diretta la barca (o carro) del sole.

5) Gli eroi d'Olimpia tendono al perpetuo superamento di sé, come fa il divino sole nella sua impetuosa corsa attraverso le dodici costellazioni dello zodiaco; perciò meritano la fronda dai frutti d'oro, l'olivo.

Si capisce, quindi, che - per analogia - furono poi d'olivo incoronati anche altri coraggiosi che dimostreranno oblio di sé (i guerrieri e gli sposi) e anche i morti avviati al rogo in dimostrazione di fede e mai allentata o deviata tensione nell'immortalità.

Considerazioni conclusive

I significati dei miti fin qui evocati sono molto alti; nessuno, pertanto, si meraviglierà se essi saranno ereditati e assunti nella sintesi religiosa ebreo-cristiana.

Chi rinasce dal caos infero dell'acqua sarà unto splendente nel sole, così come colui che, confermandosi nell'oblio di sé, si dedicherà totalmente a compiti che impli-

cano il rinnegamento e il superamento di sè, fino all'estrema unzione dell'ultima vittoria.

Nell'antico sacramento dell'olio sono così adombrati misteri salvifici inaugurati dal vero "Sole Invitto", il Verbo Incarnato che si chiama antonomasticamente "l'Unto" (Cristo), nuovo Orfeo che riconcilia ed armonizza "ima summis", nuovo Atlante "qui tollit peccatum mundi", nuova ed ultima manifestazione della perfetta sapienza, l'invincibile eroe-guerriero dell'Apocalisse.

Era giusto: i miti dell'olio evocano i miti dell'oro e rinviano a ciò che è incorruttibile, solare, splendente, luminoso, celeste, divino.

L'oro rappresenta il fluido solare immortale (giacché il sole ricrea se stesso donandosi) costituente il corpo (ossia l'essenza) degli Dei.

L'aureo fluido dell'oliva maturata sotto i raggi del sole era atto non solo a rappresentare ma anche a favorire l'immedesimazione nella vita divina. Se era giusto rivestire d'oro il re e il sacerdote, in quanto ipostatizzavano funzioni divine, era altresì giusto ungere d'aureo olio chiunque volesse gettare la fiaccola della sua vita nella infinita perpetua fornace del divino sole.

II - L'ESEGESI DEI SALMI*

Da molti anni don Innocenti tiene gli occhi puntati su don Divo Barsotti, col quale avverte profonde sintonie. Don Barsotti è uno scrittore straordinariamente fecondo: 180 libri, di Diari, di teologia, di spiritualità, di poesie, di esegesi (una quarantina), agiografia ecc...

Il “ministerium” sacerdotale è, prima di tutto, quello della parola? Allora don Barsotti ha buoni meriti in questo servizio, reso sempre con la prevalente preoccupazione del giovamento delle anime e del progresso della vita interiore. Nella sua attività di predicatore, di conferenziere, di direttore spirituale egli prodiga magnifiche doti di sentimento e d'intelletto e questo è già sufficiente a spiegare la favorevole accoglienza che hanno avuto molti suoi libri che prolungano l'eco delle sue eloquenti meditazioni. Dell'ultimo (*Introduzione ai salmi*, pp. 275, lire 2500, uscito quest'anno dalla Queriniana) cordialmente questo giornale anticipò ai propri lettori le prime pagine ed è con uguale spirito che noi oggi, da tempo estimatori del Barsotti, vi aggiungiamo alcune postille di riflessivo commento.

Anche questo libro è frutto della predicazione del Barsotti e si sarebbe tentati di crederlo addirittura una raccolta di meditazioni che conserva ancora la vivacità della pronuncia. È questa evidente origine che scusa non solo le ripetizioni (esse possono apparire prolissità solo a chi non tiene conto dei “giri” tipici dell'oratore), ma anche certe espressioni dure (anche se l'autore le reputa “meno dure di quello che dovrebbe essere”) o ardite, per chi non si sia ancora intonato col fervore di chi parla. Così è appellando al personalissimo stile dell'autore che vanno valutate presentazioni apparentemente d'effetto (come quelle che dicono il libro dei salmi il più difficile, il solo libro di preghiera, il più usato da Cristo) o giudizi di primo acchito troppo perentori (come quelli che dicono il salmo 68 il più grande, il 51 il più celebre e così pure il 110! il 78 il più centrale, l'88 il più sconcolato, il 139 il più profondo).

La collocazione editoriale del libro nella Collana “Bibbia e Liturgia” è pienamente giustificata (indipendentemente dal parere che “la preghiera liturgica abbia nei salmi la sua norma fondamentale”) perché non c'è alcun dubbio sullo spirito “liturgico” con cui Barsotti legge e fa leggere i salmi. Questa *introduzione*, infatti, non va presa come un libro di esegesi, in senso proprio, ma piuttosto come un libro di preghiera e di ammaestramento alla Preghiera (come, del resto, fa subito capire la dedica). Questo non significa, ovviamente, che l'autore ignori l'esegesi (e se le sue preferenze vanno a quella agostiniana, le sue esplicite e implicite reminiscenze patristiche manifestano abbastanza la base su cui poggia) ma solo che egli mira a focalizzare una tale unità dei salmi che è al di là del compito degli esegeti. Perciò egli afferma: “i generi

* Da “*L'Osservatore Romano*”, anno CXII, n. 281, 4-5 dic. 1972, p. 5.

letterari dei salmi non possono essere un criterio alla interpretazione del salterio nella sua unità”.

L'assunto del Barsotti è pertanto lealmente espresso: egli non vuole analizzare i salmi, ma solo indicarne sommariamente il contenuto al fine di individuare la profonda unità che li lega. Tale unità, infatti, secondo il Barsotti, “non deriva dai temi ma dal loro approfondimento” (pag. 180). Le tematiche si intersecano da cima a fondo per tutto il salterio, come il Nostro riconosce. Arduo, pertanto, gli sarebbe fondare tutto il discorso sulla *prevalenza* di alcuni temi. In base a quale criterio, infatti, tale prevalenza verrebbe determinata? quantitativo? Barsotti non si imprigiona in questa trappola. Qualitativo? è un criterio troppo esposto a determinazioni soggettive. Del resto, stabilita un'ipotesi (a proposito di una o d'un'altra prevalenza) al momento della verifica troppe risulterebbero le eccezioni, troppi salmi, come pesci vivi, sfuggirebbero alla presa: quanta luce dove si parla della notte, quanta pace nel dramma (e viceversa). Se il Barsotti si affezionasse eccessivamente alle ipotesi “unitarie” della varia tematica cadrebbe lui stesso sotto la critica ch'egli dirige contro il Ceronetti: “Trovata una via d'interpretazione probabile, ha esagerato facilmente per questa via” (pag. 269). E tuttavia egli fa procedere il suo discorso imperniandolo sul raggruppamento dei salmi in cinque raccolte, seguendo una tradizione ebraica (alla quale peraltro gli ebrei non attribuiscono molta importanza; del resto essi conoscono anche un'altra antichissima divisione in sette gruppi per la recitazione dei salmi nella settimana).

Ma non bisogna lasciarsi ingannare dalle apparenze: don Barsotti riconosce che nessuno di questi gruppi può vantare elementi nuovi o peculiari rispetto agli altri: “non si deve cercare un'assoluta originalità che distingua un libro dall'altro, si deve solo sottolineare l'atmosfera”. (pag. 264).

Ma a che scopo? forse l'atmosfera offrirebbe il filo d'uno sviluppo logico? Niente affatto: “l'unità del salterio non è logica, non descrive un cammino continuo” (pag. 91). Allora, dove va ricercata la desiderata unità del salterio? Don Barsotti ritiene esplicitamente che il segreto sia nell'ordine di successione dei salmi (pag. 101) e afferma che questo ordine *divino* è stato trascurato dagli esegeti e conseguentemente dai teologi (e, potremmo aggiungere, anche dai nuovi liturgisti che hanno lavorato alla riforma del breviario). È una affermazione su cui il lettore non deve sottilizzare: la questione se l'ispirazione arrivi propriamente a disporre la successione dei salmi raccolti non ci pare decisiva nella economia del libro che recensiamo. Il Barsotti è molto stimolato da questa idea a rintracciare il filo conduttore e non può non trovarlo che molto in profondità... dove? nella cristologia del salterio: “la sicurezza dell'evento messianico dà unità all'intero salterio” (pag. 200). Le vie di Dio son molte: don Barsotti è arrivato in porto per la via della successione dei salmi, i riformatori del breviario per altra via... ma l'importante è che tal porto assicuri il riposo dell'anima e questo sperimenta con gratitudine il lettore, il quale, nel lungo tragitto ha goduto anche di felicissimi spunti spirituali tratti dalla vita concreta della bella cultura letteraria, storica, filosofica e teologica dell'autore, e di varie pagine certamente belle (per es. 62, 96,

99, 111, 138, 158, 181, 190, 203). Alla fine del libro il lettore potrà anche non concordare con l'autore su varie opinioni (per es. sulla intraducibilità del linguaggio poetico, sul destino sacro delle lingue, sulla chiave interpretativa del Cantico dei Cantici, sulla guerra come legge dell'umanità decaduta, sull'assurdità della preghiera al di fuori dell'ordine di grazia, sull'ateismo contemporaneo, sulla preghiera quale "agire su Dio", sulla rinunziabilità alla propria salvezza, sulla rivelazione sacra fuori dell'ambito biblico, sull'efficacia della parola liturgica, sul paragone tra l'esperienza mistica e l'esperienza religiosa di Lutero, sul paragone tra il martirio del popolo cristiano e quello del popolo ebraico) ma sarà all'unisono con lui nel pronunciare i salmi "in Cristo Jesu".

III - UN DISCUTIBILE CATECHISMO CEI*

In apertura del Concilio Vaticano II Giovanni XXIII disse che la dottrina cattolica doveva restare assolutamente la stessa ed essere trasmessa nella sua integrità (e fece riferimento esplicito al patrimonio del Tridentino e del Vaticano I).

Durante il Concilio, però, le tendenze centrifughe e antiromane ebbero troppo spazio per le loro manovre, sicché il periodo del postconcilio fu, per esplicita ammissione di Paolo VI, una delusione: subito parve che sul cielo dottrinale della Chiesa si addensasse una tempesta.

Vennero pubblicati catechismi dove la fede cattolica parve offesa. Uno di questi, specialmente, vanto dei teologi di Nimega oggi eufemisticamente sconfessati anche nel Sinodo Episcopale Olandese, subì gravissime censure da parte di Roma, ma l'episcopato olandese, a quel tempo, non si conformò alle richieste del Papa.

Eppure erano in questione verità dogmatiche (gli angeli, il peccato originale, la verginità della Madonna, la redenzione, il sacrificio eucaristico, la transustanziazione...) e importantissime e irrinunciabili tesi del Magistero Morale. Il Papa, costretto a deplorare la disobbedienza dell'episcopato olandese, ribadì la genuina fede cattolica mediante una professione pubblica delle verità da credere, pronunciata con grande solennità al termine dell'Anno della Fede (Paolo VI vi si richiamò poco prima di morire, come alla attestazione sicura della sua rettitudine cattolica: *fidem servavi*).

Purtroppo solamente nel 1971 comparve per lo zelo precipuo di Mons. Palazzini il Direttorio Catechistico che avrebbe dovuto mettere un po' d'ordine nella sconosciuta proliferazione di catechismi (e ora, dopo nove anni, il card. Oddi vorrebbe una nuova disciplina, visti gli scarsi frutti del Direttorio).

Tuttavia nel 1970 l'episcopato italiano si era già messo sulla via di discutibili impostazioni catechetiche. Infatti, per esplicita ammissione del grande fiduciario Mons. Del Monte (cfr. *La Croix*, 30 marzo 1970), era proprio il catechismo olandese il "modello" del nuovo catechismo italiano!

Il catechismo dei fanciulli, oltre a rivelarsi subito privo delle qualità formali e didattiche che davano qualche pregio al catechismo olandese, preoccupò per il riduttivismo e le distorsioni che manifestava.

Tra gli illustri critici di quel catechismo, si segnalò - per la severità e la precisione delle sue osservazioni - Mons. Pier Carlo Landucci, esimio collaboratore della nostra rivista.

Restammo pensosi su questo "esperimento" (che poi è restato "consolidato" senza alcuna correzione) anche perché siamo convinti che senza una buona e appropriata catechesi dei fanciulli il seme della vocazione ecclesiastica non può attecchire nell'età della tenerezza. Del resto i seminari minori sono scesi assai di numero e hanno attenuato di molto la loro specificità formativa in questi anni.

* Da "Seminari e Teologia" Anno V, n. 18 - maggio giugno 1980, pp. 60-66.

Dato il carattere evidentemente interlocutorio del catechismo dei preadolescenti (sul quale, peraltro, sono affiorate serie riserve), abbiamo atteso quasi con trepidazione l'annunciato catechismo dei giovani affidato alle cure di Mons. Del Monte. Intanto un'altra dolorosa sorpresa ci confermava sul prepotere dei consiglieri in queste iniziative catechetiche della CEI: la traduzione interconfessionale del Nuovo Testamento in lingua corrente non solo ha suscitato dissenso ed apprensione fra illustri biblisti, ma decisa insofferenza fra responsabili pastori per certa implicita catechesi ivi contenuta, assolutamente inqualificabile come "cattolica".

Meritoria a questo proposito è stata la pubblica protesta dell'Arcivescovo di Gaeta Mons. Carli, il quale, in "Palestra del Clero" del 15 novembre 1979, pp. 1374-1376, denuncia la mancanza di quelle "note necessarie e veramente sufficienti" che il Concilio esige per le traduzioni "interconfessionali" destinate anche ai cattolici, rileva che, secondo i traduttori, "...Gesù nel N. T. non è *mai*, nemmeno una volta, chiamato Figlio di Dio in senso pieno, il Figlio naturale di Dio. Il che contraddice la dottrina cattolica". Il benemerito Arcivescovo di Gaeta rileva altresì che per i medesimi traduttori "sarebbe assente nel N. T. il senso di Spirito Santo come divina persona distinta da quelle del Padre e del Figlio, il che contrasta col dogma cattolico".

La decisiva e negativa influenza degli "esperti" sulla commissione episcopale competente per la catechesi è purtroppo ben visibile anche nel catechismo dei giovani. Poiché fra l'altro vi si fa palese la carenza d'un'adeguata catechesi sul sacerdozio, presentato addirittura in maniera distorta in più punti, avevamo pensato, in un primo tempo, che la presentazione del libro non rientrasse nei nostri primari obiettivi.

Due ragioni ci hanno indotto ad un "ripensamento": *a)* la considerazione della prevalenza della catechesi nell'attività evangelizzatrice del futuro sacerdote: è utile, dunque, avvertire i seminaristi (e i loro maestri) che il libro offerto a nome della CEI è meritevole d'attenzione molto critica; *b)* l'esaltazione sbandierata da Mons. Del Monte.

Il Vescovo di Novara, infatti, nella Lettera Pastorale per l'Anno Liturgico 1979-1980 ("Con il catechismo dei giovani nel cuore delle nostre comunità"), non solo fa considerazioni stupefacenti sull'atteggiamento coerente di chi ha recepito l'insegnamento di Pio IX (contrapposto da Mons. Del Monte a quello che conseguirebbe dall'insegnamento di Paolo VI); non solo si diffonde in discutibili e contraddittorie sentenze sui "segni dei tempi", non solo indulge a tematiche senz'altro demagogiche, ma esagera troppo nel magnificare l'autorità di questo testo legato al suo nome.

Secondo Mons. Del Monte "Qui sono i vescovi che guidano le loro chiese"; questo libro "indica ufficialmente la linea sulla quale si attesta l'episcopato italiano"; qui è presentata "in modo efficace ed autentico la pienezza del mistero di Cristo"... Mons. Del Monte sembra dire: guai a chi lo tocca!

Noi siamo pieni di comprensione per chi vuol proteggersi dalle critiche, ma non possiamo accettare questo tentativo di coprirsi dietro una finzione, questo incauto mettere le mani avanti per non cadere, questa viziosa "petitio principii" che mira ad impedire la verifica di ciò che si pretende.

Ancor meno possiamo accettare il maldestro tentativo di accreditare questo libro come espressione del Magistero Supremo (“dal Supremo Pastore... viene audacemente aperto un sentiero, di cui è espressione anche il nuovo catechismo dei giovani...”) e la puerile strumentalizzazione di cortesi formule di saluto che Giovanni Paolo II non ha potuto negare all’uscita del libro (in queste occasioni, ben si sa, il calore di certe forme verbali suona come le lodi per il “nobile popolo”... tal dei tali).

Ci teniamo, pertanto, a render noto che, a nostro ragionato giudizio, questo tentativo catechetico è senz’altro molto mal riuscito.

Pubblichiamo, traendola dal magnetofono, la presentazione del libro fatta davanti ad uno scelto pubblico del “Circolo di Ricerca Luigi Calabresi in Roma”.

A) *Riserve di fondo*

[*Omissis*]

...Comunque, per chi non l’avesse ancora visto, il libro eccolo qui... Sì... il titolo è “*Non di solo pane*”... sì... bruttino... come?.. L’architetto dice che l’impostazione grafica del titolo è “allucinante”... Può darsi che l’ufficio grafico della CEI non sia eccellente... sì, architetto: anch’io ho trovato discutibile prendere la casa alveare come emblema della nostra civiltà proprio perché l’architettura moderna non è tutta qui e certo non trasmetterà il suo insegnamento alla storia per questa roba qui.

Le dirò di più: l’acritica assunzione di questo simbolo mi è sembrata la confessione di un cedimento, d’una accettazione passiva, d’un allineamento all’impostazione materialistica... Cosa dice la signora?. Sì, questo strano mezzo cerchio vorrebbe indicare il sole... Come?. *casual?* può darsi... la signorina dice *hippy*... può darsi, può darsi... sì, evidentemente ha il sapore d’un altro cedimento. Per lo meno denuncia la paura dell’Emblema!... Il professore ha ragione... del resto sul realismo socialista egli ha una competenza fuori discussione... Effettivamente la raffigurazione di questo strano gruppo sospeso in aria fa venire in mente i peggiori manifesti dei paesi a regime comunista o anche della Cina di Mao, ma non è il caso di filosofare su questi aspetti che forse sono tutti riconducibili ad un infortunio del curatore grafico del volume.

Veniamo alla sostanza.

L’impressione generale è che i filtri episcopali non abbiano funzionato. Il libro risulta inquinato sia nella redazione, sia *soprattutto* nella impostazione del discorso.

La redazione è viziata da eccessivo intellettualismo, noiosissimo (spesso per finire la pagina occorre uno sforzo). Il fraseggio abbonda di luoghi comuni e indulge talvolta al sinistrese. La terminologia è spesso insoddisfacente e talvolta volutamente reticente. Mi meraviglierei molto se venissi a sapere che ci sono giovani i quali, avuto in mano il volume, arrivino spontaneamente in fondo. Perfino per un insegnante di *liceo* questo libro risulterebbe una palla al piede.

L’inquinamento redazionale emerge talvolta nella scelta o nella omissione dei vocaboli, talvolta nel vezzo masochistico di colpevolizzare i cattolici o la stessa Chiesa

Cattolica, sempre poi nello schierare obiezioni che, non essendo affrontate e sconfitte, risultano micidiali.

Purtroppo, spesso, i redattori danno perfino l'impressione di accreditare l'avversario (perfino Freud risulta accreditato).

Per semplificare il mio compito seguiranno poi gli interventi più analitici del dottor (...) e del professor (...) mi limiterò ad indicare solo i filoni inquinanti.

1) Si sente l'influenza del modello olandese

Le olandesie, possiamo dire, abbondano. Non si parla degli Angeli, né tanto meno dell'inferno eterno. Si tace il dogma capitale che il peccato originale è trasmesso per generazione. Anche sulla verità dogmatica della verginità di Maria ante partum, in partu et post partum si è molto evasivi. Silenzio sulla transustanziazione (e anche il concetto corrispondente non pare salvato). Silenzio sulla struttura gerarchica della Chiesa e sulle esclusive prerogative papali (spiacevole anche la mancata illustrazione della funzione di Roma, in questo catechismo italiano!). La dottrina dogmatica del Vaticano I sulla conoscenza razionale di Dio e sulla libertà della creazione non mi sembra abbia avuto qui una sufficiente rivendicazione (mentre ce n'è un gran bisogno!). Gravissima la carenza di catechesi sulle prerogative dello spirito umano e sull'immortalità dell'anima (anzi, pare di cogliere insinuazioni in contrasto con la dottrina cattolica). Sul mirino si fanno affermazioni che sono in netto contrasto con tutta l'apologetica cattolica.

La prova conclusiva che questo catechismo sia un'olandesia è data dalla maliziosa soppressione del Credo di Paolo VI dal gruppo dei "simboli" di fede pubblicati in fondo al volume. Perché si è soppresso quel simbolo se non per la buona ragione che ivi Paolo VI batteva in breccia le principali reticenze e distorsioni avallate dai vescovi olandesi? Pubblicarlo, evidentemente, sarebbe stato darsi la zappa sui piedi, e così lo si è soppresso!

2) Si sente l'influenza determinante di esegeti che andrebbero disintossicati

È evidente che gli esegeti hanno fatto la parte del leone nell'approntare il materiale di questo libro, ma io non mi sento assolutamente di condividere le loro vedute. Se lo facessi mi sembrerebbe di tradire la fede cattolica.

Fra l'altro essi presentano l'esegesi cattolica in modo inaccettabile e davvero poco onorevole. Voglio dire che se l'esegesi cattolica fosse proprio quella che essi indicano, ci sarebbe da vergognarsi di dipendere da quella esegesi. Ma, per fortuna, basta la lettura dei libri di Spadafora per confutare moltissimi giudizi qui dati per scontati.

In concreto: ci si discosta in modo impressionante dalla vera esegesi cattolica sia nell'interpretazione (d'importanza fondamentale!) dei primi capitoli del Genesi, sia nell'interpretazione (scandalosamente erronea) della resurrezione. Ma anche l'esegesi dell'ultima cena di Nostro Signor Gesù Cristo è inaccettabile. Vi dico: voi sarete negli impicci se i vostri figli leggeranno questo libro.

Vi dò qui solo un esempio di questa esegesi fuorviante (pag. 66: il primo segno di Gesù)... capito? Così si svuota il miracolo che rappresenta un titolo di credito deciso nella fede dei dodici.

In una parola: chi tiene cattedra in questo catechismo non è il Magistero Autentico della Chiesa, bensì la "critica storica", questo idolo che intimidisce gli ignoranti e gli stupidi e sparge il relativismo e il dubbio a piene mani nella sacra pagina.

3) *Si sente l'influsso insidioso della morale nuova*

Non meno che la carenza di veri filosofi e di veri teologi, nonché di veri patologi, si avverte in questo libro la carenza di veri moralisti.

La mancata illustrazione delle alte esigenze della natura umana rende difficile armonizzare l'uomo col soprannaturale ed espone a sdruciolate situazionistiche. Il contenuto intellettuale della fede viene sottaciuto (il dogma viene semplicisticamente e pericolosamente presentato come una formula sempre da rinnovare perché sempre inadeguata), il contenuto della speranza svanisce mentre è l'amore dei fratelli ad essere presentato come teologale (scadimento che apre la strada al secolarismo).

L'accesso dei bambini alla cresima e alla eucaristia viene qualificato scelta che non è umanamente responsabile. L'insegnamento morale *del passato* (!) sulla sessualità viene apertamente screditato. Sull'argomento sessuale questo catechismo data la fascia d'età dei catechizzandi presi di mira è propriamente scandaloso: scandaloso da un punto di vista ecumenico quando parla delle origini del puritanesimo (ma il discorso è anche rivolto contro la tradizione tomista!); scandaloso da un punto di vista antropologico nello screditare la necessaria armonia fra le facoltà dell'uomo; scandaloso nell'omettere le chiare direttive ribadite nella Dichiarazione Persona Humana (sicché qualcuno può sentirsi autorizzato a trarre, dal testo della CEI, conclusioni che probabilmente non sono nelle intenzioni dei compilatori). Anche sul matrimonio, per tacere di gravi omissioni, vengono qui sostenute idee errate e già ripudiate dal Magistero (*per es.* che l'atto sessuale nel matrimonio sia veicolo di grazia, quasi fosse esso il sacramento; ne seguirebbe, fra l'altro, che la castità matrimoniale blocca la grazia!).

L'analisi sociopolitica in cui indugia esageratamente questo catechismo è chiaramente sotto l'influsso marxista (preponderanza del criterio economico). Il libro, inoltre, insinua un sospetto di fondo verso l'istituzione politica e questo sospetto è alieno dal Magistero Cattolico e rende inintelligibile il doveroso compito della fermentazione evangelica in tutte le strutture sociali, come anche la loro sana autonomia.

Il libro pretenderebbe offrire anche la sintesi della Dottrina Sociale della Chiesa (ma dice, pudicamente, *dell'insegnamento sociale* della Chiesa, perché le teste d'uovo dicono che la Chiesa non ha una dottrina sociale!); quel che afferma, però, cito solo alcuni esempi, sulla rivoluzione francese, sulla democrazia, sulla lotta sociopolitica e la scelta di parte (e la parte è trasparente!), sulla stessa idea fondamentale del marxismo è sufficiente a disilluderci irrimediabilmente.

Mi pare che per il mio compito quel che ho detto possa bastare. Al termine del libro si afferma che dopo il Concilio Vaticano II la dottrina della Chiesa è cambiata e si precisa: “*Le differenze che si possono rilevare tra i catechismi prodotti negli ultimi dieci o vent’anni tra questo stesso catechismo e quelli caratteristici dell’epoca precedente, fatti di brevi formule da imparare a memoria, sono tanto grandi da rendere a prima vista difficile riconoscere la sostanziale identità di messaggio*” (sottolineature nostre).

Sì, è davvero molto difficile ammettere che la dottrina di questo catechismo sia identica a quella dei catechismi anteriori al Concilio e la riflessione rende sempre più difficile questo riconoscimento: tale fatto impone la revisione di questo tentativo e sconsiglia, nel frattempo, la sua diffusione indiscriminata.

[Omissis].

IV - GHERARDINI E INNOCENTI

SULLA DISCUTIBILE TEOLOGIA MILANESE*

D. Monsignore, dopo le aberrazioni celebrate in occasione del Congresso Eucaristico di Lourdes, providenzialmente riparate dall'intervento personale del Pontefice, l'occasione del Congresso Eucaristico Nazionale del 1983, a Milano, ci pare dover esser l'occasione, per i teologi italiani, di un approfondimento degno della pietà e della intelligenza cattolica. Le consta che l'evento abbia corrisposto alla aspettativa che ho espresso?

R. Non sono a conoscenza di contributi teologici particolarmente importanti editi per l'occasione. Capisco la sua delusione, ma queste cose sono frutto di un'azione propulsiva e coordinatrice. Forse è mancata. Ad ogni modo l'onere gravava anzitutto sulla diocesi di Milano che, come ha dimostrato con il Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani del 1974 ed altre iniziative, quale è la collana di "Studia Patristica Mediolanensia", ha tutto il prestigio intellettuale adeguato all'attesa.

D. Eh no, caro Monsignore! La mia delusione viene principalmente dal vuoto milanese.

Il Direttore milanese del 20° Congresso Eucaristico Nazionale non ha saputo far altro che adottare un "contributo" teologico vecchissimo già pubblicato nel n. 35-1977 (!) dalla rivista "Communio" (verso la quale noi di "Seminari e Teologia" manteniamo doverose riserve, anche a causa dell'influsso che vi esercita H. U. von Balthasar).

R. Sì, ricordo che voi avete avanzato critiche piuttosto pesanti contro il famoso teologo svizzero (e forse in questo siete una voce piuttosto isolata). Comunque il contributo cui lei si riferisce (lo conosco bene) non sarà "autorevole" - come qualcuno ha scritto - ma è pur sempre opera di un illustre teologo milanese, il quale lo ha riproposto in un quaderno di preparazione al Congresso, unitamente ad un documento teologico ch'egli ha redatto con la collaborazione d'un suo collega di Milano.

D. Non siamo così isolati come lei dice! Anche altri hanno assunto recentemente un atteggiamento critico nei confronti di H. U. von Balthasar. E quanto ai teologi milanesi, proprio a uno di loro viene attribuita la principale responsabilità del famigerato "Catechismo dei giovani", un testo che è apparso a vari qualificati teologi ripieno di errori.

* Da *Seminari e Teologia*, anno VI, n. 24, maggio-giugno 1982, pp. 55-59. L'intervista è preceduta dalla seguente Introduzione redazionale: "Ringraziamo l'eminente teologo romano Brunero Gherardini per aver accettato di rispondere, durante la Settimana Santa, al nostro intervistatore Ennio Innocenti. L'intervista - che pubblichiamo in assoluta integrità - acquista ora un significato di gravità eccezionale. A meno che non si rimedi, gli italiani devono sapere che a Milano si lavora per rinnegare la presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento dell'Altare."

R. Giuseppe Colombo è il vicepresidente della Facoltà Teologica del Seminario Milanese. Del resto nel contributo che lei ha in mano ci sono molti aspetti pregevoli.

D. E come no! Fin dalla prima pagina. Guardi qua: “l’Eucaristia è il segno efficace del sacrificio della Croce”; “Gesù ha istituito il suo corpo e il suo sangue” ...se avessi uno studente che parlasse agli esami in questo modo io lo boccerei.

R. Non esageri. Si tratta solo di imperfezione di linguaggio. È chiaro che l’Autore vuol far capire che l’Eucaristia “ripropone sacramentalmente il sacrificio della croce” e che Gesù “ha istituito il sacramento del suo corpo”. Certo S. Tommaso non parla come i milanesi.

D. Ma guardi che queste imperfezioni di linguaggio, come lei le chiama, abbondano assai qua dentro. Avrà notato l’uso acritico e sconsiderato che si fa del termine “memorizzazione”, l’equivoco uso del termine “memoria” e “memoriale”...

R. Ecco, qui, effettivamente, il discorso è più serio. Fermo restando il valore sacramentale, nell’uso tecnico della parola, di “memoriale”, non altrettanto può dirsi di “memoria” per la sua genericità, non riducibile all’uso tecnico. Inoltre l’adozione della terminologia dell’informatica in teologia suscita giustificate apprensioni, specialmente quando il discorso (come qui) è tutto condito di una polemica certamente in giusta contro il linguaggio classico. Ci sono, del resto, altri termini poco accreditabili, come “recupero”. Si vuol far credere di salvare ciò che era perduto! Ma tali operazioni di “salvataggio” sono soltanto autogratificanti. Come l’esaltazione delle nuove “dimensioni”, dei nuovi “orientamenti”.

Per esempio: l’orientamento antropologico correggerebbe quello cristologico della passata generazione e grazie all’orientamento antropologico l’Eucaristia non sarebbe tanto la rivelazione di Cristo quanto la rivelazione dell’uomo.

D. Oh! Ci siamo.

Mi pare che nel documento vantato come autorevole dal Centro Direttivo Milanese del 20° CEN vi siano cedimenti molto pericolosi. Per esempio: si passa dalla polemica contro la teologia scolastica (accusata di *cosificare* l’eucaristia) alla giustificazione del rifiuto luterano della Messa Cattolica.

R. Non mi meraviglia che abbiate avuto questa impressione. Il passo dei milanesi a cui lei fa riferimento è certamente infelice; al di là, me lo auguro, delle loro intenzioni.

D. E non c’è forse un cedimento verso le aberranti teorie di Schillebeeckx e di Karl Rahner?

R. Su questo punto il documento del 20° C.E.N. lascia purtroppo insoddisfatti. Da una parte, infatti, si riconosce l’influsso fuorviante dei teologi citati, dall’altra li si considera immuni da addebiti e responsabilità personali. È una posizione ambigua.

D. Monsignore, lei si è occupato a fondo della sacramentalità, dei sacramenti e in particolare dell’eucaristia.

Vorremmo da lei un giudizio chiaro su un punto chiave di questo “autorevole” scritto teologico fatto proprio e avallato da chi dirige la diocesi di Milano. Secondo noi, con la scusa di polemizzare con la “cosificazione” dell’eucaristia, i teologi mila

nesi vogliono colpire proprio la dottrina cattolica della transustanziazione. In altre parole, essi sono contro il Tridentino e la *Mysterium Fidei*.

R. È innegabile che il documento in esame voglia emancipare l'eucaristia dalla dottrina della transustanziazione, accusata di indurre alla tanto deprecata cosificazione.

Gli esponenti della teologia milanese hanno il terrore della metafisica, come - del resto - i loro colleghi della teologia della secolarizzazione. Del "Totalmente Altro" non si può parlare. Quando "Seminari e Teologia" insiste sull'importanza della retta comprensione del *Corpus Dyonisianum* fa un discorso molto utile. La paura di "cosificare" ciò che è di Dio proviene da una sbagliata base metafisica ed epistemologica. Così vediamo i milanesi sicuri che l'interpretazione dell'eucaristia nei termini metafisici di sostanza e accidenti, materia e forma "comporta fatalmente" (così scrivono) "la tendenziale riduzione della eucaristia in cosa". Paventano la metafisica come un riduzionismo materialistico. Alla base c'è l'incomprensione della metafisica, della diade potenza/atto e del conseguente rapporto atto-segno.

D. Diciamola intera, monsignore! Il ripudio della metafisica è correlativo al cedimento verso la filosofia che dipende dal trascendentalismo moderno. I teologi milanesi sono prigionieri di presupposti filosofici inconciliabili con i principi adottati dalla autentica dottrina cattolica.

R. Se voi giudicate così, immagino che sarete in grado di dimostrarlo. Quanto a me, non posso negare che buona parte del discorso "eucaristico" di Giuseppe Colombo dipende da Schillebeeckx e da Karl Rahner.

D. Monsignore, scusi la brutalità: secondo noi la Chiesa Milanese avallando il discorso "eucaristico" di Pino Colombo si è assunta una enorme responsabilità davanti a tutti i cattolici italiani. Secondo noi la Chiesa Milanese non esprime più la fede cattolica nell'eucaristia perché non ha più il coraggio di affermare che le parole della consacrazione transustanziano il pane e il vino nell'intera realtà di Nostro Signore Gesù Cristo Risorto da Morte. Ci dica se sbagliamo noi.

R. Forse voi coinvolgete responsabilità troppo grandi; limitiamoci al documento milanese e al suo tentativo di svalutare la formula consacratrice. Vorrei sbagliarmi, ma la mia impressione è che certe affermazioni di Pino Colombo non suonino in sintonia con la fede cattolica.

D. Noi diremo chiaro e tondo che a Milano si è negata la fede cattolica sulla realtà dell'eucaristia.

R. Beh, questo non potete dirlo perché Pino Colombo concede, se non mi sbaglio, che "il pane e il vino dell'eucaristia non sono più il pane e il vino, ma il corpo e il sangue di Gesù Cristo".

D. Ma rifiuta la transustanziazione! Pino Colombo nega apertamente la presenza reale del Cristo Risorto sulla terra.

Mi piacerebbe sapere che cosa intende fare, Pino Colombo, quando consacra il pane e il vino. Avrà l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa Cattolica o di tradurre l'insignimento degli "architetti" trascendentalisti?

R. Pino Colombo, il suo scritto lo dice, intende rendere presente il corpo e il sangue del Signore, ma senza transustanziare nulla. Lei sospetta che basti la transignificazione a Pino Colombo. Effettivamente per Rahner la natura delle cose è tutta nel simbolo. Il simbolo basta perché si presuppone l'identificazione dell'ordine logico con l'ordine ontologico. Se l'ordine ontologico non fa valere i suoi diritti, allora la transustanziazione è superflua e la presenza eucaristica del Cristo non è più reale, ma puramente fideistica e simbolica. Per evitare questo pericolo la *Mysterium Fidei* conferma la fede tridentina e la dottrina tomista (che il documento milanese accusa tanto pesantemente e ingiustamente).

D. Adesso è più chiaro anche lo slittamento milanese della teologia eucaristica verso la sociologia. È per riempire un simbolo vuoto della *presenza reale* di Cristo che si giustifica "lo spostamento dell'interesse" (nella prassi eucaristica del post-concilio) "dalla comunione col Cristo alla comunione coi fratelli".

R. Attenzione a non esagerare nella vostra critica.

D. Non dice questo Colombo ?

R. Sì, lo dice, ma non bisogna fargli dire più di quanto egli voglia dire!

D. Non ce n'è bisogno. Dice abbastanza da solo. Il nuovo dottore della eucaristia insegna che la vita cristiana è solo quella di coloro che danno il *proprio* corpo e il *proprio* sangue per gli altri. Il prete che ad Assisi canonizzava i brigatisti che si espongono a versare il loro sangue per gli altri diceva le stesse cose. Che cosa manca per offrire l'eucaristia-simbolo ai brigatisti?

R. Qui non vi seguo più.

V - INNOCENTI E MAZZA SULL'AUTOREVOLEZZA DI KÜNG*

D. - Ha letto la requisitoria di Küng contro il pontificato attuale? Cosa pensa della critica di questo teologo al tanto pubblicizzato "Rapporto sulla fede" del Card. Ratzinger?

R. - "A Küng è stata tolta la missione d'insegnare teologia cattolica perché le sue idee non sono cattoliche. È dal 1965 che io denuncio l'eresia di Küng. Dal '75 ormai è chiaro a tutti. Il suo punto di vista, cioè, è esterno. Può interessare, ma come quello d'un protestante o d'un agnostico. L'intervista di Ratzinger, naturalmente, può esser criticata. Anch'io ho criticato il testo dell'intervista pubblicato da "Jesus", ma devo ammettere che l'edizione riveduta, quella - per così dire - ufficiale, ha corretto uno dei punti principali che avevano sollevato le mie riserve".

D. - C'è qualcosa in comune fra la critica mossa da Küng e quella avanzata da lei?

R. - "Sì, anche a me dà fastidio che Ratzinger parli con Messori come dottore privato dando, però, ad intendere d'essere qualcosa di più. Siamo chiari: Messori s'è di nuovo arricchito solo perché ha riferito i giudizi del Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, non già perché la gente fosse interessata alle opinioni del prof. Ratzinger!".

D. - Küng lamenta che il Papa proponga il Concilio Vaticano II in continuità col passato. È un lamento giustificato?

R. - "Solo un non cattolico può parlare come Küng. Se il Vaticano II fosse davvero una "rottura" con la tradizione cattolica, esso sarebbe semplicemente da buttare. Purtroppo anche Ratzinger, quando faceva il progressista, ha accreditato questa idea sballata. Non è questo l'unico errore del teologo Ratzinger, ma alcuni di tali errori Ratzinger ha avuto tempestivamente il coraggio di ripudiarli. Di questo, invece, non osa ancora fare un'autocritica decisa. Per questo, Küng gli ronza attorno...".

D. - In sostanza Küng centra tutta la sua critica sul fatto che la promessa apertura al mondo moderno il cattolicesimo non l'ha compiuta e che - anzi - l'Autorità Ecclesiastica Romana ostacola l'adattamento della teologia al moderno.

R. - "Nel rilevare il fatto Küng non ha torto, ma la sua critica parte da un equivoco. La promessa apertura era - esplicitamente - la disponibilità del medico a curare le ferite del mondo moderno, non era affatto la disponibilità a farsi contagiare dalle sue malattie mortali. Verso il mondo moderno, diceva Paolo VI al Concilio, bisogna fare

* Da "Contenuti" n. 1-3, 1986. Introduzione redazionale: "Don Ennio Innocenti, risponde qui ad alcune domande d'attualità - poste da Mauro Mazza - sul pontificato di Giovanni Paolo II. Don Innocenti è autore, tra l'altro, di vari studi sul Concilio Vaticano II, tra cui "La politica del Vaticano II" e "La Santa Sede nella Ecclesiologia del Vaticano II". Ha insegnato storia, filosofia, teologia. Insegna ora Dottrina Sociale della Chiesa".

come il buon samaritano. Finché un certo mondo moderno vuole identificarsi con il cancro che lo divora, resta valida la sentenza 80 del Sillabo: non c'è possibilità di conciliazione con la Chiesa".

D. - E quale sarebbe questo cancro?

R. - "L'ateismo, il materialismo, l'immanentismo, il laicismo. Il Concilio Vaticano II ha dichiarato "empio" il proposito di certi moderni di ritenersi autonomi e indipendenti da Dio: Pio IX avrebbe detto uguale. Küng e compagnia bella non l'hanno capito. Si sturino gli orecchi, imparino a leggere. In realtà non c'è peggior sordo di chi non vuol sentire".

R. - Ma anche in tema di ecumenismo Küng dice che l'Autorità Romana ha tradito il Concilio e che non tiene conto della gerarchia delle verità da credere.

R. - "Küng finge di non aver letto il decreto sull'ecumenismo: vi si dice chiaramente: l'unica Chiesa che ha la pienezza della verità cristiana è la chiesa Cattolica. Dunque sia logico. La questione della gerarchia delle verità è equivoca: "tutte" le verità rivelate da Dio sono da credere totalmente perché il motivo per cui le si crede è unico per tutte. È assurdo, per un cattolico, pensare a degli "sconti" sulle verità da credere. Finché i cristiani non professeranno un'unica fede resteranno separati, la loro comunione sarà solo parziale e questo avrà dolorose conseguenze pratiche. La gradualità del dialogo non è da confondere coi pateracchi parlamentaristici".

D. - Küng si aspettava che il nuovo Codice di Diritto Canonico ponesse qualche limite al potere papale...

R. - "Su cosa basasse tale aspettativa potrebbe divertire! Forse sull'abolizione del dogma definito dal Vaticano I? Lo vede che non è cattolico?".

D. - Ma forse lui ce l'ha con il prepotere della Curia che "strafà" - egli afferma anche in assenza del Papa.

R. - "Criticare la Curia va benissimo, ma le vere critiche pertinenti Küng non sa fargliele. Tutti gli atti appena un po' importanti della Curia sono approvati dal Papa e di quasi tutti si può discutere".

D. - Lei non condivide neppure le critiche di Küng alla procedura inquisitoria del Dicastero di Ratzinger?

R. - "È desiderabile che si migliori ancora quella procedura, certo!, ma Küng semplifica troppo e inesattamente. Quel tipo di processo resta specialissimo e solo analogabile con quelli profani. Inoltre Küng si diffonde sull'attuale "politica" di quel Dicastero e io sono su posizioni critiche del tutto opposte: per me quella politica è deliberatamente dilatoria, pregiudizievole al dovere che incombe su quel Dicastero e anche all'onore di Ratzinger stesso, che s'è preso pesci in faccia come se fossero complimenti".

R. - Küng solleva la questione delicata del celibato dei preti (70.000 sono ormai sposati) e dell'ordinazione sacerdotale delle donne: si tratta di due questioni importanti, non è vero?

R. - "Abbiamo duemila anni. Sono questioni vecchie. Abbiamo già sperimentato il fenomeno massiccio del concubinato dei preti e abbiamo preferito il rischio del celi -

bato. I preti rimasti nei ranghi sono circa quattrocentomila. Io mi sono preoccupato più del vassallaggio che del concubinato. Comunque: quei 70.000 avevano giurato liberamente, poi si sono tirati indietro. Adesso che vogliono? Solennemente hanno dato la loro parola e poi l'hanno ufficialmente ritirata. Non sono più nella condizione del peccatore che si pente di una sdruciolata e per il quale è sempre pronta la misericordia. Vogliono illudersi? *Aetatem habent!* Quanto all'ordinazione sacerdotale delle donne è da irresponsabili fomentare ancora illusioni. Anche qui Küng parla da "esterno", senza i criteri della teologia sacramentaria cattolica".

D. - *Küng afferma che i viaggi papali non producono nulla di decisivo e che anche in Polonia hanno ottenuto un fiasco.*

R. - "Producono adesione massiccia a una bandiera inequivocabile, producono paura nell'avversario, com'è stato evidente in Polonia e in Olanda e come traspare anche altrove. Non è poco. Küng s'illudeva d'aver seppellito il Papato, invece contro questa "Pietra" si son rotte le corna tutti quanti...".

D. - *Che dice della critica relativa alla confezione di architetture ecclesiastiche costosissime in zone missionarie miserabili?*

R. - "Queste, sì, sono cose discutibili, ma Roma non è responsabile delle scelte indicate da Küng. È alla città di Roma che Küng dovrebbe guardare se volesse davvero discutere di architetture che competono al giudizio del Papa. Anche qui si decidono costruzioni di chiese da sei miliardi per zone poverissime. Cose discutibili, anzi già discusse. Anch'io sono convinto che la finanza della Chiesa è male gestita. Vizio antico. Ma queste sono sciocchezze, in confronto alle eresie".

D. - *È vero che il Papa indulge ad una certa "polonizzazione" nelle cariche ecclesiastiche?*

R. - "Sì, pare innegabile. A Roma l'attività di certi polacchi che appaiono "coperti", desta anche preoccupazioni d'altro genere. Ma non c'è da paventare una "slavizzazione" di Roma. I papi durano - al più - appena qualche decennio".

D. - *Küng afferma la necessità d'un terzo Concilio Vaticano. Come si può commentare questa idea?*

R. - "L'attuazione delle direttive del Vaticano II è appena iniziata e, purtroppo, non benissimo. Ci vorranno almeno cinquant'anni per avere risultati complessivi. Dal punto di vista dottrinale, la teologia non ha fatto progressi tali da maturare realmente questioni disputate da chiudere. In questo senso resta vero quel che diceva Giovanni XXIII alla vigilia del Concilio: non c'è da varare nuove definizioni. Equivoci, sorti anche dai documenti del Vaticano II, ce ne sono, ma per dissiparli bastano interpretazioni autoritative, fino ad oggi dilazionate per ottenere una naturale decantazione: Karl Rahner è già morto, Küng e Metz sono già fuori giuoco, per Schillebeeckx s'approssima la resa dei conti, Chenu e Congar tirano i remi in barca, le "nuove scuole" si rivelano effimere. Ormai sta per scoccare l'ora delle interpretazioni autoritative. I Sinodi Episcopali, per i quali è desiderabile un riaggiustamento regolativo, bastano ad assicurare, per ora, l'esercizio vivo della collegialità e della collaborazione in gerarchia".

D. - *A proposito del prossimo Sinodo, Küng spera che ci sia un nuovo Lienart che rovesci la piattaforma preparata da Roma.*

R. - “Lienart, al Concilio, il primo giorno dei lavori, strappò, letteralmente, di mano al Presidente Tisserant il microfono per fare una proposta illegale che dette il via agli applausi assemblari, alle ripetute violazioni del regolamento, al formarsi dei partiti, alle furbie parlamentaristiche... è questo che Küng e compagni chiamano “comunione” ed esaltano come “libertà di coscienza”. È la libertà di coscienza del liberalismo. Il loro sogno è di trasformare la Chiesa Cattolica in Chiesa Liberale. Un vecchio sogno massonico”.

D. - *Ritiene lei che questo “sogno liberale” abbia corrispondenze politiche, almeno da noi in Italia?*

R. - “Certamente. Il sogno politico liberal-cattolico è quello democristiano. Cossiga si è definito cattolico-liberale. È il sogno guidato da chi ha teorizzato il distacco dalla dottrina sociale cattolica (De Mita). È il sogno di annientare ogni gerarchia nel voto democratico-liberale (padrone anche del diritto naturale), di far cadere le invalidi differenze (caduta della pregiudiziale ideologica), di aprire la porta all’avversario rivestito di panni liberali (l’alternanza). Naturalmente è un sogno del tutto estraneo alla dottrina sociale della Chiesa, ribadita più volte dal Concilio Vaticano II”.

VI - NUOVE VIE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE

Quand'era professore di Teologia fondamentale, Don Innocenti coinvolse i suoi studenti in un'ampia ricerca, pubblicata poi da "Tabor", che attraversava tutte le arti contemporanee sulla traccia dell'angoscia cui il maestro attribuiva un significato teologico. Ecco l'argomento finale di don Innocenti.

CONCLUSIONI SULL'ARGOMENTO*

Ciò che manifesta un riferimento essenziale (sia esso diretto o indiretto) al trascendente (e specialmente al Verbo Incarnato) ha un significato teologico. Tale è l'arte contemporanea. Infatti l'angoscia che essa esprime:

- sarebbe inspiegabile senza il ricorso ad un tal riferimento.
- riceve da tale riferimento una spiegazione ragionevole.
- tale riferimento promette addirittura la soluzione al problema, radicale ed esistenziale, che l'angoscia pone.

ILLUSTRAZIONE DELL'ARGOMENTO

Esso tende a stabilire un accordo tra il problema contemporaneo della crisi estetico-artistica, considerato filosoficamente, e la soluzione offerta dalla trascendenza di una presentata dal cristianesimo.

Lontano dal pretendere di dedurre il cristianesimo proprio da dove ne è gridata l'assenza, il nostro argomento fa leva sull'enigma che l'esperienza artistica contemporanea costituisce per ogni persona di cultura, mostrandone la valenza a saldarsi col nucleo essenziale del Cristianesimo, che è la "pace che supera ogni sentimento".

Sebbene l'argomento appaia nuovo, esso, in realtà, ha dei precedenti e potrebbe trovar posto nel quadro più ampio della nuova "Teologia Estetica" proposta da von Balthasar. In ogni modo corrisponde alle indicazioni del Magistero e alle esigenze della Pastorale.

A) Caratterizzazione del fenomeno

L'angoscia investe tutte le forme dell'arte contemporanea, presentandosi come una costante prevalente, legata alla stessa ricerca della forma assoluta e scaturente originariamente dal bisogno d'una bellezza assoluta.

Essa appare accentuata dall'exasperato isolamento delle forme espressive tendente ad una materializzazione che smentisce ogni attesa; da negativi condizionamenti psicofisici e morali di moltissimi artisti che fanno sorgere il fondato dubbio sulla "vi-

* Da *Tabor* anno XXV, n. 5-6, maggio-giugno 1971, pp. 130-174.

vibilità” della loro esperienza e quindi sulle concrete possibilità di ulteriore evoluzione del fenomeno; da un aggravamento dei condizionamenti alienanti derivanti dalla cultura e dalla società. Questa accentuazione rivela che la crisi progredisce verso un’alternativa definitiva: o disperazione o soluzione (e quindi: o annientamento dell’arte o rinascita artistica). È importante rilevare che il fenomeno è esploso in tutta la sua crudezza in coincidenza con l’ateismo contemporaneo, ma, in realtà, esso è “strutturale”, immanente alla ricerca artistica che è di per sé assetata di assoluto concreto e totalitario.

L’artista è di per sé un sofferente, sempre inquieto e mai soddisfatto, ma il suo talento rischia di disintegrarsi quando, per la sua coerente sincerità, è costretto a fissare il Nulla invece che l’Essere Pienezza di Verità e di Amore. L’artista rappresenta emblematicamente il Pellegrino alla ricerca di un miraggio che si sposta sempre più in là; sente una radicale solitudine ed è ansioso di comunicare; sente una terribile libertà che può dare l’illusione d’una padronanza assoluta ma che facilmente si risolve in schiavitù di vanità. Egli non può essere un ottimista: l’artista moderno l’esclude perché sente che non può sfuggire dal vicolo cieco di una esperienza vitale che, essendo senza Dio, è di per sé disintegrante la personalità stessa dell’artista. L’esempio di Rimbaud è paradigmatico; lo sarà anche la sua fine?

B) Significato teologico del fenomeno

Il fenomeno smentisce efficacemente l’idolatria dell’estetismo: l’arte non basta al destino dell’uomo: già per questo, pertanto, il fenomeno è teologicamente significativo, rinviando ad una opzione contraria e preferibile all’immanentistico programma “l’arte per l’arte”.

Di più: il fenomeno costituisce il test irrefutabile della bancarotta dell’immanentismo razionalistico moderno: sotto questo profilo il suo significato teologico si riflette su tutta la cultura cui è geneticamente connesso.

Inoltre il fenomeno denuncia non solo un profondo desiderio insoddisfatto ma anche il bisogno d’un aiuto correttivo e integrativo della necessaria attività artistica, di un’ispirazione che guidi l’artista, *dal suo interno*, verso il traguardo delle sue aspirazioni. In una libertà costruttiva e non distruttiva.

Il Cristianesimo si presenta armonico con questa esigenza non solo perché presentando l’Assoluto in forma sensibile trasfigura il sensibile nell’Assoluto, ma anche perché esercitando un’attrazione dall’interno dell’animo umano è anche capace di utilizzare qualunque esperienza umana che non si ostini protervamente nella propria autosufficienza. Il Cristianesimo si presenta come l’alternativa allo sbocco dell’angoscia contemporanea, l’alternativa alla negatività.

VII - GESÙ CRISTO È LA VERITÀ*

La tesi, cui vuole adeguarsi il discorso, non di rado provoca un ghigno pilatesco, insieme alla solita esclamazione: che cos'è la verità!? Ne sapete il perché.

Anche voi, infatti, venite dalla scuola moderna, naturalistica e laica, dove i più celebrati maestri fanno professione di relativismo, dove chi osa affermare con tutta l'anima la sua fede nell'inequivoca verità è guardato con malevolo sospetto, quasi volesse minacciare quel pluralismo che è la comoda maschera del soggettivismo, dell'individualismo, del particolarismo e del settarismo in cui si dilania la società moderna.

Immagino che anche a voi avranno raccomandato di credere che, dopo Bruno, la verità non è più "Filius Patris" bensì "filia temporis". Immagino che anche a voi abbiano tronfiamente sventolato la nuova bandiera che Bacone inalberò per la cultura moderna, la bandiera su cui non si leggeva affatto il comando di adorare la verità, ma il programma di utilizzarla: scientia propter potentiam. Ma qui non è imprudente supporre che, nonostante la vostra laica matrice culturale, voi abbiate intuito che la perdita del primato della verità è il suicidio sicuro di qualsivoglia civiltà e che, perciò, in cima ai nostri desideri ci sia proprio il desiderio della Verità.

No, non è imprudente. Infatti voi - a dispetto degli scribi padroni delle odierne catene - avete già indovinato che solo dopo aver conosciuto la verità è possibile un impegno totale, è possibile decidere della vita, concludendo la fase dei progetti-bande ruola, così come è d'esperienza che, una volta conosciuto l'amore, svaniscano i flirts.

2. Permettete, comunque, che io, giacché sono sacerdote e quindi medico impietoso del segreto anche profondo della coscienza, elevi, sulla soglia del mio dire, senza timidezza, un monito; questo: la svalutazione della verità maschera l'ostilità verso di essa; questa ostilità fa la spia d'una nascosta preferenza per la menzogna. Ora, attenzione, la menzogna consiste nel pretendere che l'essere non appaia ciò che è; chi dunque è ostile alla verità è ostile all'essere: egli si dà un destino d'irrealtà; la sua volontà è diretta al niente. Costui, pertanto, non può far parte di questa... parrocchia.

Solamente la disonestà e la malafede potrebbero farci sostenere che non c'è verità; ma... come potremmo giudicare *delle* verità se non avessimo il criterio *della* verità? E dove ricercare tale criterio? La tradizione dei sinceri adoratori della verità ce l'ha indicato: in interiore homine habitat veritas. Non è difficile rintracciarla: c'è un "filo d'Arianna" molto tenace; fate la prova.

3. Ecco il primo passo.

L'essere è: quando vi formate questo giudizio radicale e certissimo voi siete assolutamente sicuri di non poter subire una seria contraddizione: siete in possesso della verità. Si tratta d'un possesso molto ricco perché è, prima di tutto, possesso di

* Da una conferenza tenuta in Roma e stampata più volte.

voi stessi. Nella sicurezza con cui voi affermate quel giudizio radicale voi ponete la consapevolezza del vostro pensare e del vostro stesso essere; la forza del vostro giudizio dipende proprio dalla forza con cui afferrate la consistenza del vostro essere emerso nella vostra coscienza. La vostra riflessione pone l'essere, e il vostro stesso essere personale, nella mano del vostro giudizio e voi afferrate il vostro io come essere, e capite che se così non l'afferraste voi non lo conoscereste. E insieme voi afferrate anche che il vostro giusto pensare consiste nell'arrendersi di fronte alla realtà: la verità che è in vostro possesso né da voi né da altri può venire sconfitta; essa s'impone.

Attenzione: non avete via d'uscita: se non l'accettate vi resta solo la più inviolabile e sterile solitudine; se accettate con la prima e radicale verità vi viene data non solo la sicurezza del vostro essere personale, ma anche degli *altri* esseri e di tutto l'essere nel suo sconfinato orizzonte.

Senza questa base tutto il resto del nostro discorso sarebbe insensato, risultando radicalmente inficiato di dubbio e di patologico soggettivismo.

4. Secondo passo. La riflessione che abbiamo provocato è il sottofondo comune di ogni nostra riflessione, tanto essa è immediata e facile. Meno facile è renderla esplicita, ma anche in questo caso brilla come un lampo. Difficile, invece, è esprimerla: faticoso è svolgerla nei suoi passaggi logici per potersene convincere come davanti ad una evidenza chiaramente obiettivata e più faticoso ancora è esprimerla con parole adeguate che traducano i vari aspetti della comprensione senza tradirli.

Finché il vostro pensiero non si esprime in una focalizzata consapevolezza, esso non è vostro possesso; e finché voi non l'esprimete all'esterno tramite segni, non sarà mai possesso di altri. Avete a disposizione molti segni, ma il più adeguato è la parola, perché essa non solo esprime chiaramente l'oggetto pensato ma anche, e immediatamente, il soggetto pensante, e quindi la relazione vitale tra oggetto e soggetto, ossia il vissuto rapporto di verità.

Mentre io vi parlo sentite, nella mia voce, la mia tensione e la mia emozione, avvertite, nel giro della frase e nell'insieme del discorso, la mia preoccupazione, la luce che mi appassiona e l'ombra che mi accompagna, capite che son qui a sforzarmi di trasmettervi un mio pensiero; insomma: rischio di mettere nella mano del vostro giudizio la mia personalità, almeno in quanto essa si riversa con veracità in questo discorso. Capite: con la mia parola non do solamente un nome a qualcosa; con essa mostro qualcosa nella luce che ha fatto vibrare il mio spirito; la parola, pertanto, significa, e non solo il qualcosa ch'essa nomina, ma anche il qualcuno nominante e, per giunta, nel dinamismo vitale del discorso che emerge e trapassa.

Ora attenti: nella misura che la parola è vera esprime veramente la persona che la dice; così come nella misura che è falsa esprime la spersonalizzazione, e vorrei dire l'annientamento almeno tendenziale, di chi parla.

La parola impegna la persona e non solo l'oggetto; non si dice forse che una persona vale quel che vale la sua parola? L'umanità è unanime nel riconoscere il valore

della parola. La parola, a causa della sua potenza espressiva di verità, crea legami concreti, importanti, giuridici. Pensate al vincolo che produce la parola che esprime il consenso matrimoniale!

Se il linguaggio non fosse una realtà tanto seria non varrebbe la pena di parlare della verità. Ma la verità non solo esiste; essa è anche esprimibile; e non solo all'interno di chi la pensa, ma anche all'esterno, mediante una comunicazione personale. Questo vale per l'uomo, ma anche per Iddio.

5. Sia questo il nostro terzo passo. La verità è colta, prima di tutto, come sicurezza di giudizio, ma subito ci si accorge che questa sicurezza non fa che obbedire all'evidenza dell'oggetto del giudizio; il giudizio non fa che esprimere la manifestazione reale dell'essere di una cosa sicché la verità fa tutt'uno con l'essere stesso della cosa.

Ora come non potremmo conoscere per quello che è una verità parziale senza riferirci alla verità perfetta, così non potrebbe esistere una verità parziale se non preesistesse la verità perfetta e Dio è appunto la Verità Perfetta che fa tutt'uno con l'Essere Perfetto, manifestandosi perfettamente a se stesso. Lui solo è la Verità.

Applichiamo a Lui quanto abbiamo precisato sulla parola.

Abbiamo detto che la parola vera esprime la persona; la persona vale quanto la sua parola, ossia realizza il suo valore nell'espressione o comunicazione di se stessa ad altra persona. Purtroppo per noi moderni questo è sempre più difficile: l'interiorità umana è devastata dalla cosiddetta civiltà laica che ci ha regalato la massificazione, la riduzione statistica, la standardizzazione tutto materializzante e l'esperienza del prossimo come inferno. Eppure la comunicabilità resta una esigenza dell'essere spirituale. Dio, infatti, come sappiamo dalla rivelazione che egli ci ha fatto di se stesso, è così: la sua Verità è esprimibile e questa espressione totale è il Figlio, il quale è per tanto la Verità del Padre.

Siamo arrivati al nostro argomento.

6. Ognuno avverte che il discorso, da meramente filosofico, si fa teologico; senza fratture, però, perché verità e rivelazione o manifestazione si includono non solo per San Giovanni e altri Padri, ma anche per un Heidegger, sia pure con sfumature, anche importanti, differenti.

È stato il protestantesimo a pretendere la frattura presentando la fede come un cieco abbandono irrazionale; è stato l'illuminismo ad approfondirla presentando la fede come illusione indegna della ragione umana; è stato il modernismo a diffonderla presentando la fede come rivelazione del sentimento religioso; è stato lo psicologismo a darla per scontata presentando la fede come manifestazione del subcosciente... ma per noi che ci qualificiamo cattolici la fede fu sempre, è e sarà ossequio ragionevole.

Non già che tale ossequio sia un lusso: la forma umana è stata assunta da Cristo il quale l'ha così garantita e sopraelevata; la Chiesa, pertanto, non potrebbe tollerare che la verità umana (e quindi la filosofia) possa innalzare presuntuosamente pretese proprie contrapposte alla verità divina. Niente affatto. Tuttavia, c'è un principio luminoso che pervade da cima a fondo tutto l'insegnamento cattolico e che interessa anche

la verità: gratia non minuit sed perficit naturam. Come si saldano, nella conoscenza della verità, grazia e natura?

7. Abbiamo detto che la conoscenza *delle* verità suppone una conoscenza *della* Verità, ossia di Dio. Ma l'uomo non potrebbe affatto conoscere Dio se Dio non fosse in se stesso conoscibile. Lo è, difatti, perché si esprime totalmente nel Verbo, la sua unica e perfetta Parola interiore. Tutto ciò che è conoscibile di Dio - ossia tutto Iddio - è il suo Figlio. Nessuno, pertanto, può conoscere Dio se non conosce il Figlio. Questo significa che necessariamente il Figlio esprime nient'altro che il Padre anche all'esterno: infatti omnia per Ipsum facta sunt. Le creature sono riflessi del Figlio il quale è perfetta espressione del Padre. Conoscendo quindi le creature imperfette l'uomo conosce parzialmente e indirettamente il Figlio, ossia Dio *nelle creature*. Ma se Dio volesse manifestarsi agli uomini non solo nelle creature ma direttamente nel suo Verbo stesso, quel giorno indubbiamente l'uomo godrebbe d'una manifestazione superiore della stessa Verità. La Parola Divina, già seminata nelle creature, rivelerebbe così la sua segreta vitalità inondando d'una luce nuova lo spirito umano fino a portarlo alla maturazione della perfetta trasparenza nel lumen gloriae, in cui ci si possiede perfettamente nell'unità dello Spirito Divino. Questo è stato attuato mediante l'Incarnazione del Figlio: la Parola in Persona si è resa visibile in carne; la Parola in Persona è trapassata in parole umane rendendole tutte - afferma Holderlin - come aria matutina, perché purificate e garantite da sangue; parole che riecheggiano continuamente fino ai confini della terra e giungono a vibrare in questa stessa sala, sull'onda dell'unica tradizione integralmente verace, quella della Chiesa fondata sulla Rocca, che è la Chiesa Romana.

Il Verbo eterno si è rivelato personalmente in parole umane, trapassando nella pronuncia verace di esse. È la tradizione di questa confessione che lo pronuncia: queste parole possono essere anche scritte, sono state scritte e si chiamano "sacra scrittura", ma anche allora è la tradizione che le esprime e le riconosce riconoscendovisi, al punto che Evangelio non crederem nisi me sua auctoritate confirmaret Ecclesia.

Chi dubita dell'umanità, e quindi della razionalità, con cui questa pronuncia viene appassionatamente vissuta e gelosamente trasmessa, non ha che da entrare nel suo flusso. Il mio compito è appunto quello di favorire questo battesimo spirituale, questa immersione dell'intelligenza, conforme alla missione ricevuta, di perfezionare nell'obbedienza l'umano intelletto.

8. Abbiamo detto che *la* Verità è Dio espresso nel suo Verbo; che il Verbo esprime Dio anche all'esterno, indirettamente, nelle creature; infine che l'esprime direttamente agli uomini in atti e parole umane avendo assunto egli stesso forma d'uomo e rendendosi così direttamente accessibile a chi entra in comunione con Lui Uomo, Gesù Cristo.

Ponete un'ipotesi assurda (purtroppo condivisa da tanta cultura antica e moderna): ponete che Dio, invece d'essere, *in principio*, apertissima, luminosissima e manifestissima verità, fosse fitta tenebra.

Subito dopo fissate tale ipotesi ad una radicale alternativa: o Dio, ossia il principio assoluto, resta fitta tenebra, ossia un buco nero (e anche questo è stato creduto, con conseguenze tragiche per tutto l'orizzonte dell'essere), oppure da tenebra diventa luce.

In quest'ultimo caso bisogna escludere che tale divenir luce esprima adeguatamente la tenebra iniziale (altrimenti non sarebbe un divenire, ma Dio sarebbe tutto, e *in principio*, Perfetta Luce o Verità); questo divenire, dunque, va concepito come una caduta (fatale, certo, e non libera) rispetto alla fonte; ossia il divenir luce, risultando necessariamente una minorazione rispetto alla tenebra, o va concepito in antagonismo - permanente e mai vincitore - rispetto alla tenebra, oppure va concepito come un tentativo sbagliato di differenziazione che dovrà venir assorbito nella tenebra, dalla quale, tuttavia, riscaturirebbe nuovamente il processo accennato, dato qui per ipotesi.

Nel primo caso cadremmo in una prospettiva metafisica di conflittualità permanente e nella conseguente prospettiva della vita come guerra radicale e rivoluzione incessante senza esito. Nel secondo caso cadremmo nella prospettiva del ciclo dell'eterno ritorno, maschera del progressismo moderno, tutto teso nella fatica di Sisifo di ricomporre l'unità d'una tenebra tanto livellatrice quanto instabile.

Queste sono le conseguenze cui si è votata la cultura moderna rifiutando di partire da Dio quale Perfetta Verità, ossia Logos o Verbum, fin dalla radice della sua natura divina. Per noi, invece, che partiamo proprio di qui, si apre una prospettiva ben diversa:

- a) Dato che Dio è Perfetta Verità, il suo essere Verità non va concepito come una caduta rispetto alla fonte, ma come Figlio tanto identico al Padre da non avere un essere in proprio da cui derivi la sua coscienza di essere quel che è, ossia Figlio; tanto identico al Padre da avere tutto in comune col Padre, essendo la sua coscienza, pura autotrasparenza di essere dal Padre e per il Padre.
- b) Data questa iniziale comunione di coscienza non solo non ci sono opposizioni interne a Dio, ma c'è un'unica perfetta libertà, non essendoci alcun bisogno o necessità o fatalità estranea al comune e vicendevole possesso del Padre e del Figlio.
- c) Data questa perfezione iniziale, qualunque rapporto dell'essere divino con gli altri enti, della Verità totale con le verità parziali, va concepito come un rapporto libero da parte di Dio, ossia consapevole e motivato gratuitamente dall'amore, dalla gioia e dal tripudio dell'essere perfetto, cui deve conseguire, da parte della creatura, una risposta filiale in proporzione della perfezione ricevuta.
- d) La prospettiva mondana che ne risulta è un universale destino di comunione delle creature nell'ordine e nella pace della divinità.

Per riassumere le due posizioni radicalmente contrapposte:

Se non si parte da Dio Verità, allora l'uomo s'identifica col principio assoluto e si arroga d'essere lui generatore istintivo di verità, ma, poi che non riconosce alcuna norma a lui trascendente, la sua verità è votata alla contraddizione, alla negazione, alla nientificazione.

Se si parte da Dio Verità, allora l'uomo è solo una creatura, ma una creatura che Dio ama infinitamente e che è gratificata, da Dio, di tutta la Verità, alla sola condizione di non voler falsare la propria realtà e di gradire il bacio di Dio.

9. Ma afferriamo finalmente il nodo decisivo e totalizzante, rispetto al quale tutto è preparatorio e parziale: Gesù Cristo.

È Lui la Verità, perché Lui fa sempre ciò che al Padre piace; il suo Io è l'Iddio Assoluto, perché egli ne fa l'oggetto della suprema opzione che caratterizza il rapporto tra Dio e l'uomo; la sua Persona è il termine dell'adorazione; è Lui la fonte della salvezza dal naufragio dell'essere senza Dio; e il Padre, è al tempo stesso Lui stesso, avendone la stessa natura, sicché Egli può garantire l'unità perfetta dell'uomo con Dio senza il minimo residuo di alienazione nei confronti dell'Altro; Gesù Cristo è la Parola rivelatrice del Padre e le sue parole, essendo divino-umane sono segno perfettissimo della libera attuazione della rivelazione personale di Dio all'uomo. La Chiesa non conosce altra Verità fuori di questa e qui è tutto il Cristianesimo: il Verbo si è fatto carne ed è Gesù Cristo.

Quando Plutarco lamentava l'ammutolamento universale degli oracoli è apparsa l'espressione completa, e perciò definitiva, della Suprema e Segretissima Verità. La verità non è punto l'opinione della maggioranza, no; e neppure monopolio di superbi cenacoli pseudoaristocratici; la verità non è affatto il concerto dei tromboni pubblici; la verità non è neppure l'incerto tentativo d'una scienza che si è autoconfinata nella meschinità materiale dell'oggetto frantumato; la verità è Gesù Cristo.

Per affermarlo noi siamo partiti dall'alto perché l'affermazione, pur essendo ragionevole, è basata sulla Rivelazione ex alto; ma siccome oggi c'è la smania di partire dal basso, s'indaghi pure induttivamente, come si dice, e si veda se sia possibile giustificare un qualunque giudizio positivo su Gesù Cristo senza ammettere che egli sia proprio Dio; s'indaghi pure e si riconosca finalmente che egli ha avuto la chiara e mai obnubilata coscienza d'essere l'unico a trovarsi in una incomparabile relazione d'origine con l'Assoluto Personale; s'indaghi pure e non si sfugga alle inevitabili conseguenze: se Gesù Cristo non è Dio egli non è morto per me e allora svanisce la mia risposta d'amore, mentre sta scritto inequivocabilmente: chi non ama Gesù sia anatema.

10. Io sono un miserabile ma io l'amo e riconosco che non ho nient'altro da amare perché egli ricapitola l'intera creazione, tutto prendendo consistenza in Lui. Lui al centro di tutto, tutto diventa sacro, e senza di Lui niente ha valore perché perderebbe il rapporto con il Valore, ossia con Dio.

Cristo non è affatto l'espressione della storia o d'un periodo storico; sarebbe più giusto dire tutto il contrario perché il Figlio, come Verbo fatto carne, è la suprema legge del mondo, tanto da costituire anche, Lui in Persona, l'inevitabile giudizio del mondo, si da manifestare la vanità di tutto ciò che si aliena da Lui.

Tutto il processo storico è da Lui integrato, adempiendo egli la promessa della storia sacra e sfracellando, col suo solo confronto, le pretese della storia che si è chiusa nella profanità.

Verbo Verità, glorificatore e sterminatore, egli porta implacabilmente tutto ciò che si discosta da lui alle estreme contraddizioni, inchiodando ogni reticente con una sentenza inappellabile: Chi mi odia, odia anche il Padre; chi mi rinnega, rinnega anche il Padre.

Io l'amo e dal momento che l'ho amato posso fissare le occhiaie vuote della morte senza paura.

11. Qualcuno osserverà che fin dall'inizio di questo discorso io non sono riuscito a rimanere giudice sereno delle questioni affrontate e che spesso il mio tono è risultato accusatorio.

Io non sono un giudice, io sono un testimone. Sarò giudice, se il mio spirito si lascerà invadere tutto dallo Spirito Santo del Verbo; allora sarò anch'io sul trono del giudice; per adesso son testimone in una contesa tra Dio e l'umanità, quell'umanità che "opprime nell'ingiustizia la verità scambiando la gloria di Dio incorruttibile con l'immagine dell'uomo corruttibile", ossia tra la verità e l'antiverità. Non posso situarmi in mezzo; c'è già uno, in mezzo, ed è coperto di sputi. Non posso parlare sereno perché la canea sta gridando Barabba. Non sono però manicheo, perché la mia testimonianza è solo per Colui che salva tutto e tutti; manichei sono piuttosto i rappresentanti della cultura laica progressista che rifiutano tutta l'antichità non trovandola abbastanza atea; manichei sono i rappresentanti della cultura laica "tradizionalista" che rifiutano tutta la tradizione rivelata perché odiano il soprannaturale. Se il mio tono è risultato accusatorio è perché la pretesa di rendere il mondo necessario a Dio, affinché egli sia Dio, è troppo empia. È il mondo che può essere spiegato mediante l'appello al libero amore creatore di Dio; viceversa, se Dio viene spiegato col mondo non si può fare a meno di riconoscere che Dio cade nel mondo, non si può fare a meno di ribellarsi a codesta caduta e perciò di odiare l'intera creazione, legittimando così ogni *avance* nichilista. Poiché io non rinnego affatto i miei padri che hanno fatto la guerra agli albigesi, dovrò pure far guerra agli odierni nichilisti.

Che se poi essi fanno parte dell'Associazione Teologica, la cosa né mi meraviglia né mi commuove, ma se mai provoca maggiore sdegno. E difatti, lo confesso, io non resto affatto sereno quando leggo di teologhesse ostinate a non capire che proprio perché Dio è dono per se stesso (trinitariamente) egli non ha affatto bisogno di rinunciare a se stesso e calarsi negli enti; o di cosiddetti teologi sorpresi ad affermare che Dio diventa persona amante solo con l'Incarnazione, dimentichi che la vita personale è immanente a Dio che è essenzialmente amore.

Non sono, no, tra quelli che, in nome dei diritti di quella vacca sacra che porta il nome di pluralismo, fingono di ignorare la mancanza d'un termine medio tra l'ateismo e la negazione di Cristo o che non si avvedono come il dubbio o il rifiuto della realtà di Cristo tradisca in verità il precedente dubbio o rifiuto di Dio. Io mi vergogno, oggi, d'aver in passato accolto con simpatia frasi come questa "L'uomo moderno può ancora credere in Cristo, ma non può più credere in Dio!". E sono inquieto, oggi, d'aver in passato concesso tanto credito alla serietà dell'atteggiamento ateo, perché l'a

teo mi si rivela sempre più un ipocrita idolatra. E che idolatra! un idolatra che legitti -
 ma i sacrifici umani, come fanno coloro che adorano la Storia invece di Cristo, di -
 menticando che nella Storia ci sono abomini senza nome e persecuzioni peggiori di
 quella nazista, ossia la perseverante persecuzione comunista.

Anzi, lasciatemi vuotare il sacco, l'ateo è idolatra ancor più abominevole perché,
 come abbiamo spiegato, è costretto a nullificare tutto l'essere del cosmo. L'ateismo è
 sempre di più una bandiera suicida, e allora come si fa a parlare tranquilli sapendo
 ch'esso sta diventando padrone del mondo?

Alla disumanizzazione della massificazione (tanto simile alla Bestia dell'Apocalis -
 se) si contrappone il Crocifisso, unico testimone dell'amore infinito che Dio ha dimo -
 strato per l'uomo; ma il mondo moderno non lo vuole più guardare il Crocifisso e lo
 vuol togliere da tutte le pareti a cui è ancora appeso. "Non cacciatelo dai tribunali, per -
 ché la giustizia non è vera che in Dio - gridava Oriani alla massoneria del suo tempo;
 lasciatelo negli ospedali sul letto dei morenti, perché la sua promessa solo può placare
 la loro suprema disperazione davanti all'inutilità della vita e della morte": ma chi
 ascolta più? Il mondo moderno non vuole più il Crocifisso nelle scuole perché non
 vuole più l'unica verità che può rendere liberi e così rotola fino in fondo alla sua scala
 e non si arrende che al necessario e logico sbocco in estetica del nullismo, conclamato
 nella incensata mostra in cui si espone la Merda d'Artista: dunque la sua ostinazione
 non merita l'ira? Quale indulgenza si potrà ammettere per il peccato contro lo Spirito?

12. Ciò che precede non serve solo ad autodifesa; è utile anche per far capire che
 il mio discorso, lungi dal rarefarsi in una atmosfera astratta, ha presenti le esigenze
 che scaturiscono dall'oggi. Già: la storicizzazione della verità! Bisogna, dicono, cala -
 re la verità dal suo limbo metafisico nella dialettica storica... e poi vanno a finire nel -
 la cosiddetta "scelta di classe", per cui la Verità di Cristo consisterebbe nel militare a
 fianco delle classi lavoratrici...! Viene in mente *I Giorni della Comune* di Bertolt Bre -
 cht, dove un seminarista recita il Pater Noster mentre punta il fucile sul fratello, ri -
 nuncia poi a farsi prete per studiare fisica, e si decide a trascrivere il Discorso della
 Montagna in articoli di legge che finiscono coi fatti, quelli, noti, dell'Internazionale.
 Tuttavia, per non esser sospettato di evadere da imprevedibili responsabilità, io non ho
 difficoltà a dichiarare espressamente in quale concreta dialettica storica si pone la te -
 si di questo discorso: essa si pone nella più irriducibile antitesi nei confronti del libe -
 ralismo, e quindi del comunismo, all'esterno della Chiesa, e nei confronti di certi teo -
 logi che mentre parlano di Cristo raccolgono pietre, all'interno visibile di essa.

13. La prima antitesi dovrebbe esser chiara. Per chi non parte dall'adorazione di
 Dio Verità, la divinità, l'assolutezza, la suprema sovranità vanno attribuite all'uomo e
 questo è appunto il programma dell'illuminismo (individualista o collettivista poco
 importa, essendo sempre laicista e radicalmente anticattolico). Del resto il tentativo di
 ridurre il Verbo nei limiti della ragione umana è costante ed esplicito da Locke a Hu -
 me, da Kant ad Hegel, da Benedetto Croce ad Ugo Spirito... Il liberalismo è essen -
 zialmente razionalismo, soggettivismo, relativismo e indifferentismo religioso: tanto

il protestantesimo liberale che il modernismo cattolico vengono di laggiù: non si potrebbe immaginare un'antiverità più accanita di questa.

Questi aspetti potrebbero apparire attenuati nel comunismo, per coloro, almeno, che non danno peso alla genesi dei movimenti contemporanei, ma a torto. In *Linea di condotta* Bertolt Brecht precisa alla perfezione (e con intento apologetico!) la posizione del comunismo di fronte alla nostra tesi: "Chi lotta per il comunismo, deve saper lottare e non più lottare, dire la verità e non dirla, tener fede e non tenerla, esser riconoscibile e irriconoscibile: la sua unica virtù è di lottare per il comunismo". Direi dunque che il comunismo è anche sotto questo aspetto un liberalismo più perfetto; dunque un'empietà maggiore.

14. Quanto alla seconda contrapposizione, quella che si verifica all'interno della Chiesa visibile, essa sta diventando sempre più scandalosa. Accade ormai di frequente sentire o leggere teologi che, perduto il baricentro, o profanizzano il mondo e la cultura (sposando la secolarizzazione e abbandonando l'intima presenza di Dio nella creatura) oppure lo divinizzano (conformandosi al secolo presente e perdendo completamente il senso della contingenza).

Altre volte i segni dello sbandamento sono meno urtanti, ma non meno eloquenti per chi riflette. Per esempio, un noto sacerdote cattolico che si fa passar per teologo è solito confessare apertamente di non riconoscersi più nella Chiesa: cosa significa questo se non dichiarare che la Chiesa non è il Corpo di Cristo e che pertanto Cristo è smentito come Dio verace?

Immagino abbiate notizia di vari nuovi catechismi. Non parlo qui di quelli manifestamente eretici (infatti, anche se avallati da vescovi, sono stati svergognati dalla Santa Sede); parlo dei nuovi catechismi in genere. Si somigliano tutti, infatti, nella rinuncia a presentare qualunque verità come assoluta: che cos'è questo se non un cedimento alla mentalità liberale?

Quando i teologi si sbracciano non dico a legittimare l'adulterio, il libero amore e la pederastia (fanno anche questo, ma forse non è ancora il male peggiore, come capirete subito), ma a vanificare lo stesso senso del peccato, non dimostrano abbastanza d'essere dei naturalisti?

E quando li vediamo dubbiosi sulla verginità della Madonna, come potremmo dubitare noi ch'essi stanno svuotando l'Incarnazione? O forse non è chiaro che se Gesù avesse due padri Egli non sarebbe più il Figlio identificato con la Parola? Eppure non a caso Maria fu definita la sconfitta di tutte le eresie.

Il tentativo di vari teologi contemporanei di sottolineare l'umanità di Cristo mettendo il silenziatore sulla sua divinità, non è che un tentativo neo-nestoriano, condannato già da S. Giovanni nella sua prima lettera con queste parole: "Coloro che non confessano la divinità di Cristo sono progenie dell'anticristo".

Altri sono sorpresi in dichiarazioni troppo umili per non essere considerate con sospetto: quando, per esempio, dicono che discorrere del Verbo Assoluto di Dio è insensato perché noi siamo del tutto sproporzionati, fanno sorgere una duplice ipotesi: o

di ritenere che se ne parli senza il presupposto di una pregnante dottrina rivelata, o di ritenere che non ci sia alcuna somiglianza tra Dio e l'uomo. Il loro disprezzo della ro -
manità (curiosamente unito ad uno strano ed esagerato apprezzamento per l'Oriente) -
fa la spia non solo dell'ostilità a una tradizione ma dell'ostilità alla razionalità e quin -
di alla ragionevolezza dell'ossequio della fede.

Dunque, diciamolo: ci sono teologi cattolici anticristiani; ma l'empia falsità del -
loro linguaggio sul Verbo Incarnato sommuove il vomito di chiunque abbia istinto ge -
nuino di fede.

15. L'occasione si presta, tuttavia, per una considerazione più generale su certa -
nuova cristologia.

La cultura moderna ha capito che il suo sforzo di corrompere il cattolicesimo sa -
rebbe risultato vano se non avesse colpito efficacemente la stessa fede in Gesù Cristo. -
Questo obiettivo viene perseguito a livello di massa (a cui, gli schermi cinematografici, -
per esempio, propongono un Cristo trasformista che si abbandona a lascivie) e a li -
vello di elite, tramite certa teologia che si è assunta il compito di sottoporre Cristo a -
un tale trattamento riduttivo da renderlo tranquillamente trapiantabile nella cultura -
immanentistica senza temere rigetti. Che questa resa da parte dei teologi progressisti -
si sia già verificata è per me evidente (del resto non è la prima volta che ciò accade -
nella storia della Chiesa). Si concederà che la loro remissività e il loro conformismo -
di fronte alle pretese del mondo moderno fanno strano contrasto con gli ammonimen -
ti di Cristo contro il mondo e il suo principe, con l'esortazione di Cristo ad affrontare -
l'odio e non l'applauso del mondo. Essi richiedono a Cristo di essere quello che i lai -
cisti desiderano che sia; poi presentano al pubblico un Cristo che serva alle esigenze -
del sistema. La loro condanna sta scritta nella lettera di Giuda: "Carissimi, sono stato -
costretto a scrivervi per esortarvi a combattere per la fede che è stata trasmessa una -
volta per sempre; perché si sono intrusi in mezzo a voi certi uomini empì che negano -
la divinità del nostro unico Signore Gesù Cristo. Sono loro a provocare scissioni, uo -
mini carnali che non hanno lo Spirito".

Eppure essi continuano a sentenziare su Cristo come se avessero una rivelazio -
ne privilegiata! Noi potremmo anche ammettere come possibile una conoscenza -
religiosa più perfetta da parte loro se potessimo esser certi ch'essi vivono in una -
carità perfetta, ma il dileggio cui essi sottopongono la fede tradizionale c'impedi -
sce di essere ingenui. Il Papa per loro è diventato uno zimbello da fiera su cui pro -
vare la possanza dei loro muscoli. E tutto ciò in nome del pluralismo, altare sul -
quale un teologo nega e demolisce l'intima natura della Chiesa, sia a livello teori -
co sia a livello pratico. E non si dica che i teologi hanno diritto a distaccarsi dalla -
fede comune. Nella sua seconda lettera San Giovanni precisava: "Chiunque va al -
di là e non dimora nella dottrina del Cristo, non possiede Dio e se qualcuno viene -
da voi e non porta questa dottrina, non accoglietelo in casa e non dategli il saluto". -
San Tommaso, nel suo commento ai Nomi Divini dell'Aeropagita, ci ha lasciato -
questo monito: "Qualunque conoscenza di Dio che discordi dalla conoscenza co -

mune dei cristiani, identificata nella fede cattolica, bisogna chiamarla errore e non conoscenza di Dio”.

16. Come potete facilmente immaginare non mi capita raramente di esprimermi con questa durezza e perciò sono anche abituato a reazioni - specialmente femminili - che lamentano come disdicevole per un sacerdote un atteggiamento inesorabile. Ma se io appaio inesorabile ciò si deve, credo, in sostanza, al fatto che io sono un prete, perché è la mia missione che non mi consente false modestie né mi permette di tennare con chi esita nell'incertezza. Io spero di trovar misericordia davanti a Dio per le mie molte e gravi deficienze, ma so già che non la troverei se tradissi la sostanza dell'annuncio ministeriale. Rispondo dunque con le parole di San Paolo: “Ci si consideri soltanto come ministri e ci si chieda solo di esser fedeli al ministero”. Quando mi è stato autorevolmente garantito d'essere sacerdote in eterno non mi è passato neppure per l'anticamera del cervello di ridurmi a fare il moderatore sorridente di arenghe dove la divinità da adorare fosse la libera opinione; ho capito, invece, che avrei dovuto testimoniare la presenza salvifica, nel tempo, della Verità Assoluta. Se appaio inesorabile è perché io so Chi è la Verità.

17. Tuttavia c'è una critica che, a questo punto, potrei accogliere volentieri; essa può esser sintetizzata in questo richiamo: attento! rischi di fare dell'intellettualismo. Fa bene ricordarlo: solo chi mette in pratica la parola rivelatrice di Cristo costruisce sulla roccia; solo chi fa la volontà del Padre è in grado di riconoscere se la dottrina di Cristo è divina, mentre chi non la fa si limiterà sempre a vedere nello specchio solo il proprio volto inespressivo e ben presto dimenticato. Tuttavia, ditemi, potremmo forse fare se non sapessimo cosa fare? Fare la verità o camminare nella verità, suppone sempre avere davanti agli occhi della mente la verità, appunto. Nessuno potrebbe esser definito, biblicamente, uomo della verità, se non sapesse distinguere la verità dall'errore. In altre parole: il fare la verità è un richiamo alla verifica della propria sincera adesione, non alla esaltazione del primato della prassi.

Certo, “chi dice: sì, lo conosco, e non osserva i suoi comandi, è un mentitore e la verità non è in lui”; tuttavia è proprio il ragionevole apprezzamento dei Suoi Comandi che permette di giudicare l'inosservanza e, quindi, di sollecitare la conversione.

L'annuncio della Parola non è mai infecondo perché la sua parola non passa mai, essendo sempre in atto d'adempimento, mai esauribile, neppure dai santi, perché infinita; la santità si decide giorno per giorno in rapporto a Dio e alla sua Parola che è un abisso “inimmaginabile”, dice San Paolo, sia nel senso teorico che in quello pratico. Con questo non voglio dire che la santità umana sia illusoria: avendo avuto la grazia di conoscere qualche persona veramente santa, so bene che i santi incarnano tanto la norma da diventare, durante la loro vita temporale, essi stessi esempi, ossia norma, giudici del mondo, come preferiva dire Cristo. Voglio solo sottolineare che anche loro, i santi, constatano la loro quotidiana inosservanza, la loro caduta rispetto alla norma che è Cristo; più profondo che la lancia penetra il morso nel loro costato; la loro quotidiana penitenza, o conversione, prende lo spun

to da un apprezzamento anche intellettuale del criterio supremo di fronte al quale la prassi appare sempre in deficit.

Recependo, tuttavia, la critica che abbiamo immaginato, siamo lieti di ribadire la nostra convinzione che essendo la Verità una Persona che si comunica, essa non può affatto essere semplice oggetto di teoria (scadendo così a rango di mezzo o strumento) ma provocazione della volontà alla devozione di se stessi per ricambiare un dono che appare sempre più quello che è: senza riserve.

Appoggiandomi, dunque, al vostro sincero entusiasmo più che alla mia debolezza dirò che noi, nella contemporanea marea d'incredulità, ci distinguiamo non per una certa qual nostalgia dell'Assoluto, bensì per la decisa obbedienza alla rivelazione dell'Assoluto.

18. Questo sincero "ascolto della Verità" è giusto che parta da una predicazione, e da una predicazione autoritaria e non da una proposta opinabile, altrimenti si correrebbe il rischio di ritenerci noi fonte di essa, quasi che la Verità scaturisse da noi, invece che provenirci liberamente da Dio, ossia ricadremmo nella trappola naturalistica.

Ora, il discorso che ho fatto è stato certamente una rievocazione di memorie, perché Cristo è già dentro di voi e perciò la mia parola era già dentro di voi, ma perché vi era stata precedentemente seminata, dalla Chiesa, ossia dalla tradizione fedele del messaggio proclamato da Cristo.

Per me non ho dubbi: tutta la dottrina cristiana non m'importerebbe nulla se non l'avesse insegnata Lui: che cosa devo dire di più per esprimere la necessità che tale dottrina sia trascendente anche per il suo modo di trasmissione?

Alcuni vorrebbero oggi negare che l'insegnamento cristiano sia una dottrina, sottolineandone l'aspetto esistenziale e di comunicazione personale. D'accordo, comunicazione personale, ma essa avviene tramite parole di maestro. Se Egli non avesse insegnato, come avremmo potuto dire che Egli è veramente *il Verbo*? Ora voi avete capito che questa non è ornamento di lusso, ma questione radicale e decisiva.

Perciò ci è stato sempre insegnato a mettere al primo posto nella formazione i riti e la meditazione quotidiana. Il che non significa affatto indulgere all'intellectualismo perché la meditazione, questo attento ascolto di predicazione ricordata o letta, si deve concludere con una offerta personale che è un vero programma d'identificazione, da verificarsi poi nella Messa, il luogo mistico privilegiato della concrocifissione, e dell'abbandono che prelude alla pratica del servizio della Verità.

19. Un'ultima parola, prima di concludere, sui rapporti tra Verità e Amore. Se questo discorso ve l'avesse rivolto una donna, il tema dell'amore sarebbe ritornato con maggior frequenza; tuttavia avete certamente compreso che il Verbo va visto in una generazione d'amore; se Egli è l'espressione adeguata del Padre è perché il Padre vi si riversa completamente quasi consegnandosi a Lui, per cui Egli è chiamato *Filius dilectionis*.

E l'apparizione umana del Verbo di Verità è in se stessa sconvolgente amore per il quale la Verità si consegna all'umano, costi quel che costi, sicché è scritto che Cristo è "pienezza di grazia" ossia d'amore "e di verità". Il Padre è amore generante, il Fi

glio è amore generato, tutti e due sono un amore solo, il medesimo che viene mostrato sulla croce e che ci dà l'audacia, nonostante il volto terrificante di questo mondo, di proclamare che Dio ama il mondo senza pentimenti, con lo stesso amore che lega il Padre e il Figlio.

Così voi capite che non c'è affatto pretermissione dell'amore in questo discorso sulla Verità. L'amore divino, del resto, non è forse lo Spirito Santo? e non è esso lo Spirito di verità, anzi la Verità stessa di Dio, come dice San Giovanni, il quale insegna, rammenta e introduce in ogni verità, rende testimonianza e polemizza come in un tribunale per convincere il mondo della sua colpa e farlo sottostare al giudizio?

La missione dello Spirito Santo è di provare la Verità del Figlio, Logos d'amore per il Padre e per il mondo redento mediante l'incarnazione, sicché non si può parlare di verità se non nello Spirito Santo essendo proprio lui che della parola e del cuore fa brace per il suo turibolo e fiamma per la sua lampada.

IX - FONDAMENTO DEL DIALOGO ECCLESIALE

Tra i vari studi storici ed esegetici del Concilio Vaticano II don Innocenti ne pubblicò uno, in due edizioni, sul dialogo, da cui estraiano questo capitolo.*

I. Fondamento teologico del dialogo

1. - Il fondamento teologico del dialogo è la stessa Trinità.

L'esemplarità della Trinità per la struttura ecclesiale è richiamata nelle prime pagine della Costituzione sulla Chiesa. L'esemplarità del dialogo interno alla divinità ci è suggerito dalle prime parole della Costituzione sulla Rivelazione. La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo ha poi queste parole: "Il Signore Gesù quando prega il Padre perché tutti siano una cosa sola *come Io e Te siamo una cosa sola* mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone Divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé" (24 D).

Il Concilio insiste su questo concetto fondamentale: "Con quanta più stretta comunione saranno uniti col Padre, col Verbo e con lo Spirito Santo, con tanta più intima e facile azione potranno accrescere le mutue relazioni fraterne" (E 7 C).

2. - Tale fondamento viene sapientemente spiegato in rapporto alle singole Persone Divine.

"Con la Rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con se" (R 2).

La stessa prospettiva si ha considerando l'altro termine della relazione indicata, ossia l'uomo: "la ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio" (CM 19 A).

* Da "Chiesa in dialogo", Padova, Carroccio, 1980, pp. 10-20. Abbreviazioni delle citazioni in questo articolo: Costituzione sulla Chiesa = C; Costituzione sulla Rivelazione = R; Costituzione sulla Liturgia = L; Costituzione sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo = CM; Decreto sull'Ufficio dei Vescovi = V; Decreto sul Ministero e la Vita Sacerdotale = MVS; Decreto sulla Vita Religiosa = VR; Decreto sulla Formazione Sacerdotale = FS; Decreto sulle Missioni = M; Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche = CO; Decreto sull'Ecumenismo = E; Decreto sull'Apostolato dei Laici = AL; Decreto sui Mezzi di Comunicazione Sociale = CS; Dichiarazione sulla Libertà Religiosa = LR; Dichiarazione sulle Relazioni della Chiesa con le Religioni non Cristiane = RNC; Dichiarazione sull'Educazione Cristiana = EC.

Infatti “l’uomo è introdotto nel mistero dell’amore di Dio che lo chiama a stringere nel Cristo una personale relazione con Lui” (M 13 H).

3. - A proposito della rivelazione di Dio conviene notare che il Concilio considera il contatto con questa rivelazione da parte dell’uomo come un autentico, premuroso, instancabile dialogo (R II H; 12 AHC; 25 H).

4. - Quanto alla Seconda Persona della SS. Trinità il Concilio ribadisce che “è Cristo il principio e l’esemplare dell’umanità nuova, di quella umanità permeata di amore fraterno, di sincerità, di spirito di pace, che tutti vivamente desideriamo” (M 8).

Tale esemplarità è rigorosamente imperativa al punto che la Chiesa “deve cercare di inserirsi nei raggruppamenti umani con lo stesso metodo con cui Cristo stesso, attraverso la Sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini in mezzo ai quali visse” (M 10).

Sicché “come Cristo stesso penetrò nel cuore degli uomini per portarli attraverso il contatto veramente umano alla luce divina, così i suoi discepoli, animati intimamente dallo spirito di Cristo, debbono conoscere gli uomini, in mezzo ai quali vivono, ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e comprensivo, dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella Sua munificenza ha dato ai popoli, ed insieme pensando di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo e di liberarle e di riferirle al dominio di Dio Salvatore” (M 12 B).

Tale esemplarità riguarda anche i discepoli fra di loro: “a Lui infatti tutto il corpo riconnesso e compaginato per ogni congiuntura e legame secondo l’attività propria di ciascuno dei suoi organi cresce e si autocostruisce nella carità” (M 5 A).

E come l’unione con Dio, ossia il dialogo con Lui, è il fondamento dell’unione e del dialogo fra gli uomini, così l’unione con Cristo è il fondamento dell’unità fra le genti: “Presi dal desiderio dell’unione con Cristo sono spinti a cercare sempre di più l’unità ed anche a rendere dovunque testimonianza della loro fede presso le genti” (E 20).

In una parola: “È il Cristo che è venuto per dirci e per farci comprendere che siamo tutti fratelli. È Lui il grande artefice dell’ordine e della pace sulla terra, perché è Lui che conduce la storia umana e che solo può indurre i cuori a rinunciare alle passioni perverse che generano la guerra ed il dolore” (Messaggio del Concilio ai governanti).

5. - Non solo la relazione della Seconda Persona della Trinità con noi è il fondamento del dialogo fra le genti, ma lo stesso comportamento di Cristo fra gli uomini è esempio luminoso e supremo di tale dialogo. Il Concilio vi insiste a lungo (LR 11).

6. - Quanto alla Terza Persona della SS. Trinità, lo Spirito Santo, “Egli guida la Chiesa per tutta intera la Verità, la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici” (C 4 A).

“Dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale” (CM 22 E) che è il mistero della comunione di Dio con l’umanità.

Egli è dunque artefice di dialogo! Egli fu mandato perché “compisse dal di dentro la sua opera di salvezza e stimolasse la Chiesa a svilupparsi... così che la Chiesa si esprime in tutte le lingue e tutte le lingue nell’amore intende e comprende, superando la dispersione babelica” (M 4).

“Lo Spirito Santo che abita nei presenti e tutta riempie e regge la Chiesa, produce quella meravigliosa comunione dei fedeli e tanto intimamente tutti congiunge in Cristo da essere il principio dell’unità della Chiesa” (E 2 B).

Nel perseguire questo compito lo Spirito Santo è sovraneamente libero, incessantemente nuovo e fecondo di risorse onde anche nella Chiesa le iniziative di dialogo devono essere coordinate “senza che si rechi pregiudizio ai futuri impulsi dello Spirito Santo” (E 24 B).

7. - È bene notare che l’esemplarità di tale fondamento del dialogo è illustrata di rettamente dal Vangelo, “fermento di fraternità, di unità e di pace” (M 8), sicché “a quanti cercano la pace la Chiesa desidera rispondere con il dialogo fraterno portando loro la pace e la luce del Vangelo” (M 12 A).

Anzi “la Sacra Scrittura nello stesso dialogo costituisce uno strumento eccellente nella potente mano di Dio per il raggiungimento di quella unità che il Salvatore offre a tutti gli uomini” (E 21 D).

Ma l’unità della Chiesa, a sua volta, è fondamento, sebbene derivato, del dialogo; la comunione, infatti, che la caratterizza, è operata da Dio stesso.

II. Fondamento filosofico del dialogo

1. -La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo dedica un lungo paragrafo (92) al *dialogo fra tutti gli uomini*.

Già la Costituzione Dogmatica sulla Chiesa aveva messo in netto rilievo, fin dalle prime pagine, la caratteristica comunitaria essenziale alla natura umana creata ad immagine del Dio trinitario, ma la Costituzione sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo vi insiste: “Dio non creò l’uomo lasciandolo solo; fin da principio uomo e donna li creò e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L’uomo, in fatti, per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti” (CM 12 D).

Tale caratteristica comunitaria non può non riguardare anche l’attività e la vita religiosa; essa, anzi, costituisce il fondamento naturale del rapporto religioso tra gli uomini e, quindi, del loro dialogo in materia religiosa. “La stessa natura sociale dell’essere umano esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comuni chi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario” (LR 3 C).

La comunità ecclesiale non è che il prolungamento, anche se divinamente costituito, della necessaria comunità religiosa degli uomini: “Cristo ha istituito attraverso il dono del suo Spirito una nuova comunione fraterna, in quel suo corpo che è la Chie

sa, nel quale tutti i membri tra di loro si prestassero servizi reciproci, secondo i doni diversi loro concessi” (CM 32 G).

Sotto questo profilo bisogna riconoscere che valgono all’interno della comunità ecclesiale i medesimi principi fondamentali che reggono le relazioni nella società naturale come, per esemplificare, sono, da un punto di vista negativo, i principi che escludono le ingiuste discriminazioni (CM 29 B) , e da un punto di vista positivo, i principi che garantiscono la promozione del bene comune (CM 30 B).

Notiamo, di passaggio, che il principio di sussidiarietà, già esteso da Pio XII alle relazioni interne della Chiesa, ha avuto nel Concilio molteplici e ricorrenti applicazioni onde sia stimolata “la volontà di tutti ad assumersi la propria parte nelle comuni imprese” (CM 31 E).

Ci sembra tuttavia che tale fondamento filosofico trovi il suo perfetto complemento in quello teologico.

IX - L'ESERCIZIO DEL POTERE PAPAIE

Uno dei punti di sviluppo - e in parte di crisi di trasformazione - della prassi di governo nella Chiesa, è quello del rapporto tra l'autorità centrale e primaziale del Pontefice romano e le Chiese locali governate dai Vescovi. Don Innocenti presenta per cenni il processo storico attraverso il quale il primato dei Papi si è espresso e affermato, per segnalare infine le linee di sviluppo postconciliare che si notano nella presente fase evolutiva. Su qualche questione controversa, come quella del rapporto tra episcopato romano e primato universale, don Ennio apre una prospettiva che, oltre l'aspetto fenomenologico, merita un approfondito esame teologico.

L'esercizio del primato petrino, in particolare modo, non poteva non risentire l'influsso della peculiare struttura della Chiesa di Roma, incardinata su varie schiatte d'alto rango (*gentes*) e famiglie illustri nelle cui dimore si organizzarono le *ecclesiae domesticae*. Le persecuzioni anticristiane di Nerone e di Domiziano colpirono anche cristiani eminenti, altissimi funzionari. L'amplissima beneficenza, per la quale la Chiesa di Roma si rese famosa fin dall'inizio, testimonia una autorevole disponibilità di beni economici, tale da non poter esser spiegata se non con l'ingresso nella Chiesa di esponenti delle classi ricche romane. È verosimile che il *presbyterium* romano fosse presto composto di persone con notevole rilievo giurisdizionale (i "titolari") o con uffici rilevanti (notai, archivisti, amministratori): una situazione privilegiata per l'esercizio della collegialità locale, ma anche per il raccordo con quella dell'ecumene.

L'intervento di Clemente Romano a Corinto è il primo d'una serie con cui la Chiesa di Roma, nel II e III secolo, dimostrerà la sua capacità di vegliare sulle esigenze della comunione (perfino *Sede Vacante*), di salvaguardarla contro i pericoli (perfino con

* Da "Idea", anno XXV, n. 1 - Gennaio 1979, pp. 83-92.

Sui temi trattati o accennati nel presente articolo, si possono consultare: BALTHASAR H. U., *Il complesso antiromano*, Brescia 1974 (sullo spirito dei rapporti tra funzione primaziale e Chiesa universale); IDEM, *Gloria*, vol. I, *La percezione della forma*, Milano 1975 (sul modello cristico dell'autorità); BETTI U., *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1968; CAPOGRASSI G., *Opere*, vol. I, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Milano 1959; DEL NOCE A., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970 (sulla crisi dell'autorità nell'età contemporanea); DEL RE N., *La Curia Romana, lineamenti storico-giuridici*, 3. ed., Roma 1970 (con amplissima bibliografia sistematica); FEDALTO G., *San Pietro e la sua Chiesa*, Roma 1976 (con ampia bibliografia); GHERARDINI B., *La Chiesa arca dell'alleanza*, Roma 1970 (sulle origini neotestamentarie della gerarchia ecclesiastica, con bibliografia); IDEM, *La Chiesa ieri, oggi e sempre*, Milano 1974 (sulla sacramentalità dell'episcopato e sulla collegialità, con ampia e aggiornatissima bibliografia); IDEM, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976 (sulla natura sacramentale del ministero ecclesiastico, con aggiornatissima bibliografia); INNOCENTI E., *La politica del Vaticano II*, Roma 1967 (sui generali principi costituzionali della comunità ecclesiale alla luce degli insegnamenti conciliari); IDEM, *Il concetto di Roma nella parola di Paolo VI, "Capitolium"*, a. XLIX, 1974, n. 12; VODOPIVEC G., *Collegialità*, "Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II", Roma 1969 (con amplissima bibliografia, coll. 863-865).

severe e inappellabili condanne), di promuoverla in Sinodi ben organizzati che diventano presto famosi ed esemplari. È generalmente riconosciuto che la Chiesa di Roma è, nel III secolo, il centro della comunione, il sigillo della vera “traditio” e la fonte dell’Autorità e dell’unità sacerdotale. Questo riconoscimento rifulge dopo la pace costantiniana, viene rafforzato dal riconoscimento imperiale della giurisdizione d’appello del Vescovo di Roma, è il presupposto d’un processo di centralizzazione che avrà tre culmini: a) al tempo della riforma gregoriana; b) nel periodo della riforma voluta dal Concilio Tridentino; c) nel periodo che va dal pontificato di Pio X a quello di Pio XII.

Attraverso le vicende di questi secoli risulta evidente che l’esercizio del primato passa attraverso una rete di uffici, che si vanno lentamente formando, costituenti la Curia Romana: il Codice di Diritto Canonico intende riferirsi proprio a questo complesso di organi curiali centrali quando parla di Santa Sede (c. 7).

Il servizio della Santa Sede durante il Medio Evo

Risulta ormai erroneo ritenere che il primato romano sia un fatto compiuto in Occidente, non un ufficio riconosciuto da tutta la gerarchia ecclesiastica, sia in Occidente che in Oriente. In Occidente il fatto non è compiuto senza consapevole consenso; in Oriente si sa che Pietro parla attraverso i suoi successori. Certamente fino allo scisma del sec. XI il Papa di Roma fu visto dagli orientali come la personificazione vicaria di Pietro in un compito tutto religioso, sottolineato - proprio di fronte alla boria bizantina - dalla qualifica gregoriana di “servus servorum”.

Nell’anno 869 il Concilio Costantinopolitano VIII sancì la necessità della comunione con la Sede Apostolica di Roma. Non era su una linea diversa l’Occidente quando nel XII-XIII sec. attribuì all’autorità del Papa la stessa decisione del Concilio Ecumenico.

Però è vero che l’esercizio del primato acquistò nel Medio Evo una impronta decisamente “occidentale”.

Più che del sinodo romano i papi avevano bisogno d’un presbiterio ristretto e specialistico.

Come alla corte di Bisanzio c’era un *consistorium* (o *consilium principis*) cui partecipavano i *proceres sacri palatii*, analogamente nel Patriarcato Lateranense il Papa si avvale del consiglio dei cardinali che costituiscono poi il concistoro. Questo, affidate ad uno speciale *auditorium* le vertenze giudiziarie, giunse ad occuparsi di tutte le questioni della comunione ecclesiastica (generalmente sotto segreto).

L’efficienza di questo organo (dal quale, successivamente, si formarono le Congregazioni moderne di Curia) rese praticamente possibile il progressivo accentramento del governo ecclesiale in Roma, attuato per tappe successive e attraverso vari strumenti cospiranti. Tale progressione è riconoscibile in tre fenomeni:

- a) l’affermazione del diritto d’appello a Roma e l’estensione della riserva giurisdizionale pontificia;
- b) l’esercizio del controllo pontificio sulle Chiese locali tramite legati e l’instaurazione d’una disciplina generale emanata da Roma;

c) l'organizzazione di uffici romani che fanno da ponte tra il Papa e le Chiese locali.

Accenniamo appena a questi sviluppi.

Quando Clemente Romano interviene nella crisi della Chiesa di Corinto, il suo intervento, molto probabilmente, è sollecitato. Analoga ipotesi viene accreditata anche per gli interventi di Vittore, di Stefano e di Dionigi. Sulla base di questo costume, forse non ancora universalizzato, il Concilio di Sardica, nel 343, sancisce un diritto per tutti i vescovi: ognuno di essi può appellare a Roma scavalcando il giudizio del collegio dei coepiscopi. Nel 378 Graziano copre della protezione imperiale l'esecutività di queste sentenze papali.

A questo punto i vescovi trovano conveniente consultare Roma davanti ad ogni incertezza. Le risposte del successore di Pietro (decretali) fecero testo ben al di là del caso singolo e la loro raccolta, per opera di Dionigi il Piccolo, segna l'inizio della formazione del Corpus Juris.

Un'altra tappa importante nell'affermazione della centralizzazione giurisdizionale romana è segnata dalla nascita della Inquisizione Apostolica. Questa (dovuta, essenzialmente, alla necessità di garantire un minimo di giustizia ai procedimenti locali) riserva al Papa alcune competenze dei vescovi. Il vescovo, invero, mantiene i suoi poteri, però il Papa si riserva di procedere direttamente *ex officio et in loco*.

Innocenzo III limitò il potere episcopale anche nella concessione delle indulgenze.

Oltre a ciò i Papi del Medioevo rivendicarono l'esclusiva per le dispense dalle leggi emanate da loro e dai Concilii e si riservarono altresì di dispensare dalle stesse leggi episcopali.

La cristianità si accorse ben presto che la Sede Romana era attenta alle esigenze della comunione ecclesiale e riusciva a farsi parte attiva ogni volta che particolari circostanze lo richiedessero. Nel Medioevo i Papi si servirono spesso di legati. La triste condizione ecclesiale al tempo di Gregorio VII indusse il Papa a riformare con inesorabile chirurgia e a centralizzare energicamente. I vescovi mantengono i loro poteri ordinari, però il Papa prescrive d'usarne in un senso determinato e, tramite i suoi legati, invade l'area metropolitana, interviene direttamente sui vescovi, si sostituisce agli organi locali, ingiunge a vescovi residenziali di governare in altre diocesi, in permanenza, a nome del Papa. Senza queste iniziative la sua decisa volontà d'influsso sarebbe stata certamente illusoria.

Il *Liber Pontificalis*, nella vita di Papa Anteros (238-239), parla di un archivio. Gerolamo parla di *scrinium apostolicum*. Nel VI sec. si era già formata una classe di *notarii* con uno stile ormai definito e stabile. Più tardi il *cancellarius* diventa il massimo funzionario di Curia. Ai tempi di S. Bernardo tutte le pratiche passano per le sue mani.

Anche l'ufficio amministrativo era, intanto, cresciuto d'importanza. Già nel VI sec. vi sono degli intendenti, ma nel sec. VIII emerge il tesoriere (*vestararius*), precisatosi, poi, nel X sec., nella figura dell'*arcarius* o *sacellarius* e, infine, nel sec. XI, del *camerarius*.

La Camera apostolica è un vero ministero delle finanze che ha competenza, oltre che sulle proprietà papali, anche su tante altre proprietà altrui, monastiche e laiche (piccole e grandi, regni perfino) che godono dell'alta protezione del Pontefice: da tutti costoro la Camera riscuote un censo, il denaro di S. Pietro. Un altro flusso di moneta derivava dai benefici e dalle nomine conferite dalla Santa Sede (Dataria). Nel Trecento l'esattore apostolico setacciava ogni villaggio dell'Europa Centrale per la riscossione dei contributi dovuti alla Santa Sede (*collecta apostolica*).

Infine c'era l'amministrazione dello Stato. Il giorno della sua elezione al Papato Gregorio Magno scriveva: "Mi domando se esser Papa in questo momento voglia dire essere un capo spirituale o un capo temporale". Anche questa incombenza fu una necessità per salvaguardare la comunione ecclesiale, come riteneva esplicitamente Innocenzo III. Fiscalizzazione, centralizzazione ed esercizio del primato ecclesiale progrediscono insieme.

Durante l'età moderna

La crisi religiosa, politica, economica e culturale dell'Europa portò la Santa Sede ad assumersi responsabilità nuove. Questo risultato appare inevitabile a chi consideri almeno tre forze le cui tendenze centrifughe non hanno bisogno di illustrazioni o esemplificazioni:

- a) il rinnovamento culturale del Rinascimento, che portò in tutti i campi della dottrina e della disciplina a pericolosi ed eccessivi adattamenti, dai quali sarebbe potuta derivare una crisi irreparabile del deposito tradizionale e dell'unità ecclesiale;
- b) il rinnovamento morale e religioso, caratterizzato da un pluralismo ricchissimo di iniziative anche inedite, interessanti il clero, i religiosi e il laicato;
- c) la progressiva dilatazione dello sforzo missionario nel continuato pericolo di fratture che potevano derivare dalle accentuate differenze di costumi e di ambienti o da condizionamenti politici.

La salvaguardia della comunione ecclesiastica è evidente anche di fronte a certe teorizzazioni centrifughe che, nell'età moderna, presero, talvolta, piede fra i vescovi cattolici:

- a) il democraticismo nazionalistico che serpeggiava durante il Concilio di Basilea sotto la mascheratura d'un conciliarismo già di per se inaccettabile dalla coscienza cattolica;
- b) collegato col precedente fenomeno, l'eccessivo conservatorismo particolaristico tipico del gallicanesimo, la cui logica avrebbe portato ad un ripiegamento involutivo;
- c) collegato col precedente fenomeno, la tentazione autonomistica del giansenismo;
- d) collegato col precedente fenomeno (Saint-Cyran anticipa Richer e De Dominis, Pithon e De Marca) il complesso antiromano del febronianesimo (e poi del giuseppinismo), secondo il quale la Chiesa sarebbe stata una confederazione di co

munità particolari con capi giurisdizionali autonomi dal Vescovo di Roma e, a maggior ragione, dai nunzi.

Il raccordo tra la Santa Sede e le Chiese locali fu reso concreto proprio dal lavoro delle nunziature le quali, nell'età moderna, si moltiplicano dappertutto prendendo più precisa fisionomia. Furono, per lo più, i collettori della Camera Apostolica a trasformarsi in nunzi (sec. XV-XVI). Leone X è passato alla storia come l'organizzatore delle nunziature, ma esse si consolidarono sotto Pio IV e Gregorio XIII. Il nunzio (prelato di carriera con stipendio stabile) era, generalmente, un vescovo e non a caso: oltre alla politica si occupava, anche delle Chiese; oltre che *oratores* (ambasciatori) i nunzi erano anche *speculatores* (delegati apostolici). Proprio quest'ultima fu la funzione più invisibile e urtante che sollevò obiezioni e resistenze da parte di vescovi gelosi delle proprie autonomie.

Funzione primaziale ed episcopato

Nell'età moderna, la Santa Sede ha reso i suoi rapporti con l'episcopato assai più stretti che per il passato. Se nel Medioevo la Santa Sede s'intromise, spesso, nelle elezioni episcopali di competenza dei Capitoli cattedrali, dopo il Concilio di Trento gli interventi papali furono ancor più frequenti, fino a divenir sistematici. Così ai candidati eletti, si aggiunsero, assai più numerosi, quelli nominati con interessi politici e quelli selezionati attraverso vari sistemi. A tutti i vescovi si impose l'osservanza della visita *ad limina* e tutti sentirono nelle loro sedi il controllo dei nunzi e dei delegati apostolici. Sempre più manifesto appare pertanto il processo di centralizzazione perseguito dalla Santa Sede, giustificato, come si è accennato, in nome della necessaria salvaguardia del principio dogmatico della costituzione monarchica della Chiesa, car-

dine della comunione ecclesiastica.

Esso, però, suscitava due legittime perplessità, la prima di ordine teologico, la seconda d'ordine, diremmo, politico-pratico.

Alludiamo, prima di tutto, al problema, rimasto a lungo aperto in dottrina, relativo all'origine della giurisdizione episcopale e, secondariamente, al pericolo, spesso incombente, che la funzione primaziale si subordinasse essa stessa a ciò che, invece, avrebbe dovuto servire e il Primato e la Chiesa universale, vogliamo dire la città di Roma, interessi particolaristici e regionalistici (italiani, per lo più, ma non solo italiani), scopi temporalistici legati alle vicende degli Stati della Chiesa.

La valvola veramente nevralgica di tutti questi rapporti si rivelò, sempre più evidentemente, l'assetto organizzativo del governo centrale, ossia della Curia Romana, che nell'età moderna passò attraverso profonde, anche se non contraddittorie, trasformazioni.

Durante l'età contemporanea

L'ufficio del primato si rivelò, così, più istituzionalizzato che per il passato e il suo adempimento comportò - in non pochi settori d'intervento - la necessità di una vica-

rietà di poteri che fosse stabile e non soltanto occasionale. Veniva gradatamente superata, almeno in certi settori di governo, la concezione puramente ausiliaria, fiduciaria e quasi affettiva dei collaboratori dell'esercizio del primato. Senza indulgere alla esumazione di questa evoluzione, basti qui accennare.

Abbiamo già ricordato la funzione del *Concistoro*. Le commissioni speciali che si costituirono e si stabilizzarono all'interno di questo, originarono le *Congregazioni* della Curia Romana. Sisto V (1585-1590) procedette ad una organica sistemazione di tutti gli organi del governo centrale. La consistente schiera dei funzionari di Curia costituì la prelatura romana e su di essa acquistò un ruolo prevalente il collegio cardinalizio, che mantenne con la Curia legami organici, *de jure et de facto*. Giovanni XXII stabilì che 20 fossero i cardinali, ma Paolo IV li raddoppiò. Pio V riservò il titolo cardinalizio solo a quei prelati che il Papa avrebbe onorato della porpora. Sisto V fissò il *plenum* del collegio al numero 70.

Seguendo il voto del Tridentino, l'età dei cardinali fu portata al livello minimo di quella richiesta per l'episcopato (30 anni) e anche la loro rappresentatività internazionale si andò allargando, sebbene l'inserimento dei cardinali stranieri nelle Congregazioni Romane fosse solo nominale. Dopo Sisto V ci furono sempre anche dei religiosi tra i membri del Sacro Collegio.

Lo speciale titolo di rappresentatività della Santa Sede goduto dai cardinali, i prevalenti poteri consultivi, direttivi e decisionali da loro esercitati in Curia, l'assunzione, da parte di alcuni di loro, di speciali poteri propri della Santa Sede durante la vacanza di questa, oltre, s'intende, la riserva, da loro monopolizzata, dell'elezione del Pontefice, fecero del collegio cardinalizio, e specialmente dei cardinali di Curia, quasi l'emblema personalizzato della centralizzazione ecclesiastica. Si trattò, certo, in ogni caso, del vertice aristocratico della centralizzazione.

La crisi del mondo moderno divenne acuta con le rivoluzioni, i totalitarismi e la laicizzazione dell'età contemporanea, ma l'opera evangelizzatrice della Chiesa risultò potenziata. Un nuovo influsso si estese da Roma al mondo intero in difesa della pace, del vero progresso e della vera civiltà. I pontificati di Pio XII e di Giovanni XXIII segnarono il vertice del riconoscimento universale dell'autorità spirituale del Vescovo di Roma. Questo che, sotto vari aspetti, potrebbe chiamarsi un trionfo del compito di guida della Santa Sede, coincide col massimo concentrazione dei poteri della Chiesa.

Mentre il Papato stava per restar privo del presidio d'un autonomo potere temporale (e perfino del possesso dell'Urbe) i vescovi dell'orbe consentirono, unanimemente, si può dire, nell'attribuire al Papa il più alto ed esplicito riconoscimento del primato. Successivamente la Santa Sede, mediante l'impiego dei nunzi e dei delegati apostolici, aprì una nuova fase di rapporti coi governi, si mise alla testa di un vasto movimento di riforma ecclesiastica, varò il Codice: tutta la vita della Chiesa risultò così controllata da Roma. I vescovi residenziali latini, scelti ormai liberamente dal Papa, furono tutti obbligati a relazioni quinquennali sullo stato delle loro diocesi, se

guendo un modulo d'accuratissima inquisizione. I vescovi orientali poterono usufruire della mediazione dei Patriarchi ma non furono esenti da rendiconti e da controlli. I Riti senza Patriarca, poi, furono ancor di più sotto lo sguardo vigilante della Congregazione Orientale.

Roma teorizzava sull'origine della giurisdizione episcopale facendola dipendere integralmente dal Romano Pontefice. Con questo non si devono misconoscere le prerogative che il Codice riconobbe ai vescovi “*ordinari et immediati pastores*”, muniti “*potestate legislativa, giudiziaria, coactiva*”, governanti ognuno il proprio gregge “*nomine Christi*”, “*veri doctores seu magistri*” (cc. 334,1; 335,1; 1326). Tuttavia non c'è dubbio che l'autorità dei vescovi era molto limitata dall'obbligo di ricorrere a Roma anche per l'esercizio normale della loro carica.

La ristrutturazione della Curia Romana

Il centro nevralgico del raccordo fra la Sede Apostolica Primaziale e tutte le altre sedi vescovili fu, ancora una volta, la Curia. Con la *debellatio* di Roma del '70 cadevano tutte le residue attribuzioni temporalistiche degli uffici del Pontefice, la Corte Pontificia perdeva d'importanza, la Famiglia Pontificia si riduceva, mentre, dopo il Concilio Vaticano I, crescevano le esigenze del governo ecclesiastico, con la richiesta d'una maggiore chiarezza nelle attribuzioni delle competenze dei rispettivi organi. Maturarono così i tempi della riforma curiale varata da Pio X: alla Curia venne chiaramente riservato il governo della Chiesa universale, con competenze nettamente distinte dalle cure spirituali e temporali del Vaticano, dalle cure spirituali di Roma, dalle incombenze dei familiari del Pontefice. La successiva costituzione di molte commissioni speciali e di molti comitati cardinalizi non ha alterato affatto lo schema strutturale della riforma. Anche gli interventi più incisivi degli altri successivi pontefici si sono inseriti nel sistema costituzionale definito dalla *Sapientia Consilio* di Pio X.

La figura dei cardinali ha risentito di questa formulazione dell'organizzazione: ridotto il Concistoro ad una funzione puramente decorativa, accentuatasi la funzione meramente ecclesiale del cardinalato (il Codice ha richiesto l'ordinazione sacerdotale per l'investitura cardinalizia e Giovanni XXIII ha fatto obbligo dell'ordinazione episcopale ai porporati), l'esercizio dei poteri dei cardinali è andato chiaramente verso un coordinamento sempre più stretto (senza dire che spesso esso è costituzionalmente collegiale).

Alla vigilia del Vaticano II si avanzavano dubbi e si facevano nuove ipotesi sul carattere istituzionale del primato e, quindi, dei singoli dicasteri romani, distinti per le specifiche competenze e uniti nella rappresentanza vicaria: concezione, questa, che permetterebbe, in pratica, una certa divisione dei poteri e aprirebbe nuove prospettive di decentramento.

Anche molti sospetti sulla eventuale subordinazione della centralizzazione a fini particolaristici e temporalistici erano ormai caduti o di molto attenuati. Sebbene Leo-

ne XIII avesse affermato, il 20 agosto 1879, che il potere temporale aveva corrisposto ad un evidente piano della Provvidenza per garantire sicurezza e libertà alla Sede Apostolica, in realtà la soluzione poi data alla Questione Romana offrì alla Santa Sede tutti i vantaggi dell'indipendenza senza le preoccupazioni connesse alla salvaguardia d'un territorio consistente.

L'istituzione di due Vicariati in Roma, inoltre, aveva sollevato in gran parte il vescovo di Roma da una cura pastorale che sarebbe diventata, in epoca contemporanea, fin troppo pesante. Prima di aprire il Concilio, del resto, Giovanni XXIII aveva accentuato l'autonomia della cosiddetta "diocesi del Papa".

I tempi erano così maturi perché la Chiesa, in uno sforzo di ricomprensione del proprio ministero sacramentale, giungesse anche ad una più equilibrata e precisa valutazione della funzione ecclesiological del primato nella presente fase storica dell'umanità e, quindi, anche ad una più giusta ed efficace utilizzazione degli organi istituzionali che, per loro natura, devono servire la comunione nel rispetto della collegialità e nella misura d'una ragionevole sussidiarietà.

Forme e criteri di collaborazione gerarchica nella Chiesa contemporanea

L'ecclesiologia del Vaticano I offrì ai teologi un quadro sicuro per ulteriori approfondimenti: i frutti del loro lavoro furono raccolti nel Vaticano II. Le precisazioni ivi ottenute sulla sacramentalità dell'episcopato si inserirono in una generale valutazione sacramentale della Chiesa, del suo ministero, dei suoi ministeri. Le puntualizzazioni concettuali verificatesi in Concilio sulla collegialità determinarono meglio il senso cattolico della collaborazione. La valorizzazione conciliare della Chiesa locale e particolare, infine, applicò ed esaltò ciò che ormai era già acquisito sulla vita del Corpo Mistico che è la Chiesa.

Il Concilio Vaticano II si concluse col pieno riconoscimento del giusto pluralismo ecclesiale, col richiamo ad una partecipazione generosa alla responsabilità evangelizzatrice. Emersero chiaramente le linee programmatiche di un moderato ed accorto decentramento, fu espresso l'auspicio di riforme istituzionali e morali nell'espletamento di tutte le funzioni gerarchiche. Il costume della collaborazione gerarchica si ispira, ormai, sempre più chiaramente, allo stile del dialogo. Il criterio generale cui sono sottoposte vecchie e nuove forme istituzionali è quello della sussidiarietà, già presente nel Codice, teorizzato da Pio XI e da Pio XII, influente in tutti gli atti con cui Paolo VI ha applicato il Concilio da lui diretto, concluso e valutato.

Volendo sintetizzare gli aspetti salienti di questa nuova fenomenologia della collaborazione gerarchica si potrebbe raccogliere un discorso evidentemente molto complesso sotto questi titoli:

1) Il *Papa* appare, sempre più chiaramente e sopra tutto, come il primate il cui specifico ministero è di garantire la comunione universale. Se tutti i vescovi hanno

una responsabilità universale, non c'è alcun dubbio che il Papa ce l'abbia *primo et per se*. Le sue cure per la città di Roma non sembrerebbero dettate dalla illusione che questo complesso urbano della penisola italiana possa diventare il centro effettivo della *communio* mondiale, bensì dalla previdenza con cui s'intende preservare il ministero primaziale dai gravi pericoli, che, come già altre volte in passato, si profilerebbero nel caso che la città consumasse l'apostasia, caso in cui si potrebbe perfino riproporre il problema d'una sede più adatta al servizio papale. In altre parole, il Papa, oggi più che mai, appare vescovo di Roma, non tanto nel senso diocesano-territoriale, quanto nel senso che a Roma - dove è la tomba di Pietro - è stato storicamente possibile realizzare gli strumenti con i quali egli garantisce la "*communio*". Per questo è giusto che il titolo di Roma resti suo e che la sua elezione avvenga, finché è possibile, nel rispetto del quadro romano, nonostante che il suo ministero superi la Chiesa locale di Roma, riguardando direttamente tutte le Chiese da compaginare nell'unità.

Non è da sottovalutare il fatto che anche fuori della Chiesa il Papa appare oggi nettamente nella prospettiva mondiale del suo ministero. Gli atti del magistero morale del Pontefice, specialmente dopo la visita pontificia all'ONU, l'intensificata presenza della Santa Sede negli organismi internazionali, i rapporti stabiliti dalla Santa Sede con tutti gli Stati del mondo, sono attentamente considerati dall'opinione pubblica mondiale come fatti che interessano la storia dell'umanità nel suo insieme.

2) Il supremo senato del Pontefice resta il *Collegio Cardinalizio*, ma tanto allargato, ormai, da includere esponenti della gerarchia della maggior parte delle nazioni del mondo. Solo ai cardinali, fatti salvi i limiti d'età fissati dal Papa, spetta l'elezione del Pontefice, oggi non meno di ieri esposta a condizionamenti profani.

3) La consultazione dell'episcopato mondiale è istituzionalizzata nel Sinodo dei Vescovi che si riunisce a scadenze ravvicinate su convocazione ordinaria, straordinaria e speciale, soggetto immediatamente al Pontefice che lo presiede e ne determina il lavoro.

4) L'organizzazione della *Curia Romana*, strumento esecutivo del ministero pontificale, è stata sottoposta a revisione, non solo per una migliore definizione di competenze (ed è stata sottolineata la sua funzione promozionale ed ausiliaria, oltre quella, insurrogabile, di controllo), ma anche in vista di una migliore utilizzazione del personale (scelto, ormai, dalle Chiese e comunità più disparate). Nonostante le sue lacune, la Curia ha smesso ogni apparenza di esclusivismo e dispotismo. D'altro canto, il complesso antiromano persiste, ma sembra aver attenuato la sua aggressività.

5) Le proposte avanzate in Concilio per l'attuazione di nuove forme di *collaborazione episcopale a livello continentale* sono sul punto di trovare la via della realizzazione. L'esempio del CELAM (Congregazione Episcopale Latino-Americana) sembra attualmente imitato, dietro la spinta e l'incoraggiamento di Roma, dai vescovi europei e anche da quelli africani.

6) Una notevole attività, evitando il pericolo di nuove oligarchie e burocrazie centralizzatrici, hanno mostrato di poter esplicare, sotto il controllo di Roma, le *Confede-*

renze Episcopali. Forse il loro ruolo potrà essere potenziato vantaggiosamente nei rapporti fra Chiesa e Stato (gli Stati si organizzano ormai in vaste costellazioni politiche ed economiche che si rivelano stabili) e nei compiti promozionali del coordinamento tra i vari settori della vita pastorale, sia pure nella ribadita esclusione di loro competenze giurisdizionali che si sovrappongono a quelle dei singoli vescovi: è inteso che la struttura monarchica della Chiesa debba esser salvaguardata anche a livello diocesano e non soltanto a quello universale.

7) Anche dopo il Concilio si sono manifestate, in varie parti del mondo, tensioni molto forti fra vescovi, ma il pericolo d'una concezione federalistica del cattolicesimo, qua e là affiorante, non sembra minaccioso: la *moderazione di Roma* sembra ancora efficace rimedio e le disobbedienze, anche se rilevanti, non son giunte, finora, a conseguenze tali da lacerare il corpo ecclesiale.

8) Le *facoltà ordinarie dei vescovi* sono tornate assai larghe. Si assiste anche ad un intensificarsi della partecipazione di singoli vescovi e di conferenze episcopali, chiese locali e comunità, alle responsabilità mondiali della evangelizzazione. Finora queste iniziative risultano inquadrare nei vecchi schemi generali di coordinamento. È prevedibile che l'incremento di queste attività imponga nuove forme istituzionalizzate di cooperazione, come la distribuzione del clero incardinato e l'amministrazione dei beni economici delle comunità ecclesiali e delle Chiese particolari.

9) Il *coordinamento* dei presbiteri, dei religiosi e dei laici coi vescovi non ha ancora trovato forme istituzionali che siano risultate pienamente soddisfacenti; il problema, però, non è trascurato e a livello locale si registrano numerosi esperimenti di partecipazione, spesso coraggiosi anche se raramente fortunati. Solo in certi campi si sono ottenute forme istituzionali verticali tese a realizzare una piena collaborazione tra tutte le componenti della Chiesa (*Caritas*, Comunicazioni Sociali, Sanità).

10) Il *dialogo ecumenico* ha investito in pieno i problemi ecclesiastici. Le modalità d'esercizio del primato pontificio sembrano ancora il punto focale di discussione nei rapporti con gli ortodossi. Invece con le comunità che si raccordano alla riforma luterana il problema è più radicale e riguarda la struttura episcopale, ossia gerarchica, del ministero ecclesiastico. L'eventuale decisione anglicana di ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale potrebbe complicare un dialogo che sembra bene avviato. In questa via dei rapporti ecumenici dove la Chiesa oggi è chiamata a camminare decisamente, si esprimerà e preciserà sempre più il valore di servizio del primato papale, la cui funzione insostituibile si rivelerà proprio nel campo dove, in passato e in parte ancora nel presente, urti, polemiche, divisioni sembrano più facili e insuperabili.

X - GEOPOLITICA DEL SINODO*

Il Sinodo dei Vescovi può interessare i nostri lettori sotto molteplici punti di vista. Giornalisticamente, prima di tutto, in quanto l'opinione pubblica vi è analizzata e verificata ad altissimo livello.

Inoltre per i temi che istituzionalmente vi sono affrontati, in quanto la tematica essenziale del cristianesimo è vitale per una società che pur definendosi presuntuosamente post-cristiana, in realtà sopravvive solo per il perdurare dell'influsso evangelico nel suo più profondo e costruttivo dinamismo.

Il Sinodo interesserebbe, comunque, per il suo intrinseco significato istituzionale, la metodologia del suo lavoro comunitario e l'utilità sociale dei suoi risultati. In particolare, una rivista politica che ha l'occhio attento alla struttura e agli organi degli ordinamenti costituzionalistici avrebbe certo dei buoni motivi per interessarsi alla istituzione ecclesiastica del Sinodo, la cui fisionomia consultiva non è a discapito della sua funzionalità e del suo effettivo peso.

Un motivo di particolare interesse proverrebbe anche dal tema trattato quest'anno dall'assemblea sinodale: l'evangelizzazione.

Non sono pochi, infatti, a domandarsi se la Chiesa odierna annunci ancora il Vangelo o se almeno lo annunci con forza ed efficacia davvero apostolica; se gli odierni araldi del Vangelo siano giusti interpreti e trasmettitori d'un messaggio che trova oggi ostacoli apparentemente invitti; se questo annuncio sia oggi davvero, in misura preponderante, praticamente impedito; se la predicazione possa, senza snaturarsi, atteggiarsi a dialogo; se essa non debba attendere d'essere preceduta dalla pre-evangelizzazione; o, addirittura, se non debba cedere al presupposto che tutti siano già, sia pure anonimamente e senza saperlo, cristiani; se la predicazione evangelica debba abbracciare tutta la realtà umana senza alcun limite di regno e competenze profane; se essa debba ancor oggi, davanti al trionfo della moda psicoanalitica, essere immutabilmente centrata sul mistero della Croce... non sono pochi a porsi queste domande nella consapevolezza della loro enorme risonanza sul piano culturale, civile e politico.

Senza dire che della conversione e della liberazione essenziali alla evangelizzazione si danno oggi versioni che hanno un diretto ed immediato significato sociale, strutturale e anche politico, con fortissima attenuazione del loro tradizionale e, fin qui, primario significato personalistico, spirituale e mistico morale.

Noi, però, ci occupiamo del Sinodo da poco conclusosi sotto un altro prevalente punto di vista che potremmo forse dire, se può esser tollerata l'adita espressione, "geopolitico".

* Da "Concretezza", Anno XX n. 23 - 1 dic. 1974, pp. 12-19; Anno XXI, n. 5 - 1 marzo 1975, pp. 23-27

Ci spieghiamo subito. L'andamento dei lavori sinodali e, di più, i singoli interventi dei Padri, ci hanno suggerito una pista d'indagine che ci è parsa molto interessante: verificare, cioè, gli orientamenti dell'assemblea tenendo presente la distribuzione geografica degli intervenuti, allo scopo di valutare eventuali differenziazioni in rapporto alle rispettive situazioni storico-politiche.

Questa verifica non presuppone (né autorizza) giudizi teologici sulla natura della Chiesa né giudizi filosofici sulla intima solidarietà di origini e di destino della specie umana; richiede, invece, un metodo empirico d'indagine e il rilievo delle frequenze eventualmente riscontrabili.

Le considerazioni che successivamente potranno essere avanzate sui fenomeni messi in evidenza appartengono anch'esse ad una sfera, diciamo, sperimentale: si tratterà di semplici accostamenti la cui ragionevolezza deve giustificarsi intrinsecamente.

Riteniamo che per l'osservatore politico questo genere di riflessioni sia il più adatto e il più "suggestivo". Di questo, però, giudicherà il lettore.

Il nostro primo passo, dunque, è stato di raggruppare gli interventi sinodali per area continentale e, dopo averli ordinati, di fare una schedatura di tutti i temi trattati.

Abbiamo visto, così, ben presto, apparire un ventaglio di posizioni che possiamo così riassumere.

Africa

L'episcopato africano si è distinto per un atteggiamento culturale molto indipendente nei confronti della matrice cosiddetta occidentale.

Quest'atteggiamento si è manifestato anche polemicamente sia nei riguardi di metodi giudicati paternalistici (e talvolta repressivi) sia nei riguardi di forme culturali - anche ecclesiastiche - apparse come impedimenti (se non addirittura come "labirinti").

Del medesimo spirito polemico erano certamente intrise varie allusioni all'indole speculativa di vescovi "occidentali", com'è dato cogliere in questo passo, in cui una umiltà molto sospetta appare impastata d'un'ironia tutta pretina: "I vescovi missionari si sentono come nani dinanzi ai problemi teologici e filosofici in cui appaiono come giganti i vescovi di Europa e di America" (così mons. Kalicombe, a nome dell'associazione delle conferenze episcopali dell'Africa Orientale: Uganda, Kenya, Tanzania, Malawi e Zambia; cfr. *L'Oss. Rom.* del 4-X-74).

I vescovi africani hanno sottolineato che la conversione, dovendo essere non solo individuale ma anche culturale, comporta un pieno inserimento nella vita e nella storia del popolo, pena il ritorno di questo alle tradizioni e alle pratiche ancestrali. Hanno pertanto proclamato che il loro "obbiettivo prioritario" di evangelizzatori era l'*indigenizzazione* del cristianesimo. A questo scopo non si sono limitati a chiedere una facoltà teologica in quel di Abidjan, né si sono contentati di adattamenti giustificati dalle peculiarità degli africani, ma hanno manifestato apertamente il proposito di

“niente sacrificare delle esigenze e degli elementi essenziali della cultura e delle tradizioni africane”.

“Indigenizzare la Chiesa”, hanno spiegato, “significa riformulare il messaggio secondo la comprensione, il genio, le categorie, la cultura, il temperamento del luogo” in cui il messaggio viene annunciato.

Questa impresa non avrebbe contro di sé difficoltà insormontabili in quanto erroneamente le religioni tradizionali africane sono state definite pagane”. Infatti “Dio ha parlato agli antenati dei popoli africani” e la rivelazione di cui gli africani sono depositari è paragonabile a quella di cui erano depositari gli ebrei. Su quest’ultimo punto conviene citare *ad litteram* mons. Tshibangu, vescovo ausiliare di Kinshasa: “Gli africani sarebbero per le loro religioni tradizionali in una situazione analoga a quella dei giudei nei riguardi della rivelazione cristiana” (cfr. *L’Oss. Rom.* del 5-X-74).

Il discorso non si è fermato qui. Un cardinale del continente ha chiesto, niente di meno, di “fare un inventario dei valori *soprannaturali* che si trovano nelle culture religiose dei popoli” col fine di disporre la Chiesa Cattolica a “ricevere i doni spirituali dai non cristiani”.

La conclusione ultima, e inevitabile, di questo atteggiamento non si è fatta attendere: “l’evangelizzazione deve rispettare l’orientamento che in buona fede gli uomini intendono dare alla propria esistenza”.

Il nuovo apostolato viene chiamato “apostolato dei rapporti umani”.

I nostri lettori non devono tuttavia credere che questo atteggiamento -certamente prevalente -sia stato unanime tra i vescovi africani.

Contro l’antioccidentalismo di vari presuli si è sentito questo realistico monito: “Sono gli stessi governi dei nostri paesi africani a presentare nelle scuole programmi culturali di carattere occidentale”. C’è stato, poi, chi ha sottolineato il carattere liberatorio della rottura che spesso, nei confronti dell’ambiente, richiede la conversione. Altri ha messo in guardia i propri colleghi nei confronti d’una ricerca di soluzioni troppo naturalistiche ai problemi dell’evangelizzazione. “Solo attraverso il Vangelo”, ha ricordato ai padri sinodali un vescovo africano, “il mondo giunge a conferire un vero significato alla vita”. “È l’uomo, la cultura, la mentalità che vanno adattati al Vangelo e non viceversa” ha ammonito un altro, non senza sottolineare il dovere di evitare il pericolo del sincretismo. Ci piace poi rilevare che un cardinale africano si è così espresso: “Non si può accettare il principio che la missione della Chiesa consiste nel rendere i musulmani buoni musulmani, i pagani buoni pagani, ecc. ecc.”.

Così pure se, nel complesso, i vescovi neri si sono mostrati più presi dai loro problemi continentali che da quelli dell’intera cattolicità e solleciti di comunione finanziaria più che spirituale con l’occidente, si deve anche annotare la nobile voce del cardinale Otunga che ha espresso commossa solidarietà con la “Chiesa del Silenzio”, gemente sotto la persecuzione comunista.

Ma torniamo al problema principale dell’indigenizzazione della Chiesa. Esso non si esaurisce nel citato auspicio di completare l’africanizzazione della liturgia cattoli

ca, ma va anche applicato alla presenza dei missionari bianchi in Africa. Non sono mancate espressioni critiche e perfino irriguardose nei loro confronti, ma il soprannominato cardinale Otunga ne ha pienamente rivendicato i meriti. In genere i vescovi hanno ribadito che ne hanno ancora bisogno, ma esigono la loro subordinazione, con tendenza a impiegarli in un lavoro di preevangelizzazione.

L'indirizzo ad indigenizzare ha portato con sé la tendenza ad apprezzare positivamente la formazione delle cosiddette comunità di base adattate ai diversi ambienti e a dare grande autonomia alle comunità dei villaggi e dei quartieri. I pericoli insiti in questa tendenza sono stati, però, messi in rilievo dalla focalizzazione del vero concetto di Chiesa locale proclamato dall'ugandese mons. Nsubuga: "Per Chiesa locale deve intendersi ogni comunità di fede radunata intorno al suo vescovo e al suo clero, in comunione con tutte le altre comunità di fedeli strette attorno al proprio vescovo e formanti la Chiesa Universale, in qualsiasi parte del mondo, sotto la guida del Vescovo di Roma".

L'indigenizzazione richiede ampia facoltà di "creatività ed iniziativa" per le conferenze episcopali e per i dirigenti delle chiese locali: il diritto canonico ostacolerebbe, a sentir qualche vescovo, la vita cristiana degli africani, specialmente per quanto riguarda il matrimonio (essendo la monogamia poco conforme alla cultura africana). Si è invocata l'ordinazione sacerdotale di capi-comunità, anche se sposati; si è auspicato un nuovo tipo di formazione seminaristica armonizzata con la vita locale e non fondata su tradizioni teologiche "troppo legate alla filosofia speculativa"; si è perfino avanzata l'idea dell'ordinazione sacerdotale delle donne (ma, a quanto ci è dato conoscere, senza collegarla con tradizioni indigene).

Sul tema della promozione umana i vescovi del continente nero si sono espressi con molto equilibrio, consapevoli del primato dell'escatologia e della necessità della "coscientizzazione" dei popoli.

La stampa ha parlato generalmente con molto favore dell'episcopato e della chiesa africana. Il cardinale Duval, invece, era stato severo: "A ragione i contemporanei ci accusano di non esser fedeli al Vangelo". Secondo mons. Hurley "i pastori restano muti". Altri padri africani hanno messo in rilievo la marxistizzazione e la protestantizzazione dei giovani cattolici che si distaccano dalla Chiesa, la laicizzazione e lo sradicamento di intere popolazioni, il turbamento della fede negli anziani, la confusione disciplinare, l'ambiguità ecumenica... ma tant'è: secondo certi commentatori il baricentro del cattolicesimo sarebbe diventato l'Africa. Sono tesi che ci interessano poco, queste. Il nostro obiettivo, invece, è piuttosto di verificare qualche connessione tra le posizioni emerse nel Sinodo e le situazioni socio politiche delle aree dei padri sinodali.

Per l'Africa questo raccordo è facile perché è suggerito dagli stessi vescovi intervenuti nel dialogo sinodale.

Alcuni, infatti, hanno apertamente attribuito il profondo cambiamento di mentalità riscontrato più sopra... ai movimenti indipendentistici; altri hanno ammesso di vo-

ler ora promuovere i valori culturali africani nel quadro della indipendenza totale dal colonialismo; altri hanno sollecitato l'azione pastorale della Chiesa nel senso che abbiamo ora descritto per "difendere l'identità nazionale"; altri, infine, hanno lamentato che certi colleghi, parlando di cultura locale, indulgevano ad esagerato nazionalismo.

Anche sul tema della cosiddetta promozione umana c'è chi ha fatto la seguente ammissione: "La promozione umana in alcuni Stati è la condizione per l'entrata e la permanenza dei missionari". E non è mancato chi ha deprecato il danno derivante dal temporalismo e dalla politicizzazione dell'apostolato.

Non occorre davvero, a questo punto, integrare questi riferimenti con notizie che sono di pubblico dominio. Del resto la connessione tra la tematica che abbiamo illustrato e la congiuntura socio-politica dell'Africa era stata già chiarita durante la 44a settimana missionologica tenuta a Namur nei giorni immediatamente precedenti il Sinodo dei Vescovi.

Asia

L'episcopato del continente asiatico si è distinto per interventi in cui brillava un vivo sentimento cattolico e missionario e una viva esigenza di spiritualità. Grande equilibrio questi vescovi hanno dimostrato nel loro proposito di incoraggiare il dialogo interreligioso e la promozione del progresso temporale. Un rilievo particolare hanno assunto gli interventi dei rappresentanti dei riti orientali, i quali hanno sottolineato il primato della vita interiore e della preghiera, l'importanza dell'ascesi personale e del senso escatologico dell'esistenza: gli orientali hanno bene imparato la lezione della storia e riconoscono nelle nuove difficoltà i tratti di antichi demoni.

Il problema specifico di maggior rilievo è apparso, anche in questi interventi, la valutazione da dare alle culture e alle religioni non cristiane.

Nel presupposto che esse contengano una parte di verità e partecipino della luce dello Spirito Santo si è insistito sulla necessità del dialogo evangelizzatore.

Un presule ha lamentato: "Scarsi sono stati gli sforzi per utilizzare i tesori spirituali dell'India". Un altro ha aggiunto energicamente: "Le ideologie e le religioni cinesi ci aprono la via alla fede. In esse si può discernere in qualche modo la presenza dello Spirito Santo e si incontrano elementi preziosi come la fede in un Dio unico, i precetti morali simili al decalogo biblico, l'aspirazione ad una vita interiore che tende all'unione con l'Essere Supremo. Tutta la tradizione cinese è in qualche modo una preparazione al Vangelo".

Date queste premesse la teologia cattolica - si è detto - dev'essere riformulata dalle Chiese nell'intelligibile idioma nativo e con termini filosofici indigeni. La conversione - si è aggiunto - non comporta sempre e necessariamente la rottura con le forme del culto cui il convertito è abituato.

Di qui, ovviamente, la richiesta di rinforzare l'autorità delle conferenze episcopali e di ampliare i poteri decisionali dei vescovi, specialmente in vista d'un più elastico

adattamento liturgico. Un cardinale indonesiano è giunto a mettere esplicitamente in dubbio” se il centro di Roma sia capace di rettamente capire, valutare e, ancor più, prendere l’ultima decisione nei problemi concreti, specialmente liturgici, delle altre Chiese di diversa cultura”. Sono emerse anche idee discutibili (sull’inserimento, nella Liturgia della Parola, di brani tratti dai libri sacri non cristiani e sulla rinuncia ad insistere nel presentare il battesimo come necessario), tuttavia, in prevalenza, i vescovi asiatici si sono mostrati prudenti e consci del pericolo di frantumare la cattolicità (esemplare a questo proposito la posizione di mons. Klein, della Nuova Caledonia). Così si è fatto notare che in un contesto maggioritario musulmano il dialogo è praticamente inattuabile; che l’ottimismo dialogico non dev’essere generico; che, insomma, occorre sempre sceverare.

Dice il cardinale giapponese Taguchi : “Tra i valori delle religioni e delle culture non cristiane si può trovare, ad esempio, nel shintoismo, un vivo senso religioso, la riverenza per la divinità, la necessità d’una continua purificazione per conservare la concordia con l’intero universo; nel buddismo si trova la coscienza della fugacità e dell’insufficienza della vita presente, il desiderio di giungere ad uno stadio superiore di illuminazione e di liberazione; nel confucianesimo si ha un vivo ed attivo senso di pietà, tra genitori e figli, la riverenza per le tradizioni degli antenati, ecc.”.

C’è stato, del resto, anche chi ha esortato i colleghi a non farsi illusioni sul prospettato adattamento (l’islamismo - si è osservato - si è diffuso senza adattarsi). Ma, sopra tutto, i padri hanno mostrato una viva preoccupazione per il tentativo in atto, nella stessa Chiesa, di “corrompere il Vangelo”, per il diffondersi dell’agnosticismo e della confusione, per le distorte interpretazioni del Concilio che causano, in sacerdoti e vescovi, si è ripetuto, errate opinioni e tendenze apostatiche che rinnegano il “Credo”. Energici richiami sono venuti da vescovi asiatici contro il pericolo del sincretismo: “È venuto il tempo -si è osato dire -di discernere il grano dalla zizzania” .E ad un certo rumoroso e prepotente “sinistrismo” ecclesiastico o clericale si è opposto la maggioranza silenziosa dei fedeli genuini.

Sulla missione della Chiesa i vescovi d’Asia non hanno incertezze: essa non consiste solamente nella testimonianza della vita cristiana, ma anche nella proclamazione del Vangelo ad ogni creatura, compito per il quale è ancora valida ed utile la predicazione diretta.

Espressa profonda gratitudine per l’abnegazione dei missionari, i vescovi asiatici hanno riconosciuto di avere ancora bisogno dell’aiuto della vecchia cristianità in un frangente in cui la stasi della predicazione è aggravata da numerose defezioni sacerdotali e da difetti dei ministri che “rendono inefficaci i mezzi più idonei”.

Impietosa è stata la loro analisi dell’attuale situazione: il materialismo e l’ateismo dilagano, si diffonde dovunque una materialistica mentalità consumistica, la cultura moderna e l’eversione morale che ne consegue favoriscono l’irreligione, la secolarizzazione avanza più che il risveglio della fede, un crescente numero di persone (e sono già più numerosi dei cristiani) hanno la fede ma vivono fuori della Chiesa, la maggior

parte della gioventù è disorientata, la testimonianza sacerdotale, in genere, non riesce a scuotere le coscienze.

Non creda, però, il lettore che questa situazione abbia fiaccato la Chiesa d'Asia. I vescovi, infatti, hanno dimostrato un'alta responsabilità pastorale rivolta al mondo intero, un'adeguata valutazione della missione ecclesiale, un'esigenza rigorosa di comunione ecclesiastica, soprattutto la volontà decisa di attuare il risveglio missionario, suffragata da un nuovo ed effettivo slancio, da coraggiose iniziative, da generosissimi progetti comunitari e personali.

Ci hanno colpito il richiamo rivolto dai vescovi asiatici ai colleghi del Sinodo sulla necessità che la Chiesa odierna sia "soprattutto contemplativa" e il realismo con cui hanno posto il problema dei sacerdoti che non rispondono più alle esigenze della loro missione e quello dei superiori ecclesiastici che non corrispondono ai gravi doveri che impone l'esercizio dell'autorità, la serenità con cui hanno lamentato le carenze attuali della formazione seminaristica che sembra aver dimenticato d'inculcare lo spirito di sacrificio; l'urgenza da loro sottolineata del rinnovamento spirituale dei predicatori, la loro deprecazione di certo temporalismo clericale.

Non si pensi che essi abbiano sottovalutato l'importanza dell'azione sociale; ma essi sono troppo consapevoli dei possibili risvolti negativi - anche in rapporto a situazioni particolari - dell'apostolato sociale.

Così pure si farebbe male a ipotizzare che i vescovi asiatici siano ancorati a posizioni religiose poco moderne. Al contrario essi hanno mostrato di apprezzare positivamente tanti fermenti, solo vorrebbero vedere, anche nei giovani - di cui ben conoscono la negligenza religiosa - più la pratica delle responsabilità che discorsi generici.

E ora domandiamoci: questo quadro ha delle connessioni con la situazione socio-politica del continente asiatico?

Nel continente possiamo distinguere, all'ingrosso, tre aree: quella musulmana, quella induista e buddista, quella comunista: in tutte e tre le aree la Chiesa è piuttosto compressa. Il rapporto con le ideologie e le religioni è, per lo più, un rapporto anche politico, dove non sia del tutto politicizzato. Le spine sono assai più delle rose e le illusioni non vi prosperano.

Questo, a nostro avviso, spiega molto degli atteggiamenti da noi messi in rilievo.

Un vescovo ammonisce i colleghi del Sinodo: "Attenzione! Il mistero d'iniquità è operante nel mondo!". Di dov'è? Ahimé, egli sa bene quel che dice.

Parla un vescovo del Laos: "In questi ultimi 15 anni nel Laos 18 sacerdoti hanno dato il loro sangue per il Vangelo e per far nascere la Chiesa locale; così pure nella Repubblica Kmer, in cinque anni 5 altri sacerdoti hanno versato il loro sangue per Cristo, assieme a numerosi catechisti. Gli altri proseguono intrepidi". L'assemblea riflette.

Parla l'arcivescovo di Hanoi: "La domenica e i giorni festivi i fedeli vanno in massa dove è celebrata la Santa Messa, muovendosi perfino a mezzanotte per arrivare tempestivamente. La giornata dell'adorazione del Santissimo Sacramento appare come l'avvenimento annuale di massima importanza che offre l'opportunità di un in

contro anche coi non cristiani, invitati a pranzo per la circostanza. In questi incontri si parla di religione. Il mese di maggio è veramente il mese dei fiori. La devozione mariana profondamente sentita aiuta molto i cristiani e tante volte riesce a convertire i non cristiani che assistono a quelle manifestazioni dell'offerta dei fiori a Maria. La Notte di Natale raccoglie cristiani e non cristiani...". L'assemblea comprende.

Un altro vescovo, proveniente da una regione dove vi sono notevoli restrizioni politiche, ammonisce: svincolata dalle potenze terrene la Chiesa dimostri di obbedire solo a Cristo.

Un altro vescovo, invece, che guida un piccolissimo gregge "in summo discrimine" si mette a magnificare in assemblea un sussidio governativo.

Altri condizionamenti politici balzano evidenti: un vescovo lamenta il divieto governativo all'ingresso dei missionari, un altro dice che il governo vieta assolutamente la diffusione del vangelo tra i musulmani, un altro ammette: "I convertiti incontrano non pochi ostacoli nelle stesse leggi dei Paesi dove vivono". Uno dice: "In Thailandia solo i non thailandesi si convertono". Un altro è più drastico e significativo: "L'indigenizzazione è urgente alla luce delle istanze nazionalistiche". E, purtroppo, aggiunge: "Solo così la Chiesa può sperare di avere ancora un posto". Quando poi un vescovo indonesiano sottolinea l'importanza decisiva dei mutamenti sociopolitici e la loro incidenza sulla vita religiosa, allora si capisce anche il sottofondo dei dubbi espressi dal suo cardinale (che abbiamo sopra citato). Parla un vescovo che opera in ambiente musulmano: "Bisogna spingere i cristiani all'azione sociale e politica".

Parla uno che opera in ambiente buddista: "L'apostolato sociale non troverebbe buona accoglienza".

Un altro afferma: "Bisogna levare la voce contro l'oppressione e l'ingiustizia". Di dove viene? Dalla Corea.

America Centrale e Meridionale

I problemi universali dell'evangelizzazione sono ben presenti ai vescovi latino-americani che hanno un alto apprezzamento del compito eroico dei missionari. Essi sentono vivamente i problemi della cosiddetta indigenizzazione e sanno applicarli con sapienza pastorale ai valori tradizionali della religiosità popolare delle loro genti. Consci che il Verbo ha seminato a piene mani nei solchi della storia umana, sono però assai guardinghi nei confronti dei facili e confusionari teorizzatori dei "segni dei tempi" che finiscono per perdere di vista rivelazione e trascendenza. Preoccupati di tralasciare integralmente il messaggio rivelato, giudicano assai deficitaria la teologia odierna che contribuisce a creare un clima di divergenze e di oscurità dottrinali proprio mentre si rinforzano deviazioni pseudoreligiose (come il pentecostalismo e la parapsicologia) e si fa più aspra l'aggressività proselitistica dei movimenti religiosi non cattolici. Avvertono acutamente la necessità che i principali agenti dell'evangelizzazione (i vescovi) e i loro più diretti collaboratori (i sacerdoti) siano meno burocratiz-

zati, più dediti al loro ministero essenziale. Uno di loro ha proclamato: “Nulla è più urgente di vescovi pastori, autorevoli per la loro moralità, e non per il loro atteggiamento distaccato e principesco”.

Altri hanno sottolineato energicamente l’esigenza d’una maggiore solidarietà tra i membri del collegio episcopale. I vescovi latino-americani sperimentano con successo nuovi ministeri, desiderano anch’essi il riconoscimento d’una maggiore autonomia di decisioni in campo liturgico, sono angosciati della seduzione che il marxismo militante esercita sui giovani, vogliono apprestare difese più efficaci in protezione dell’istituto familiare... ecc. ecc. ma il loro massimo problema è quello espresso da una parola che fu già la bandiera del loro documento di Medellin: la liberazione.

A Medellin i vescovi, com’è risaputo, dissero che l’ingiustizia sociale era un peccato e che perciò bisognava predicare la liberazione anche nei suoi confronti. Identico è stato il loro leitmotiv anche in questo Sinodo: liberazione come superamento del male e” rifiuto della violenza da qualunque parte provenga”.

La liberazione ha, per loro, aspetti positivi e negativi; un carattere soprannaturale e anche temporale; una dimensione personale e anche sociale. Il senso preciso di questa parola - è stato ribadito - deve essere quello inequivocabile sanzionato da Paolo VI. Un cardinale brasiliano, l’arcivescovo di San Salvador de Bahia, dice: “Non basta una visione teologica tutta presa dall’escatologia, ma non è consigliabile la cosiddetta incarnazione sociale che fa di ogni cristiano il milite di qualche lotta armata”.

Un vescovo venezuelano precisa: “Bisogna occuparsi della liberazione del Terzo Mondo, ma bisogna anche liberare la Chiesa prigioniera anche altrove. Nel Medio Evo si è lottato molto per la libertà della Chiesa. Anche oggi dobbiamo preoccuparci di questa libertà della Chiesa, oppressa dalle dittature di stampo marxista e impedita nei suoi diritti elementari. Si deve anche liberare la Chiesa nel nostro mondo così detto libero. Ivi la Chiesa è una grande prigioniera. La monopolizzazione dell’opinione pubblica lega la Chiesa e la rende prigioniera del complesso di colpa di non rispondere alle ansie del mondo moderno. La Chiesa è prigioniera dei gruppi di pressione di destra e di sinistra e soprattutto dei seguaci di una certa teologia che si dà arie pseudoscientifiche, solo perché trova echi in alcuni ambienti della comunicazione sociale”.

Il tema della liberazione, certamente dominante, non ha assorbito, però, ogni preoccupazione. Un autorevole cardinale brasiliano ha affermato: “Non si può dire che la Chiesa nell’America Latina subisca totalmente l’influsso della teologia della liberazione, né che questa teologia sia primariamente ed esclusivamente rivolta alla questione economica e sociale”. Il pericolo d’un superficiale temporalismo, è stato ribadito, esiste, ma i vescovi lo rifiutano come rifiutano la strumentalizzazione clericale della Parola di Dio per sostenere scelte aprioristiche, il neopelagianesimo socialista che vuol superare l’ingiustizia senza il Vangelo, e soprattutto le varie aberrazioni di certe teologie marxisteggianti della liberazione.

I condizionamenti socio-politici di queste preoccupazioni parrebbero evidenti. Non vede forse il lettore che in un’Italia paragonata, ormai, sempre più spesso, alle repub

bliche latino-americane (per l'inflazione, l'estrema politicizzazione, il golpismo ecc.) i preti comunisti si moltiplicano e predicano sempre più sfacciatamente il marxismo? Non vede che anche da noi l'estremismo d'un segno richiama ed esalta l'estremismo di segno opposto? Può dunque ben capire quali ripercussioni abbiano sulla Chiesa le condizioni socio-politiche dell'America Centro Meridionale, e precisamente sulla sensibilità ecclesiale nei riguardi della giustizia economica e sociale e sul disagio degli educatori cristiani nell'educare dei giovani che hanno perso ogni pazienza.

Il vescovo ausiliare di San Salvador depreca nel Sinodo l'azione reazionaria di gruppi cattolici di "estrema destra". Il rappresentante dell'episcopato messicano depreca la teorizzazione del rivoluzionarismo violento. Il vescovo ausiliare di Lima afferma: "La nazione peruviana è ora sottoposta all'ingiustizia e all'oppressione... questo porta necessariamente i cristiani al compromesso, vero ed efficace, con gli oppressi e i perseguitati". L'arcivescovo di Santo Domingo ammette i condizionamenti sociopolitici e dichiara: "Stimolare l'impegno per una effettiva liberazione temporale è rendere più credibile la Chiesa"... L'intervento del rappresentante dell'episcopato cileno è una litania dei nefasti del contraccolpo della politica nella Chiesa.

Non fa perciò meraviglia sentire il Segretario generale del CELAM sostenere con temporaneamente queste due affermazioni: *a)* "nel marxismo si può trovare una certa tensione verso la giustizia che è propria del cristianesimo"; *b)* "l'amore per la giustizia è nel marxismo molto diverso che nel cristianesimo". Come non fa meraviglia l'affermazione d'un cardinale brasiliano sul "ruolo critico della università" verso... la società dei consumi (e basta); la sua scoperta su ciò "che convince maggiormente la gioventù: la lotta per la giustizia, la solidarietà e la pace"; la sua affermazione che "Cristo ci libera dal peccato anche collettivo come la fame, la tortura, l'erotismo, gli stipendi insufficienti". Non fanno meraviglia perché sono espressione della politicizzazione clericale. Dice il medesimo cardinale: "La fede nell'Assoluto diviene il principio per interpretare la realtà del mondo; la speranza diventa la critica delle utopie e l'esigenza della lotta contro le potenze della morte, attive nella storia; mediante la carità l'amore diventa creatore di bene con realizzazioni sociali": la politicizzazione delle virtù teologali è evidente.

Istruttivo è ciò che insegna questo prelado sulla conversione, il cui contenuto sarebbe semplicemente il bene comune: "È necessario insistere sul carattere collettivo della conversione, sia per cambiare l'immagine della Chiesa, sia per creare nuovi modelli di vita sociale, richiesti dalle esigenze politiche della carità e della solidarietà umana".

Non meno istruttivo, naturalmente, è stato il discorso di Camara. Egli ha detto: la presenza di Cristo è data dagli schiavi moderni e a loro ci dobbiamo rivolgere; i ricchi lasciamoli stare, tanto non li convertiamo. E ha concluso, fedele al profetismo ben individuato da Oriana Fallaci: "Passiamo ai pagani, passiamo ai barbari!".

Australia e America Settentrionale

Le Chiese di queste regioni avvertono drammaticamente lo scossone del dissenso che produce, a tutti i livelli, una grande confusione: ridefinire con precisione le competenze del Magistero, reagire energicamente contro i maliziosi responsabili del suo oscuramento, riparare il profondo turbamento conseguito alle innovazioni post-conciliari, impiegare con sforzo rigoroso e cosciente per l'evangelizzazione diretta i mezzi di comunicazione sociale... ecco alcuni tra i principali rimedi che i pastori additano. L'evangelizzazione, inoltre, ha bisogno che ogni membro della Chiesa assuma le proprie responsabilità, mentre, purtroppo, la maggioranza dei laici ne resta assente.

Consapevoli della necessità di superare il falso irenismo, i vescovi vorrebbero anche riparare all'attuale collasso dello slancio ecumenico. Dice il vescovo di Cincinnati: "L'ecumenismo è attualmente minacciato. Il primo fervore è alquanto diminuito *a)* perché alcuni sono delusi nelle loro speranze dinanzi ai risultati che paiono loro di poco rilievo; *b)* perché non pochi cattolici e protestanti temono che la loro fede possa essere tradita a causa del movimento ecumenico; *c)* perché l'unione delle Chiese non interessa molta gente, soprattutto i giovani". Vari vescovi sono intervenuti per sottolineare il legame tra evangelizzazione e liberazione, ma si è confessato che, in pratica, non si sa come muoversi.

Se ci è permesso, è stato un po' umoristico sentir predicare da uno di questi vescovi che la Chiesa deve dare l'esempio dell'austerità anticonsumistica.

Nonostante che l'episcopato abbia registrato tra i fedeli una diminuzione dei partecipanti al culto in questi ultimi anni, si richiede una ulteriore flessibilità di adattamento liturgico, pur nell'armonia tra potere centrale e responsabilità locali ("mai s'è avuto tanto bisogno della guida del Papa!", ha esclamato un vescovo canadese). Sui rapporti tra liturgia e cultura locale, però, la chiarificazione di questi vescovi non si potrebbe definire brillante: "Dal lato culturale, la liturgia esprime l'esperienza di fede di un popolo. Questo popolo è il popolo cattolico e quindi la fede è una ed è universale. Ma come esperienza di quel determinato popolo può avere le sue particolarità e perciò vanno chieste ricerche in queste direzioni: liturgia e diversità etniche, liturgia e il secolo, liturgia e musica, liturgia e ambivalenza" (così il rappresentante dell'episcopato statunitense). Si sono levate voci allarmate per sostenere la famiglia contro la montante marea del permissivismo sessuale e, soprattutto, per esortare ad una pastorale giovanile più impegnata ed appropriata. A questo proposito non si è mancato di far rilevare quanto i giovani siano confusi sulla natura della Chiesa e dell'apostolato e quanto i genitori siano perplessi sui nuovi modi di trasmettere la fede ai giovani.

È emerso nettamente, dal fondo di ogni discorso, il disagio dei vescovi di fronte ai formidabili condizionamenti che alla azione della Chiesa pone la nuova società secolarizzata del sistema industrializzato.

Il cardinale statunitense Dearden ha detto: poiché nella società secolarizzata la religione non ha più alcun influsso, né culturale né politico, occorre reagire ed impegnarci proprio su questo piano.

Un vescovo canadese ha riconosciuto: il Canada risente della crisi e dei profondi mutamenti sociali del secolarismo.

Un presule australiano ha ammesso: agnosticismo ed indifferentismo hanno invaso l'Australia in questi ultimi anni.

Del resto, fin dalla relazione generale, che precedeva i singoli interventi, veniva riconosciuto: "La Chiesa supera la divisione del mondo in industrializzato e no, ma di fatto la Chiesa è vista sotto la luce della situazione politico-sociale delle singole regioni".

Questo condizionamento è profondo. Quando i vescovi esprimevano la loro ansia di strappare i giovani all'influsso della pseudomistica marxista, ammettevano implicitamente la potenza di questo influsso.

Quando nella precitata relazione introduttiva si affermava che "in quanto istituzione la Chiesa appare spesso come pura immagine dell'attuale ordine pubblico ed economico", si ammetteva implicitamente la prevalenza della mentalità economicista e politicizzata, ossia storicistica ed immanentistica, che è caratteristica del laicismo contemporaneo (liberale o marxista, ci permettiamo d'aggiungere, non è di decisiva importanza).

Europa

Riteniamo che il cardinale olandese abbia pronunciato con molta malinconia queste parole: "Gli uomini d'oggi si sentono molto poco attratti dalla Chiesa". Di una malinconia anche maggiore doveva essere intriso il dubbio che il cardinale di Parigi ha osato esprimere al Sinodo: egli infatti dubitava che la stessa assemblea sinodale fosse veramente pervasa dall'ansia missionaria. Molti interventi hanno lamentato la diminuzione dello zelo cattolico nella evangelizzazione, diminuzione dovuta, sembrerebbe, ad una considerazione erroneamente ottimistica delle condizioni e delle religioni dei non cristiani, all'indebolimento della fede negli stessi cristiani, alla disistima dei sacramenti da parte dei sacerdoti, all'universale decadenza dei costumi. La situazione sociale, culturale e politica che caratterizza la crisi europea provoca all'interno della Chiesa gravissime difficoltà

"L'uomo europeo", è stato proclamato, "vive in una società post-cristiana dove dominano i maestri della diffidenza e del sospetto". Un vescovo jugoslavo ha mostrato come i principali sviluppi della filosofia moderna dell'Europa conducano ad una crisi senza uscita. Un vescovo greco ha sottolineato che il costume oggi prevalente produce l'ateismo. Il vescovo di Nantes ha detto: "È stata evacuata la sostanza della fede".

L'autonomia delle realtà terrestri che il Concilio ha largamente riconosciuto - è stato osservato - si è risolta in secolarismo, però il processo non è irreversibile. Anzi - è stato aggiunto - il senso di disperazione e di vuoto, che qua e là affiora, è il segno dell'esaurimento del secolarismo. Pochi, peraltro, gli interventi dei vescovi europei che offrirono ai colleghi fatti consolatori. Le brutte notizie prevalevano decisamente: "Non è possibile", dichiaravano i vescovi jugoslavi, "un dialogo vero e fruttuoso con

gli atei". In Italia - raccontava mons. Bartoletti - "si nota anzitutto un rapido processo di secolarizzazione, anzi di secolarismo". E aggiungeva: "...la pratica religiosa va diminuendo... si diffonde il materialismo pratico e anche ideologico o culturale... quasi tutti gli italiani si dicono cristiani... ma poi non partecipano alla vita della Chiesa, che anzi avversano come istituzione, spesso sono inficiati d'indifferentismo religioso, ignorano la loro fede e aderiscono a una cultura non cristiana". In Austria il 70% dei cattolici è solo formalmente nella Chiesa, la quale così non ha quasi nessun influsso nella società. In Germania aumenta il numero di coloro che esplicitamente dichiarano di non essere più membri della Chiesa Cattolica. Nell'Europa Settentrionale nemmeno la centesima parte della popolazione è cattolica, mentre l'ambiente è largamente secolarizzato. Secondo l'arcivescovo di Monaco il rinnovamento post-conciliare non è stato immune da qualche ambiguità, "il sacerdozio, tanto esaltato dal Concilio sotto il profilo teologico e spirituale, è abbandonato da un numero impressionante di consacrat... si sta inaridendo il senso della trascendenza, si va diffondendo un senso di disfattismo circa il valore del Vangelo...". Lo stesso rinnovamento liturgico - ha rilevato un altro vescovo - è causa di crisi acutissime. Ma, soprattutto, ha detto un altro, è stata la libertà che si sono presa i teologi a disorientare il popolo. "Ferma è la voce che risuona al centro della Chiesa, ma molto soave; perciò non sorprende la confusione dottrinale che tutti lamentiamo", si è osato affermare. La crisi - secondo gli interventi di molti padri - colpisce principalmente la gioventù (una crisi di fiducia, si è sottolineato) educata, del resto, ed imbonita in un modo che rende difficilissima la formazione cristiana. Anche nei seminari si tentano strade sbagliate, ha riconosciuto uno dei nostri vescovi. Il richiamo all'obbedienza, alla castità e alla povertà veramente evangelica è stato fatto con energica consapevolezza.

Oltre alle difficoltà ecclesiali generate dai contraccolpi della secolarizzazione, anche le ambiguità insite nell'azione sociale del cristiano hanno attirato la preoccupata attenzione dei vescovi europei: essi, infatti, vi hanno riconosciuto impronte evidenti del secolarismo politico.

Sulle responsabilità sociali di membri della Chiesa il Magistero è più volte intervenuto, specialmente negli ultimi decenni. In questo quadro il cardinale di Parigi ha precisato: "L'evangelizzazione non può limitarsi ad annunciare Cristo: essa deve far rivolgere l'uomo all'attualità della sua storia per rispondere *hic et nunc* allo Spirito di Gesù e discernere a che cosa questo Spirito l'impegna nella sua vita affettiva, familiare, economica, politica. Adempiendo responsabilmente a tali impulsi dello Spirito il cristiano comprenderà meglio il messaggio stesso di Gesù". E l'arcivescovo di Marsiglia: "La Chiesa presta attenzione a tutte le ricchezze umane vissute in un determinato contesto storico in nome ed in vista di una proclamazione esplicita del Vangelo, di una fede che non si può ridurre a un sincretismo umanistico o vagamente religioso. Una vera teologia dell'evangelizzazione è quella che permette in ogni luogo e momento della Chiesa di unire la fermezza delle convinzioni dottrinali e la riflessione su quanto propongono le condizioni storiche".

Più che indulgere al progressismo nel vortice dei cambiamenti, la Chiesa dovrebbe approfondire la propria interiorità, ha detto il rappresentante dell'episcopato austriaco. Va sottolineata la trascendenza della evangelizzazione, ha detto il rappresentante dell'episcopato spagnolo. Promozione, sì, ma della persona, ha rimarcato mons. Carraro; e nella distinzione delle competenze del clero e del laicato, ha aggiunto un altro.

Sia il tema delle conseguenze pastorali della secolarizzazione, sia quello della promozione della giustizia sociale si prestavano a riferimenti politici concreti. Tali riferimenti sono stati trasparenti, anche se velati, negli interventi del rappresentante austriaco e italiano (come abbiamo già accennato), episcopati che hanno sul loro conto pastorale esperienze amarissime delle rispettive situazioni sociopolitiche. Quando poi il rappresentante dell'episcopato francese mette sull'avviso i colleghi del sinodo circa le conseguenze che possono derivare dalla crisi economica in atto, il riferimento diventa esplicito. L'arcivescovo di Madrid non è meno chiaro quando dice: "L'allontanamento degli intellettuali dalla Chiesa deriva soprattutto da ragioni socio-politiche".

Ed ecco il portavoce della Chiesa irlandese che, abbandonando ogni diplomazia, proclama che il conflitto che insanguina quel paese e affligge quella Chiesa non è per niente religioso ma esclusivamente politico sociale; ed ecco il portavoce dell'episcopato greco che, oltre alle implicite inquietudini derivanti dalla mutata situazione nazionale, porta sul tavolo del Sinodo il dramma, anzi la tragedia di Cipro.

Non ci pare avventato cogliere un concreto riferimento politico in queste ben caute parole del primate del Portogallo: "La Chiesa non rigetta sistemi politici o sociali in se stessi, ma denuncia quanto in essi realmente schiavizza e opprime l'uomo". Lo stesso si dica di questa misuratissima espressione dell'amministratore apostolico di Praga: "Considerata nella sua globalità l'opera di liberazione non può nascere da elementi soltanto politici ed economici". Più chiara, comunque, pur nella sua concisione, la denuncia dell'episcopato iugoslavo. "La Chiesa non può servirsi dei mezzi di comunicazione sociale. Imperversa la dissoluzione della famiglia e l'educazione marxista della gioventù". Il cardinale di Varsavia condanna "il monopolio che alcuni governi esercitano sugli strumenti della comunicazione sociale" e protesta: "Non è compito dello Stato formare i cittadini ad una religione senza fede... lo Stato non può usare del pubblico denaro di tutti i cittadini, anche credenti, per far la propaganda dell'ateismo e non può ricorrere alla violenza e alla coercizione per istillare diffidenza verso la Chiesa... Il Sinodo *ha il dovere* di assumere le difese degli uomini oppressi e perseguitati: molte comunità cristiane esistenti in Paesi atei se lo aspettano". Il cardinale Slipyi non ha fatto allusioni e dopo aver enumerato parecchi esempi di vessazioni e limitazioni, chiede al Sinodo di elevare una parola in difesa di quanti non lasciano estinguere la loro fede e la confessano coraggiosamente: "Il popolo ucraino", precisa, "soffre della grave ingiustizia di essere oppresso nella libertà religiosa, di non essere rispettato nella propria cultura essenzialmente legata alla religione".

Il cardinale di Berlino "parlando per esperienza acquisita in regioni nelle quali l'ideologia atea tenta d'imporre le sue concezioni" dice: "La Chiesa, finché esiste, può es

sere riconosciuta solo in quanto collabora con i pubblici poteri nelle cose politiche le quali devono liberare gli uomini da ogni vestigio di religione”. E sentenza che se la Chiesa vuole davvero la liberazione deve separarsi da quasi tutti i movimenti che oggi si servono del nome della libertà”. Gli faceva eco il cardinale di Colonia: “Non è lecito trascurare il fatto che un certo *controangelo* opera, intensamente diffuso, nel mondo odierno promettendo a tutti gli uomini, con una pseudo escatologia secolarizzata, il paradiso terrestre comunista”. Precisava il cardinale catalano Jubany: “La evangelizzazione è di fatto interpretata secondo varie tendenze. C’è una tendenza esageratamente spiritualistica... c’è poi una tendenza di tipo temporalistico, secondo la quale la promozione umana deve precedere l’evangelizzazione... tutto dipenderebbe dalle strutture economiche... L’eucarestia come è celebrata oggi non avrebbe nessun senso poiché continua a riunire oppressi e oppressori. Essa dovrebbe essere celebrata soltanto fra oppressi in modo da rafforzare la loro solidarietà. La terza tendenza è di tipo marxista (abbracciata anche da alcuni chierici). Il marxismo è presentato come un metodo di analisi scientifica della realtà socio-politica che avrebbe messo a nudo l’oppressione del sistema capitalistico e avrebbe aperto vie nuove. Il cristiano che aderisce al marxismo troverebbe nella sua propria fede una certa esigenza di liberazione integrale. Ne deriva l’opzione politica per il socialismo. L’analisi e la prassi rivoluzionaria sono esaltate come criteri dell’interpretazione cristiana dell’annuncio della salvezza”. Quanto questo condizionamento politico sia influente nella Chiesa lo dimostra lo stesso cardinale aggiungendo, subito dopo, questa stupefacente domanda: “Gravissimi problemi sorgono, di ordine teologico-pastorale, che non sono tuttora chiaramente risolti: si può separare l’opzione marxista dall’opzione ateistica? Si può presentare l’opzione per la lotta di classe come una vera opzione cristiana?”. Potremmo dilungarci molto su questi riferimenti e coglierli, per esempio, quando i vescovi lamentano che certi sacerdoti mettono in secondo piano i sacramenti perché “cedono alle seduzioni delle ideologie” o quando parlano del ruolo da attribuire alla donna in una società come la nostra, o quando smascherano la maliziosa apologia di una falsa povertà... ma ci contentiamo di concludere ricordando quanto veniva ammesso nella relazione generale sullo stato della Chiesa in Europa: “L’uomo europeo è vittima della frattura prodottasi nel continente dopo la guerra: egli è posto tra due tipi di società, cioè l’occidentale, che si muove in un’ideologia liberale, e l’orientale, che è spinta dall’ideologia marxista. *La Chiesa non giudica né l’uno né l’altro sistema*”. La frase che abbiamo sottolineato dimostra l’enorme condizionamento che l’attuale situazione socio-politica ottiene sulla Chiesa.

A questo punto il lettore si chiederà che effetto abbiano avuto i lavori sinodali, gli interventi dei superiori generali degli ordini religiosi, dei responsabili della Curia, dello stesso Pontefice.

Vaglio e conclusioni

Alcuni lettori ci hanno benevolmente espresso il loro apprezzamento (e perfino la loro gratitudine) per il nostro precedente “panorama” delle posizioni episcopali emer

se durante il Sinodo dei Vescovi. Manteniamo, pertanto, ancor più volentieri, la promessa di completare il nostro “rapporto” mostrando il vaglio cui le posizioni accennate sono state sottoposte.

Difatti al Sinodo ottennero udienza non solo i rappresentanti delle conferenze episcopali, ma anche generali di Ordini e Congregazioni Religiose e vari prelati di Curia; un influsso notevole hanno inoltre esercitato sull'assemblea alcune relazioni generali, nonché le regolamentari discussioni avvenute in circoli ristretti di vescovi. Il Papa, infine, ha fatto valere le sue responsabilità primaziali. Il risultato finale è passato attraverso questo filtro. Una tal dialettica interessa certamente i lettori della nostra rivista (cfr. *Concretezza*, 1° dic. 1974).

I Generali dei Religiosi

Qualcuno dei loro interventi potrà essere sembrato superfluo; talaltro è apparso un contributo all'incertezza invece che alla chiarificazione... ma si tratta di eccezioni di scarso rilievo. I generali dei religiosi, infatti, hanno portato all'assemblea sinodale un contributo specifico, incoraggiante, illuminante.

Il generale dei cappuccini ha ricordato la potenza evangelizzatrice della pietà mariana; il generale degli antoniani maroniti ha richiamato con severo realismo le responsabilità missionarie nei confronti dell'Islam; il delegato dell'Unione Superiori Generali, P. Van Asten, ha espresso la maturata ed eroica disponibilità dei religiosi agli adattamenti missionari imposti dalle nuove situazioni sociali ed ecclesiali. Certamente ascoltato è stato l'Abate Primate della Confederazione Benedettina quando ha osservato che il pluralismo teologico, per servire all'evangelizzazione, deve consistere nella “coesistenza non di teologie contrastanti, ma di teologie complementari, ognuna delle quali è espressione parziale della stessa verità integrale”.

Il generale dei Fratelli delle Scuole Cristiane ha reagito energicamente alla moda di certi insegnanti cattolici che confinano all'ultimo posto l'oggetto vero del loro insegnamento, cioè la fede in Gesù Cristo, e ha ribadito che “i professori di religione nelle scuole non devono essere esitanti nel comunicare esplicitamente la Buona Notizia di Gesù Cristo”.

Il generale dei Frati Minori ha posto in diretta ed inequivocabile relazione la fedeltà personale ai voti e l'efficacia evangelizzatrice e ha sentenziato: “L'attivismo esagerato nuoce sempre alla vita religiosa”. Il generale dei gesuiti ha ammesso che la crisi che travaglia attualmente la Chiesa investe più intensamente i religiosi perché, dovendo essi lavorare in prima linea, hanno a che fare con maggiori pericoli, senza neppure essere protetti da certe strutture che hanno dovuto cedere alla necessità del cambiamento. Il radicalismo evangelico proprio dei religiosi è la migliore disposizione all'impegno missionario; inoltre - ha rilevato P. Arrupe - la dimensione internazionale degli istituti religiosi è un elemento di grande importanza per l'evangelizzazione e il superamento di certe tensioni fra Chiese particolari e Chiesa Universale.

Egli ha lamentato, senza attenuazioni diplomatiche, che i veri emarginati dall'azione pastorale siano coloro che muovono il mondo con la forza delle idee, ciò che porta la Chiesa a subire la peggiore delle emarginazioni. Ha quindi esortato ad una maggiore presenza pastorale nel campo dell'insegnamento superiore, anche attraverso nuove forme d'inserimento. Fedele ad una gloriosa tradizione di servizio alla civiltà e alla teologia il P. Arrupe ha ammonito: "Se non si assicura l'ortodossia, l'ortoprassi rimarrà svuotata, mancando di fondamento e rimanendo esposta a deviazioni quali si notano talvolta in alcuni gruppi carismatici privi di basi dottrinali".

La Curia

Il primo dovere dell'evangelizzazione riguarda il compito missionario nel mondo che non è stato ancora raggiunto dal primo annuncio della redenzione operata da Cristo, ha ricordato il card. Rossi. E quando si pensa che sono circa mille gli idiomi del mondo nei quali non è stata ancora tradotta neppure una pagina della Sacra Scrittura (secondo quanto ha riferito il card. Willebrands)... l'urgenza di questo dovere si fa esigente e investe, oltre che i singoli, le comunità (questa parola sia intesa senza riferimento alle famose "comunità di base" che il card. Poletti vorrebbe ottimisticamente coinvolgere in questa primaria missione!) e le Chiese particolari. Purtroppo, però, l'esempio di fattiva corresponsabilità dimostrato dalla Germania (Occidentale, naturalmente) non trova imitatori. Il lavoro del Dicastero delle Missioni, ha dimostrato il card. Rossi, è imponente, ma occorrerebbe, ormai, una capillare tassazione di tutte le parrocchie e di tutte le diocesi per far fronte agli obblighi missionari.

Non bisogna poi fare eccessivo assegnamento sul dialogo coi non cristiani. Il card. Pignedoli ha messo in evidenza che le religioni non cristiane, spesso, non sono in grado di poter offrire una omogenea presentazione della loro dottrina.

L'ecumenismo tra i cristiani potrebbe certamente giovare all'evangelizzazione. Basti pensare che le traduzioni ecumeniche della Sacra Scrittura sono attualmente circa 120, ma, ha aggiunto il card. Willebrands, il dialogo ecumenico dimentica spesso il dovere di mettere in luce l'integrale dottrina cattolica. Questa strada - vivacemente deplorata dal card. Felici - non può portare certamente al traguardo della desiderabile unità, come è stato fatto osservare anche da altri esperti ecumenisti. Il card. Willebrands non ha mancato di denunciare i continui abusi in materia di intercomunione, o comunione aperta che dir si voglia. (All' *Osservatore Romano* un redattore ha tentato di "rivoltare la frittata" con un titolo troppo furbacchione, ma il Direttore l'ha subito smentito definendo pubblicamente quel titolo "travisante e fuorviante"). Del resto l'ecumenismo, pur segnando dei progressi, è ancora troppo disturbato dal fanatismo delle sette, ha fatto intendere lo stesso Willebrands.

Quanto al mondo così detto civilizzato, esso contribuisce ben poco alla Missione. Il card. Koenig ha ammesso che la cultura odierna è imbevuta di spirito irreligioso o areligioso e ha affermato che l'attuale umanesimo è spesso nettamente chiuso alla trascendenza. Anche l'evangelizzazione all'interno della chiesa soffre di gravi carenze.

Qualcuno aveva sperato troppo nella traduzione della Sacra Scrittura nelle lingue oggi parlate, ha notato il card. Wright per il quale bisogna ammettere che l'istruzione religiosa è oggi molto decaduta. Non bisogna ridurre la predicazione a conversazione, ha ammonito il card. Garrone. E che dire, allora, di quei vescovi che - come ha lamentato mons. Delhaye - affidano (per malintesa carità) l'insegnamento della religione ad ex-preti, i quali se ne servono per propagare le loro poco raccomandabili idee?

La trasmissione del messaggio tramite i mass-media esclude ingenui ottimismo. Prima di tutto: è annunciato con chiarezza? Non è piuttosto -troppo spesso - sommerso da preoccupazioni soggettive e ambientali estranee al messaggio e alla missione? Di questa opinione è sembrato mons. Deskur, il quale, inoltre, è stato perentorio nel definire assolutamente insufficiente la trasmissione (non di rado strumentalizzata) delle sole notizie d'attualità religiosa.

Del resto, ha osservato Delhaye, per quanto riguarda l'Europa occidentale, "gli strumenti di comunicazione sociale sono spesso monopolio statale e scarso posto è riservato alle trasmissioni religiose. È poi increscioso notare come questi pochi minuti di trasmissione siano dominati " (la scelta di questo vocabolo non ci pare fortuita) "dominati dalla preoccupazione di essere attuali, all'altezza dei tempi, e di rifiutare l'insegnamento dottrinale. Le notizie religiose, nei giornali stampati, radiofonici e televisivi, sono spesso interpretate in un'ottica di sinistra da giornalisti che pretendono d'essere neutri. Anche i sacerdoti invitati a scrivere o a parlare sono generalmente scelti tra quelli di una determinata corrente".

"I segni dei tempi"! Si tratta d'un'inflazione, ha detto il card. Garrone (il card. Felici ha parlato di "svuotamento del vangelo"). Solo il Cristo, ha aggiunto il Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, sviluppa la coscienza e la necessità della conversione personale a partire dal peccato riconosciuto e detestato, mentre liberalismo e marxismo lasciano all'uomo le sue schiavitù. E Delhaye a denunciare l'orizzontalismo, il secolarismo, il lassismo e il politicismo imperversanti.

Il card. Roy, presidente della Commissione Pontificia "Justitia et Pax", ha sottolineato: "L'oggetto della predicazione evangelica non è una nuova rivelazione, né un sistema, né un compendio di avvenimenti storici, ma la stessa persona di Cristo crocifisso e risorto: è Lui solo la liberazione degli uomini". E il vicepresidente della medesima Commissione, Torrella Cascante, ha ribadito: "La promozione della giustizia sociale è elemento che fa parte dell'evangelizzazione, ma non ne è parte essenziale".

Delhaye si è trattenuto su alcuni gravi pericoli: quello di mettere in ombra ciò che è specificamente cristiano, quello di dimenticare i peccati personali, quello di dimenticare che senza la grazia l'uomo non è capace di rispondere con costanza alle esigenze morali. E queste parole erano manifestamente dirette a certi sacerdoti neoliturgisti che hanno più guastato che seminato nel campo di Dio: "Non si può misconoscere - diceva infatti il card. Garrone - la gravità dell'eliminazione di tutto quello che, al di fuori del Santo Sacrificio, ha riferimento con l'Eucaristia". Secondo il Segretario della Commissione Teologica Internazionale è diffusa una grande incertezza sulla dottri

na cattolica, ad ogni livello, e spesso si inculcano opinioni avventate. Si finisce per esser prigionieri di prospettive immanentistiche e marxistiche contrabbandate per idee cristiane.

È il card. Staffa a denunciare il tradimento di non pochi professori di teologia e di religione, divenuti maestri del dubbio e promotori di tutte le crisi. È il Presidente della Pontificia Commissione per la Famiglia a deplorare la complicità di certi teologi con il tentativo messo in atto a Bucarest, da delegati di paesi di antica cristianità, di eliminare dai testi ufficiali dell'ONU le affermazioni riguardanti i diritti della famiglia. È il card. Felici ad ammonire che la rinuncia ad esercitare il servizio dell'autorità e del governo comporta gravi detrimenti per tutto il corpo ecclesiale e la sua missione evangelizzatrice. I prelati di Curia hanno anche esortato i colleghi a non trascurare ulteriormente campi dove è urgente un serio lavoro d'evangelizzazione. La pastorale universitaria è ai suoi inizi, ha detto significativamente il card. Garrone. Il mondo dell'arte ha bisogno di ristabilire un fecondo rapporto con la Chiesa, ha ammonito il card. Vagnozzi. C'è una missione da affidare a donne davvero apostoliche, ha ricordato il card. Felici: l'evangelizzazione e la liberazione delle prostitute, la cui miserrima condizione muove a pietà.

Il lettore vede da sé che queste posizioni erano assai complementari a quelle di vari vescovi di tutti i continenti.

Relazioni generali

La stampa ha dato massimo rilievo ad interventi di singoli padri, ma, in realtà, essi prendevano posto in un quadro già predisposto con sufficiente preveggenza.

Prescindendo qui dalle cinque relazioni riguardanti la Chiesa nei vari continenti - di cui abbiamo già fatto cenno - notiamo che in apertura del Sinodo era stata letta un'ampia relazione sulla vita della Chiesa cattolica in questi ultimi tre anni per offrire ai padri un panorama unitario di tutte le principali tendenze pastorali in corso nonché dei massimi problemi emergenti.

Tale rapporto - è vero - era stato compilato sulla base di sole cinquantaquattro risposte delle Conferenze Episcopali (delle quali molte assai inadeguate), ma, nonostante ciò, esso riuscì a prevedere tutto ciò che poi emerse in Aula e spesso con un'intervista e una spregiudicatezza che non si riscontrò neppure durante gli interventi dei singoli padri.

La seconda relazione generale riguardava i temi teologici all'ordine del giorno. Erano anni che non ci era dato di leggere un documento così forte e severo, così virile e cattolico, così noncurante delle mode imperanti, così puntuale e implacabile contro le storture invadenti. Il suo autore è stato il card. Wojtyła. L'esigenza della certezza umana e razionale, l'esigenza di superare la fase della preevangelizzazione per esplicitare la fede eventualmente implicita, l'esigenza di tenere al mondo contemporaneo il "discorso della croce" sono state energicamente affermate dal cardinale po-

lacco. Perentorio nell'affermare che "non si può avere una vera cultura umana senza un rapporto a Dio"; che "è una vera ingiustizia imporre sofferenze a motivo della professione della fede"; che l'evangelizzazione "va senza dubbio unita al combattimento"; che la liberazione sociale ed economica non può pretendere il primo posto nella missione evangelizzatrice e che questa compie la promozione umana insegnando la carità e non l'odio... l'eminente porporato imponeva ai padri delle linee maestre di costruzione che non si sarebbero potute misconoscere o contraddire.

Dopo la liberissima discussione, tuttavia, fu letta - dallo stesso Wojtyła e dal card. Cordeiro - un'altra relazione generale che riassumeva lo stato dei lavori sinodali. Questa relazione era articolata in punti sui quali i padri erano tenuti a pronunciarsi con un voto. È interessante notare che, per la parte coronata da successo, questo tentativo di omogeneizzare l'assemblea ribadiva chiaramente: che insieme ai "semi del Verbo" influisce nel mondo la presenza del "mysterium iniquitatis"; che l'accusa avanzata contro l'istituzione ecclesiale di offuscare Cristo è da respingersi energicamente; che i cristiani i quali si abbandonano ad una morbosa autocritica sono di ostacolo alla evangelizzazione; che i predicatori, fedeli all'integra dottrina della Chiesa, lungi dal ridurre Cristo al rango di riformatore sociale, devono reagire contro le pululanti ideologie che deviano dal Vangelo.

Importante dal nostro punto di vista - perché è servita a rendere consapevole l'assemblea di una certa cornice non ulteriormente discutibile - è stata la relazione del card. Felici sulle risposte date dall'episcopato mondiale in tema di Legge Fondamentale (cfr *Concretezza* V-1973). Risultava così a tutti chiaro che tale legge avrebbe avuto un carattere giuridico-costituzionale e avrebbe avuto il massimo grado di stabilità. Questa legge sarebbe stata valida per tutta quanta la Chiesa, avrebbe garantito la tutela dei diritti e dei doveri, avrebbe regolato l'esercizio dell'autorità e non avrebbe ignorato le sanzioni penali.

Era chiaro, pertanto, che certe prospettive eccessivamente particolaristiche sarebbero dovute rientrare.

Il filtro dei circoli

I padri sinodali, distribuiti in 12 ristretti circoli linguistici, hanno discusso ampiamente le tesi espresse in Aula convogliandole su pochi temi e svolgendoli in modo da giungere a conclusioni riassuntive: cadevano, così, spontaneamente, posizioni stravaganti che avevano tentato d'imporsi, come anche quelle che riflettevano situazioni non generalizzabili, e l'interesse dei padri si orientava verso i problemi fondamentali.

Purtroppo tutto ciò - è vero - non abilitò ancora il Sinodo a tirare da solo le conclusioni del suo lavoro, sicché all'organo consultivo fu necessario l'appello al consiglio dell'Autorità Sovrana, la quale, del resto, aveva già sufficientemente manifestato, come vedremo, ispirazione e orientamento; tuttavia il lavoro dei circoli fu effetti

vamente utile: sul pluralismo (circolo latino e francese), sulle utopie dell'autoredenzione secolare e la "detestabile contestazione violenta" (circolo tedesco), sulla nuova pericolosa tentazione di compiacere la cosiddetta opinione pubblica (circolo francese), sullo scadimento della liberazione cristiana nella prassi marxista (circolo spagnolo), sulla tendenza di certe comunità ecclesiali a chiudersi in ghetto (circolo spagnolo), sulle confusioni d'un falso ecumenismo (circolo inglese), sulle specifiche competenze laicali in campo temporale (circolo inglese), sul sostegno da offrire agli apostoli che agiscono nel mondo della cultura (circolo italiano), come su molti altri punti che non è qui il caso di elencare, le puntualizzazioni dei "circoli" sono state efficaci e tali da impedire sbandamenti e incrinature dell'assemblea.

Gli interventi del Pontefice

Fin dalla cerimonia d'apertura del Sinodo, nella Sistina, il Papa poneva al centro del suo discorso-preghiera la riaffermazione inequivocabile dell'imperatività della divina missione evangelizzatrice, dell'autenticità del sacerdozio cattolico che ne è investito, della validità della triplice e strumentale sua potestà di magistero, di ministero e di guida.

Subito dopo, aprendo la prima congregazione generale, ribadiva lo stretto, stringente, ineludibile dovere dell'evangelizzazione universale e respingeva in anticipo le "seducenti" pseudoragioni di quanti mirano ad indebolirla e i sofismi del neotemporalismo pseudoapostolico.

La Chiesa, egli ammoniva, "non ha mai mancato di promuovere l'elevazione dei popoli", ma, aggiungeva, "la missione di cui Cristo l'ha investita non è politica, economica e sociale".

Esortava a non perdersi in critiche corrosive e a concepire modernamente il compito apostolico, "senza sconfessare il passato" e con sano ottimismo. Era dunque chiaro fin dal principio che la libertà di discussione non avrebbe potuto incrinare questi muri maestri.

Pochi giorni dopo, inoltre, il 6 ottobre, nel discorso dell'Angelus, il Papa insisteva sull'ottimismo, nonostante le consapevoli allusioni alle deficienze evangelizzatrici e alle persecuzioni. Egli parlava senza timidezze di "mirabili e faticose conquiste della civiltà cristiana" e di invidiabile spettacolo spirituale dell'unità cattolica. Forse questa esaltazione era anche un richiamo a sintonizzarsi...

L'8 ottobre il Pontefice tenne udienza generale e in quell'occasione, premesso e concesso che il nostro è tempo d'azione (tempus plantandi, aedificandi, operandi), spiegava che l'azione non poteva essere esonerata dalle motivazioni soprannaturali dell'amore e consegnata ad esclusive motivazioni sociologiche.

Nell'udienza del 16 ottobre il Papa toccava il tema dello Spirito Santo e dei carismi (e il riferimento a Suenens era più che una citazione) per affermare: 1) che la Chiesa vive, da sempre, di Spirito Santo; 2) che per disporsi a ricevere lo Spirito Santo le regole giuste erano solo quelle dell'ascetica tradizionale.

Il 20 ottobre il Santo Padre, recatosi al Collegio di Propaganda, vi tenne un discorso proprio sull'evangelizzazione.

Misuratissimo ma eloquente, Paolo VI non aveva solo seminaristi davanti a sé quando diceva: "Abbiamo notato nelle discussioni del nostro Sinodo un'accentuata volontà di diffusione etnico-geografica, che non chiameremo centrifuga..."; come anche quando diceva: "Siamo fiduciosi che non susciterà diffidenza e resistenza la nostra autorità che chiama a raccolta nell'unico ovile di Cristo i popoli e le anime che hanno la fortuna d'essere suoi. Pastori noi siamo, Fratelli siamo, non padroni, non signori...". Nel medesimo discorso, dopo aver ribadito "l'identità indiscutibile della fede", non stese veli mistificatori sulle difficoltà attuali dell'ecumenismo, pur auspicando che si potessero "trovare formule felici di ricomposta unione cattolica".

Venuto, infine, il momento del bilancio, nel discorso di chiusura del 26 ottobre il Papa precisò:

"Nella molteplicità degli argomenti trattati noi lodiamo la spontaneità e la sincerità dimostrate; ma non tutti gli elementi sono da mantenere.

"Alcuni di essi, pur sottolineati a giusto titolo, per taluni aspetti, necessitano di essere relativizzati; alcuni, soprattutto tra quelli emersi dai Circoli minori, hanno bisogno di essere meglio delimitati, sfumati, completati, approfonditi. Ne citiamo alcuni sui quali non potremmo tacere.

"Anzitutto, i rapporti tra le Chiese particolari e la Sede Apostolica. Noi sinceramente godiamo della crescente vitalità delle Chiese particolari, e della loro sempre più manifesta volontà di assumere tutte le responsabilità. In pari tempo, però, auspichiamo che sarà usata proporzionata cura nell'evitare che l'approfondimento di questo essenziale aspetto della realtà ecclesiale nuoccia in qualche modo alla saldezza della "comunione" con le altre Chiese particolari e con il successore di Pietro, al quale il Signore ha affidato il grave, perenne ufficio pieno d'amore, di pascere gli agnelli, le pecorelle (Giov. 21, 13-17), di confermare i fratelli (Lc. 22,32), di essere fondamento e segno dell'unità della Chiesa (Mt. 16, 18-20). Il suo intervento, pertanto, non può essere ridotto solo a circostanze straordinarie. No: Noi diciamo trepidanti per la responsabilità che ci incombe: egli è e rimane il Pastore ordinario dell'insieme, del tutto: in forza del suo ufficio, che è quello di essere Vicario di Cristo e Pastore di tutta quanta la Chiesa, egli ha la piena, suprema e universale potestà, che può sempre liberamente esercitare (Cost. dogm. Lumen Gentium, n. 22). Non è qui in gioco una dialettica dei poteri, bensì si tratta di un unico desiderio, quello di corrispondere alla volontà del Signore, con totale dilezione, ciascuno col contributo del compimento fedele del proprio ufficio.

"Così riteniamo necessaria una parola circa la necessità di trovare una migliore espressione della fede, in corrispondenza con l'ambiente razziale, sociale, culturale. È questa, certo, un'esigenza necessaria all'autenticità e all'efficacia dell'evangelizzazione: tuttavia, sarebbe pericoloso parlare di teologie diversificate, secondo i continenti e le culture. Il contenuto della fede o è cattolico, o non è tale. Noi tutti, d'altra parte, abbiamo ricevuto la fede da una tradizione ininterrotta e costante: Pietro e Pao

lo non l'hanno travestita per adattarla all'antico mondo giudaico, greco o romano, ma hanno vegliato sulla sua autenticità, sulla verità dell'unico messaggio, presentato nella diversità dei linguaggi (Att. 2,8).

“La liberazione umana, inoltre, è stata posta in giusto rilievo; essa fa parte dell'amore che i cristiani debbono ai loro fratelli. Ma la totalità della salvezza non si confonde mai con l'una o l'altra liberazione, e la Buona Novella dovrà conservare tutta la propria originalità: quella di un Dio che ci salva dal peccato e dalla morte e ci introduce nella vita divina. Così non si può accentuare troppo, a livello temporale, la promozione umana e il progresso sociale, a scapito del significato essenziale che riveste per la Chiesa di Cristo l'evangelizzazione, l'annuncio di tutta la Buona Novella.

“Abbiamo ancora notato con piacere la speranza che rappresentano le piccole comunità e il loro richiamarsi all'opera dello Spirito Santo: ma questa speranza sarebbe veramente monca se la loro vita ecclesiale, nella organica compagine dell'unico Corpo di Cristo, dovesse venire a mancare, affrancata dalla legittima Autorità ecclesiastica e lasciata all'impulso arbitrario dei singoli.

“In tutti questi punti, come su altri minori che non abbiamo ora il tempo di richiamare, il Sinodo ha già lucidamente dato elementi adeguati di risposta. Ma occorre metterli insieme ed approfondirli. Se segnaliamo i più importanti, ciò è perché il nostro compito è quello di una scorta che veglia laddove iniziano le strade su cui la Chiesa s'incammina alla ricerca di una sempre più incisiva espressione della sua propria dottrina. Non potremmo permettere che si prendano direzioni sbagliate: se lo facessimo, mancheremmo all'obbligo fondamentale di confermare i fratelli”.

Conclusione Sinodale

Molte, e anche dissonanti, erano state le esplicite richieste avanzate da singoli padri sui contenuti, gli obiettivi, lo stile e l'ampiezza del documento conclusivo il quale, invece, in gran parte, anche se per non unanimi motivi, ha finito per scontentare la maggioranza. Carenza di metodo? Sembra.

Fatto sta che l'assemblea ha dovuto rinunciare ad un proprio documento sul metodo dell'evangelizzazione. Il Sinodo ha tuttavia adempiuto alla sua funzione istituzionale di consigliare il Pontefice, sottoponendogli una nutrita serie di indicazioni raggruppate sotto dodici titoli. Inoltre il Sinodo si è rivolto due volte all'opinione pubblica.

La prima volta con una dichiarazione, sottoscritta dal Pontefice, sulla riconciliazione.

In essa si sosteneva l'esigenza che i fondamentali diritti dell'uomo fossero onorati sia nell'ambito della vita ecclesiale sia in quello delle comunità politiche. “Nessuna nazione - vi si legge - è oggi immune da rimproveri per ciò che concerne i diritti dell'uomo”. Se ne indicano alcuni: diritto di vivere, prima di tutto, e, subito dopo, di mangiare; vari diritti socio-economici, diritti politici e culturali e, con fortissima sot

tolineatura, diritti relativi alla libertà religiosa.

La seconda volta con una “dichiarazione finale” riguardo alcuni temi fondamentali dibattuti nel Sinodo sui quali il consenso dei padri era stato presumibilmente unanime. Si tratta, più che altro, di una dichiarazione informativa.

Subito dopo la chiusura del Sinodo, peraltro, il Santo Padre prendeva occasione da una riunione coi vescovi latino-americani per fare nuovamente il punto su una parola e un concetto che durante il Sinodo erano stati ragione di perplessità. Diceva il Santo Padre: “La parola progresso pare ora insufficiente; si parla di liberazione; parola che la Chiesa apprezza altamente e fa propria, trovandola innanzi tutto nella sua fondamentale dottrina della redenzione liberatrice dal male, dal peccato, ch’è l’ostacolo primo alla vera libertà dei figli di Dio, e costituisce la catena principale a quella servitù fatale, che vincola l’umanità a disordini senza numero e li corrobora con la logica dell’egoismo, e delle perverse passioni. Inoltre la Chiesa opera quanto può, secondo i suoi principi e i suoi metodi, per dare al mondo, anche nel campo temporale, una giustizia liberatrice più equa e più umana. Ma, come sappiamo, la parola liberazione può dar luogo a equivoca interpretazione, quando essa si limita al regno economico e puramente sociale, e quando, per dare prova di rapidità ed efficacia, si arma di odio e di violenza, e si esaurisce nelle sue illusorie speranze, nella lotta sistematica fra gli uomini e nella aprioristica rivoluzione. Non è questa la via del Vangelo; non è quella della Chiesa (Rom. 13, 21). Essa, la Chiesa, piuttosto crede alla carità (I Giov. 4, 16); e pensa che l’amore è più forte (cfr Cant. 8, 6) e può e deve darne oggi la prova; e non solo nel Terzo Mondo, ma in tutto il mondo” (3-XI-’74, esortazione dell’Angelus).

Infine, nel mese di dicembre, sul modo di concepire il pluralismo nella Chiesa - altro argomento scottante del Sinodo - Paolo VI chiudeva la disputa mediante un documento esortativo sulla riconciliazione (“Paterna cum benevolentia”) nel quale lamentava che le minoranze contestatrici - ispirate al relativismo dogmatico e riduttrici dell’integrità della fede cattolica - pretendessero di “restare nella Chiesa con gli stessi diritti e le stesse possibilità di espressione e di azione degli altri per attentare all’unità ecclesiale”. Rilevato che queste minoranze introducono nella comunità ecclesiale “il frutto di teorie dialettiche estranee allo spirito di Cristo” il Papa dice: “Non possiamo non insorgere con lo stesso vigore di San Paolo contro questa mancanza di lealtà e di giustizia”. Il Pontefice seguita denunciando lo spirito di conventicola e di ghetto di queste minoranze che agitano il vessillo di uno pseudopluralismo e afferma: “Noi ci sforziamo di comprendere la radice di questa situazione e la paragoniamo all’analogia situazione in cui vive l’odierna società civile, divisa da frazionamenti in gruppi l’un l’altro opposti. *Purtroppo, anche la Chiesa sembra subire un po’ il contraccolpo di una tale situazione: eppure essa non deve assimilare ciò che è piuttosto uno stato patologico*”.

Ci pare che le parole di Paolo VI ora sottolineate confermino la tesi sviluppata specialmente nella prima parte di questo lavoro.

XI - DIREZIONE SPIRITUALE*

Su questo tema il "Centro Nazionale Vocazioni" - emanazione della CEI - ha tenuto il Convegno Nazionale alla fine di dicembre. Ecco la relazione che ha tenuto don Ennio ai trecento convegnisti, responsabili della pastorale vocazionale in Italia.

1. *Introduzione*

Il piano pastorale delle vocazioni afferma che nell'opera di promozione delle vocazioni "è indispensabile la direzione spirituale e il dialogo personale con il sacerdote nella confessione" (par. 38).

Purtroppo questa affermazione sembra essere pregiudicata da una situazione di fatto per niente favorevole.

L'impressione che la *pratica* della confessione abbia subito - in questi ultimi anni - una flessione, non appare davvero infondata. Sociologia e psicologia hanno certamente da dire la loro sul fenomeno; i cultori di pastorale, dal loro punto di vista, arricchirebbero l'esame con interessanti riflessioni sul clero, la cura delle anime e la liturgia; ma, in realtà, al fondo del fenomeno c'è indubbiamente il lassismo morale, la diminuzione del senso del peccato (cfr. Piano, par. 9) e l'offuscamento dell'ideale di santità.

Ancor meno dubbia è la diminuzione della *frequenza* della confessione. Anche questo fenomeno può essere utilmente esplorato da vari punti di vista, ma che al fondo di esso vi sia anche un minore apprezzamento della specifica grazia sacramentale della confessione - che riguarda proprio l'emendamento dei peccati confessati... - questo è di esperienza comune.

Tali motivazioni di fondo hanno una ripercussione anche sul piano della direzione spirituale, e non solo perché essa - per lo più - è opera del confessore (per cui l'eclissi del confessore comporta quella del direttore spirituale), ma proprio perché va in crisi la stima della direzione spirituale. Essa, infatti, non è compatibile con un atteggiamento dimesso nei confronti del male morale e delle sue radici; si potenzia proprio nel confronto con la volontà (non "velleitaria") del soggetto, tesa alla perfezione soprannaturale e, specialmente, ad una preghiera pura. Quando queste condizioni spirituali vengono meno, declina anche la direzione spirituale.

Contro di essa, del resto, si appuntano, oggi, altre ostili e assai generalizzate prevenzioni: l'esagerato culto della libertà, la sconsiderata stima della spontaneità, la pretestuosa esaltazione dei cosiddetti carismi, il disprezzo - più o meno dissimulato - d'una collaudata tradizione ascetica del cui oblio si avvantaggiano i santoni di vario tipo che vengono ad accreditarci dubbie pratiche esotiche.

* Da *Adveniat Regnum*, anno XIII, n. 3-4, luglio-dicembre 1975, pp. 6-29.

Ciò nonostante questo discorso è rivolto principalmente ai direttori spirituali, siano essi sacerdoti, religiosi o laici, i quali tollereranno - spero - che, sulla soglia, io confidi loro - con fraterna franchezza alcune convinzioni su certe qualità indispensabili del direttore spirituale, qualità che si fanno, mi pare, sempre più rare, e la cui penuria è la ragione di tante difficoltà che si sperimentano tutti i giorni.

2. Qualità insurrogabili del direttore spirituale

Primo: il direttore spirituale è una persona soprannaturalmente illuminata, altrimenti sarà, forse, uno psicologo, una persona di cultura, o anche una dama di compagnia, ma non un direttore spirituale.

Chi accetta di essere de jure o anche solo de facto, un direttore spirituale in senso proprio sa di essere soprannaturalmente illuminato e sa di poter trasmettere questi lumi. Chi cerca un direttore spirituale, cerca una persona che abbia una tale esperienza del soprannaturale da poter guidare alla genuina esperienza del mistero di Dio.

Ora, come ci sono sacerdoti i quali si sono messi in testa che il loro compito principale sia di fare i sindacalisti, così non mancano direttori spirituali i quali pensano che ciò che si richiede da loro sia sostanzialmente di accettare gli sfoghi, consolare chi ha motivi di cruccio e dare - all'occasione - qualche buon consiglio al lume del buon senso comune. È un equivoco, ovviamente: al direttore spirituale si richiede una luce supplementare di giudizio soprannaturale.

Io, purtroppo, me ne sento così povero da essere perfino vigliaccamente contento di non esserne richiesto, ma mi domando quale mostro di direttore spirituale io sarei se non fossi nemmeno illuminato da una fede sicura, dalla fede cattolica, dalla fede, cioè, che è propria della Chiesa Romana (Gaudium et spes, II).

Almeno questa luce soprannaturale ce l'ho, ne ho una sete permanente ed è in base all'amore sincero che - nonostante tutto - porto a questa luce che io oso dirigere le anime che a me si rivolgono. Certo, so che la luce della fede non basta al direttore spirituale (e ne sono angosciato). So bene ciò che il Piano pastorale per le vocazioni ricorda con grave ammonimento, ossia che occorre "la testimonianza della fede nella vita degli educatori" (par. 47). Ma - mi domando - come fanno ad accreditarsi come direttori spirituali coloro che ben sanno di non essere nemmeno unanimi col supremo garante della fede cattolica, ossia col Papa? Che frode è mai la loro? E come possono pensare che le pecorelle (le quali - dice Gesù - riconoscono la voce del Pastore) non si rendano conto che la loro voce di pastori è stonata e la loro direzione invalida?

Vorrei sbagliarmi, ma temo che una ragione non trascurabile della svalutazione della direzione spirituale, derivi proprio dall'equivoco rappresentato da commedianti che si danno arie di direttori spirituali, mentre sono venditori di fumo.

Secondo: il direttore spirituale è una persona non certo autoritaria, ma indubbiamente autorevole. È autorevole perché è illuminata e illuminante e la luce viene dall'alto. È autorevole perché è un educatore, ossia un potenziatore, uno che ha la missione di far aumentare il tesoro dei talenti personali (e la parola "autorevole" significa proprio

questo). A tutti è noto ciò che il piano pastorale per le vocazioni mette in evidenza, ossia che “i giovani rivendicano corresponsabilità e modifiche profonde nei rapporti con l'autorità” (par. 12). Abbiamo detto “autorevole”, non “autoritario”. Un direttore spirituale che non accetti un confronto del tutto privo di riserve sulle opinioni che decide di esprimere, non è neppure pensabile. Però autorevole non significa nemmeno che il direttore spirituale sia semplicemente un amico, un compagno, uno sfogatoio di comodo. Il direttore è uno che dirige, dunque comanda. Che egli abbia uno stile umile, modesto o perfino sottomesso ciò dipende solo dalla valutazione che egli ha fatto dei mezzi e delle circostanze. Se egli non ha mai l'aria di comandare è solo perché egli ha un profondo rispetto della coscienza altrui, ma ciò che egli dice - anche se appena sussurrato - è sempre un comando; nella misura, s'intende, che è illuminato, ma egli dovrebbe parlare solo se è illuminato e, se sa di non esserlo, dovrebbe parlare con Dio. Osservate il Papa: egli ha l'aria di non voler mai comandare; esorta, prega, si raccomanda... ma c'è qualcuno che dubita che egli non comandi? In realtà egli comanda perché la verità può solo comandare, anche - e anzi: soprattutto - quando supplica come una madre.

Purtroppo tra noi c'è chi va dicendo che la Chiesa non ha niente da dire sulle cose di questo mondo e che non ha alcun lume speciale sulle vicende storiche. In questa atmosfera di demissione non fa meraviglia che si vada diffondendo un atteggiamento demissionario anche fra i direttori spirituali, i quali si dimenticano d'essere modelli di giudizio e di modo di giudicare ed educatori dell'obbedienza che non indietreggia neppure di fronte all'ignominia,

Questa affermazione è di grande importanza per la responsabilizzazione del direttore spirituale che dà talvolta l'esempio d'una prudenza e d'una riservatezza male intese e non approfondisce le situazioni per essere più facilmente dispensato dal giudizio, mentre le omissioni non lo giustificano punto.

Terzo: il direttore spirituale è una persona spirituale e lo spirituale giudica tutto mentre non è giudicato da nessuno. Questo significa che egli ha criteri propri di giudizio, un oggetto formale proprio che non mutua da nessun altro e tanto meno da una psicologia laicistica, secolaristica, naturalistica, superficiale che si ammanta fraudolentemente dell'appannaggio della scienza.

Questo non significa che il direttore spirituale non si informi e non si confronti e non utilizzi quella che il Concilio chiama - con significativa insistenza - “sana” psicologia. Però significa almeno questo: che egli è l'ultimo a sopporre l'irresponsabilità del soggetto, l'ultimo a ritenere che la sfera cosciente non abbia più un primato, e un decisivo influsso, l'ultimo ad abbandonare la speranza nell'influsso superno della grazia nelle facoltà superiori dello psichismo umano. Altrimenti il direttore spirituale è un “infiltrato”.

3. Il discernimento caratteristico del direttore spirituale

A) Il Piano è perentorio nel rivendicare al vescovo il discernimento delle vocazioni (cfr. par. 1). Il medesimo documento è anche molto energico nel sottolineare che il vescovo è il centro di animazione delle vocazioni (par. 15). Sono affermazioni di prin

cipio importanti, d'altronde temperate con due scontati sottintesi. Primo: si suppone che il vescovo sia perfettamente unanime col Pontefice Romano (cosa essenziale, che, purtroppo, non si verifica sempre). Secondo: il vescovo opera tramite fiduciari differenziati.

B) Fiduciari importanti in questo lavoro sono tutti i predicatori. Essi esercitano un influsso non trascurabile nel rapporto di direzione spirituale. Dice il Piano: "La direzione spirituale è preparata e sostenuta dalla predicazione" (par. 38). Purtroppo - è noto - questa preparazione e questo sostegno sono molto deficienti. È risaputo che i temi della divinizzazione della creatura e delle conseguenze del peccato, della generale accessibilità all'esperienza mistica e del lavoro ascetico, dei modi di preghiera e della stessa funzione pastorale della gerarchia - per non dire nulla dei temi della verginità, del rinnegamento di sé e di quella consacrazione che è senz'altro al di sopra di ogni altra, voglio dire la consacrazione sacerdotale - sono alquanto trascurati. A questo, purtroppo, bisognerebbe aggiungere l'opera guastatrice della scuola moderna la quale, come impietosamente rileva il Piano, "concorre al disorientamento religioso" (par. 21).

C) Fra i fiduciari del vescovo per la promozione vocazionale a noi interessa qui il direttore spirituale. A lui, in particolare, vorremmo rivolgere le parole: omnia probate: quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete vos. Anch'egli non può aspettare la fine dei tempi per discernere la zizzania dal buon grano e il suo compito non è precisamente quello di fare il diplomatico (o peggio; il furbacchione) al fine di non guastarsi le simpatie altrui. Del resto, non lavora disarmato. Se non altro, dagli schiaffi che ha preso in pieno viso dal nemico, sa riconoscere l'impronta del maligno; se non altro, dalla intensa nostalgia ch'egli stesso, benché infedele, ha di Dio, sa fiutare ciò che è frutto genuino della grazia. Perciò è addirittura stupefacente - almeno per me - che certi direttori spirituali siano pensosi e meditabondi - ossia: restino in certi - di fronte a fenomeni negativi che, per loro natura, dovrebbero rendere facilissimo il giudizio.

D) Di fronte a chi alimenta pensieri difforni dalla mente del Pontefice Romano il direttore spirituale non può essere incerto. Di fronte a chi accarezza posizioni dottrinali che portano con logica conseguenza a sentenze difforni dalla dottrina cattolica - che è quella della Sede Apostolica Romana - il direttore spirituale non può essere incerto. Di fronte a chi pretende accreditare ispirazioni dubbie, contrarie a certissime direttive del Sommo Pontefice, il direttore spirituale non può essere incerto. Di fronte a una coscienza obiettivamente distorta che ostenta pace, tranquillità e sicurezza, il direttore spirituale non può essere incerto. Ma il suo acume di giudizio va più in là: egli sa fiutare il marcio che spesso sta dietro la futilità e la leggerezza, dietro la rigidità mentale e le razionalizzazioni pretestuose, ideologiche e di comodo. Di fronte a tutti questi fenomeni è proprio il caso di ripetere: chi non ha una spada venda il mantello e ne compri una.

E) È particolarmente penoso constatare che alcuni direttori spirituali si illudono di adempiere al loro dovere di discernimento, rifugiandosi nella direzione di gruppo. Il

gruppo - ben diretto - può certo raggiungere il risultato d'insegnare il dialogo e di smontare complessi inibitori, il che può favorire l'autenticità del rapporto interpersonale e sociale. Ma la vera direzione spirituale mira a ben altro: essa non solo ha bisogno del dialogo, a due e segreto, ma ripudia come pericolosa una totale confidenza a 3, a 4, a 5, a 8! Pericolosa è infatti sul piano psicologico, (sul piano propriamente terapeutico è abbastanza fondato ritenere che sia anche inefficace), ma più pericolosa va giudicata sul piano morale e spirituale. Ad ogni modo il discernimento tipico del direttore spirituale si svolge in un rapporto di grande intimità, profondità e delicatezza, sicché non a caso il direttore spirituale è chiamato "padre". Esso termina con un giudizio ad personam e non si contenta di direttive che rimangono a livello di gruppo. Bisogna vagliare in profondità le aspirazioni del singolo per giungere a riconoscere quelle davvero positive e autentiche, assumibili in una prospettiva soprannaturale (cfr. Piano, par. 55).

F) Termino questa parte con una confidenza: mi sembra che non manchino sacerdoti i quali, invece di favorire l'emergenza e il riconoscimento delle vocazioni (cfr. Piano, par. 27), lavorano proprio a confondere e mortificarle. Non a caso Pio XII, di santa memoria, ha inculcato (l'8 - XII - 1950) il dovere dei consiglieri di non ostacolare le vocazioni dei chiamati. Vi sono sacerdoti superficiali che fanno prevalere le loro personali e passionali opinioni (opinioni conformiste, per lo più, con mascherature anticonformiste, recepite passivamente e acriticamente, ma sventolate come conquiste personali) invece che i criteri veramente pastorali. A loro certamente pensava il Piano quando ribadiva la necessità di "indurre quanti operano nel campo dell'orientamento vocazionale a interrogarsi sulla limpidezza e apertura delle loro intenzioni e iniziative, combattendo la tentazione di ridurre l'azione (promozionale) ad un discorso parziale o umanamente interessato" (par. 70).

4. Il discernimento della vocazione comune nella direzione spirituale.

Questa criteriologia è certamente elementare e, per la sua negatività, anche inadeguata; tuttavia essa rimane fondamentale per discernere la vocazione comune, ossia lo spirito buono, ossia il verace desiderio del Regno, ossia il proposito di mettere Dio al di sopra di tutto e di unirsi perfettamente a lui in una completa disponibilità e in una verificata obbedienza.

Purtroppo il compito del direttore spirituale è complicato da una legione - proprio così: "il mio nome è legione!" - di predicatori che fanno consistere la santità - ossia il traguardo della vocazione comune - in un prassismo temporalistico - piuttosto verboso, del resto - il quale non ha niente a che fare con la vera purificazione ascetica e il vero perfezionamento interiore. Non abbiamo, forse, visto convocare i nostri giovani per convegni su Cristo o sulla preghiera nei quali i veri maestri che tenevano banco erano marxisti più o meno dichiarati?

Si capisce che in questo modo s'intorbidano le acque, si inquina l'ambiente ecclesiale, si rende difficile lo sceveramento del buon seme nel terreno dove tutti i nemici

possono seminare a piene mani, non solo indisturbati, ma perfino vezzeggiati, adulati e coccolati.

La puntuale critica del Papa contro le categorie tendenzialmente totalizzanti di socialismo, di rivoluzione, di liberazione... trova sufficientemente ricettivi e attenti al meno i direttori di spirito? Dio lo voglia!

Oltre le precisazioni profilattiche ora avanzate, aggiungerei che il direttore spirituale d'oggi debba premunirsi nel discernere la vocazione comune contro fondamentali equivoci o pericoli: primo fra tutti, l'equivoco naturalista.

Sia ben chiaro: la vocazione comune è *soprannaturale*.

Qualcuno dirà che io sto sfondando porte aperte, ma questo è vero solo oggettivamente. Secondo quanto mi è dato di capire, molti, troppi non la pensano più così. Non è più solo Camus a dire che l'unum necessarium è la santità senza Dio; non sono solo i teologi della morte di Dio, e anche quelli del cristianesimo anonimo, a diffondere atteggiamenti praticamente analoghi; è ormai tutta una mentalità laicista che spadroneggia tra i maestri del Nuovo Israele, una mentalità secolarista e naturalista che risuscita intera la tematica modernista già precisamente denunciata nella intramontata enciclica *Pascendi*.

L'episcopato italiano è stato davvero profeta con la sua mirabile lettera ai laici, ma la mia impressione è che alcuni direttori spirituali non abbiano sufficientemente valutato quella profezia. La mia modesta impressione è che si stia cedendo sull'essenziale, ossia che si stia avvilendo la santità ad un livello talmente naturale che davvero "mestier non era partorir Maria".

Il Piano ha messo in guardia i suoi destinatari: "Si rileva tra molti giovani una maggiore propensione verso una visione della vita di tipo naturalistico" (par. II). Ai redattori del Piano non era nemmeno sfuggito che "si nota frequentemente una valutazione in termini naturalistici delle scelte di chi assume responsabilità nella comunità cristiana" (par. 7). È proprio quello che non dovrebbe mai accadere nei confronti della direzione spirituale! Purtroppo, invece, il credito che si dà ad autori sostanzialmente "laici", o inquinati di laicismo e di naturalismo, è stupefacente. Ancora più stupefacente è il credito che si dà alla natura, alla spontaneità e alla cosiddetta sincerità. Un soggettivismo tendenzialmente anarchico sembra prevalere come forma mentis generale. Da parte nostra, tutto un affanno a paludarsi del più che sospetto linguaggio moderno; da parte laica, un arrogante stravolgimento del linguaggio ecclesiale. Mi si perdoni una citazione, attinta dal "Giornale" di Montanelli e firmata da Cesare Zappulli: "In tutto il mondo l'omosessualità è, per usare un'espressione decente, vocazionale, nel senso che chi si abbandona alle sue pratiche lo fa per un abnorme richiamo di natura". Dove vocazione non solo è intesa in senso naturalistico, ma addirittura perverso. Non so se voi avete letto l'intervista carpita a quel prete che sostiene che gli omosessuali si possono santificare nell'esercizio dei loro rapporti: tutto il discorso, purtroppo, non fa una grinza in un quadro mentale naturalistico, soggettivistico e sentimentale. Analizzate ciò che sta sotto i discorsi pseudopastorali dei preti che dichia

rano di ammettere all'eucaristia i divorziati risposati, i conviventi more uxorio e i militanti comunisti e troverete nient'altro che l'apostasia naturalistica.

Non si riflette abbastanza che, quando sul piano politico sedicenti cristiani caldeggiavano il compromesso storico, ciò significa che sul piano spirituale essi hanno già consumato tutti i compromessi; quando sul piano legislativo sedicenti cristiani cedono sul principio dell'aborto, ciò significa che sul piano religioso sono già da tempo degli apostati; e così via. Il cristianesimo, cioè, è stato svuotato.

Quante volte Paolo VI insiste su questo sostanziale ammonimento? Pertanto mi si permetta di ricordare in questa sede che il discernimento della vocazione comune va compiuto dai direttori spirituali con una criteriologia soprannaturale che verifica la realtà della conversione (Piano, par. 8, 28) e mette a fuoco l'effettivo orientamento a entrare in quel circolo divino che è caratterizzato dalla dedizione totale e reciproca delle Persone Divine. La vocazione universale bandita da Cristo è di fatto corrisposta da pochi: nostro dovere è di non ingannare quei pochi con prospettive che non sono punto celesti. Ciò comporta un raddrizzamento di certe condotte purtroppo in uso.

Il Piano lo sa molto bene e non a caso insiste sull'esigenza che i centri di orientamento medico, psicologico e pedagogico debbano essere cristianamente (ossia: non laicisticamente) ed equilibratamente (ossia: non partigianamente) impostati (par. 44); non a caso insiste con tono perentorio nel dare la seguente chiara direttiva, non di rado disattesa: "La crescita soprannaturale delle anime non può essere rilevata con strumenti psicologici d'indagine" (par. 69).

Non io, ma Paolo VI si lamenta in pubblica udienza dei sacerdoti che abdicano alla cura soprannaturale delle anime, consegnandole agli psicoanalisti. Non io, ma il Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze ammonisce i Vescovi all'ultimo Sinodo contro l'uso del trattamento psicoanalitico perché disintegra la personalità. Non io, ma il Presidente dell'Associazione Mondiale dei Medici Cattolici deplora che i sacerdoti siano le vittime più credule dell'inflazione psicoanalitica e delle sue deduzioni pseudoscientifiche.

Purtroppo, questo è solo un esempio della sostanziale imprudenza di certi direttori spirituali d'oggi. Che dire, infatti, della prudenza soprannaturale di direttori spirituali che risultano del tutto incauti nell'incoraggiare una promiscuità assoluta? C'è bisogno di particolari? Esiste in Italia una casa di ritiri, che gode d'un immeritato prestigio, nella quale a coppie di giovanotti e signorine neppure fidanzati sono assegnati letti nella stessa stanza, provocando così situazioni per lo meno imbarazzanti e ingerendo sospetti, offensivi degli stessi giovani.

Che dire, soprattutto, degli assistenti di tante nostre associazioni che sono la causa principale della decadenza di ciò che prima era una forza della Chiesa Italiana? Dice il Papa: "L'Azione Cattolica ha subito anch'essa delle prove negli anni passati e non lo vogliamo certo ignorare: ma non crediamo di esagerare dicendo che, se un vento troppo forte di novità e d'intolleranza ha talora fatto perdere, qui come in altri

campi, frutti preziosi e tempo che solo ora si sta recuperando, è stato spesso perché da certi sacerdoti non è venuta quella parola che si attendeva, quella luce che si desiderava; mentre, al contrario, se le nostre associazioni hanno saputo passare, diciamo così, attraverso qualche raffica inconsueta, è stato perché e dove gli assistenti hanno avuto la capacità, l'intelligenza, l'umiltà, il coraggio di richiamare costantemente alla sana dottrina (Tit. 2, 1) della norma apostolica e alla giusta gerarchia dei valori, qual è indicata dal Vangelo" (31 luglio 1975).

Fu Bertrand Russel a rilevare: "Sarebbe desiderabile un maggiore influsso di coloro che sanno perché si deve vivere"! Quis est hic et laudabimus eum?

Accenno appena ad altre due preoccupazioni che non mi sembrano di poco conto nel discernimento della vocazione comune.

La prima: sembra che - per lo più - noi abbandoniamo i superadulti e gli anziani alla loro spinta d'inerzia, mentre sono proprio loro che stanno per raggiungere il traguardo. Che capitolo doloroso quello dei vecchi! La seconda: sembra che i direttori spirituali molto raramente osino proporre i valori più alti della vocazione cristiana, vicini ai valori delle vocazioni di speciale consacrazione. Nota il Piano: "Risulterebbe deleterio per la Chiesa se la riscoperta e l'esaltazione della vocazione comune sfocasse l'attenzione dei cristiani sulle vocazioni di speciale consacrazione" (par. 29).

Se mi son concesse delle analogie direi che come il mistero più alto, quello trinitario, garantisce tutti gli altri; e come il ministero ecclesiale più alto, quello del Papa, garantisce tutti gli altri ministeri; così la vocazione più alta - che è quella alla più alta e più profonda consacrazione - garantisce tutte le altre. Del resto, questo si verifica anche a livello filosofico: le filosofie che mettono in ombra la verità dell'esistenza di Dio finiscono per perdere il criterio stesso della verità. Perciò, non fa meraviglia che, quando il direttore spirituale mette in ombra le vocazioni di speciale consacrazione, finisca per perdere il criterio stesso della vocazione comune e del suo valore ecclesiologico.

Termino questa parte della relazione con alcune sobrie considerazioni metodologiche circa il lavoro di discernimento.

Prima di tutto devo dirvi un'impressione via via in me consolidatasi sulla base di errori miei e altrui: sappiamo tutti che il lavoro di discernimento è fallibile e soggetto ad errori frequenti e anche ad abbagli; però noi uomini nel calibrare le persone ci sbagliamo più facilmente delle donne, specialmente sulle donne. In varie occasioni donne eccellenti mi hanno detto: voi uomini non immaginate neppure di quali perfidie siamo capaci noi donne, come anche di quali finezze di bontà, queste assai rare, però! E me l'hanno dimostrato. Imparo molto lentamente. Credo che varrebbe la pena affrontare questo problema e vedere se esso non suggerisca una migliore integrazione di ruoli fra uomini e donne dediti alla direzione spirituale.

Secondariamente: il problema è di vagliare le apparenze e soprattutto la sincerità. Non basta credere di essere sinceri per esserlo davvero (senza dire che non basta essere sinceri per stare nel giusto!). Io credo che la scuola migliore della sincerità sia la confessione. Bisogna che il direttore spirituale metta ogni impegno nell'insegnare a

ben confessarsi, in modo che il penitente non rifugga dal mettersi di fronte al suo preciso e concreto peccato, specialmente se egli vi ricade. È il suo peccato che può svelare la sua malafede e può metterlo sulla via dell'autentico discernimento della sua reale disponibilità alle sollecitazioni della grazia.

In terzo luogo, il direttore spirituale deve giudicare severamente l'onestà del proprio giudizio o dell'opinione che decida di esprimere. Voglio dire che, se egli si accorge di essere confuso, incerto, e di navigare in opinioni con basso grado di probabilità, egli non si deve avventurare a fare esperimenti: il trattato di morale ci ha insegnato qualcosa di molto importante sulle situazioni di *dubium facti*.

In quarto luogo, il direttore spirituale deve sempre ricordare che Dio è in grado di servirsi di tutto e che anche da una situazione di peccato la sua grazia può trarre vantaggio. Già: *L'arte di trar profitto dalle proprie colpe!* I giovani direttori di spirito per lo più non conoscono questo libretto fondamentale, essenziale, più sapiente di tutti i trattati moderni. Mi sia permesso auspicare dall'autorevole tribuna del Centro Nazionale delle Vocazioni una ristampa di questo tesoro inestimabile dell'ascetica tradizionale.

5. Il discernimento della vocazione di speciale consacrazione

A) Dare a tutti la speranza del più alto destino: ecco la missione della Chiesa (*Gaudium et Spes*, 21). E quale destino più alto della comunione con Dio (*ibidem*, 19)? Proprio così: "La vocazione suprema dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina" (*ibidem*, 22).

Ma tale vocazione - nota il Piano (par. 28) - è una realtà dinamica... Il suo cammino "inizia nel battesimo, radice della vocazione cristiana, e matura nella disponibilità continua all'azione dello Spirito" (*ibidem*).

La maturazione di tale disponibilità segue le linee di sviluppo della personalità (cfr. Piano, par. 37): il direttore spirituale è così avvertito di dosare la sua azione in proporzione alla concreta individuale recettività del fedele che a lui si rivolge, senza imprudenti anticipazioni e senza frenanti ritardi (come, del resto, si fa - con occhio attentissimo - per la retta educazione sessuale dei fanciulli).

In questo clima spirituale di crescente disponibilità prendono forma - ordinariamente - i segni delle vocazioni speciali, all'interno del quadro della vocazione comune.

Questi segni sono senz'altro fallibili, però un discernimento è possibile. Sono da applicare, qui, le parole del Concilio circa il dovere di "discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni... quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio" (*Gaudium et Spes*, II).

In questo lavoro il direttore spirituale ha una grande responsabilità. È lui che dice al fedele (nell'inviolabilità del *forum conscientiae*): *digitus Dei est hic*. E su che base lo dice?

Possono essere qui applicate le parole del Concilio sulla vocazione missionaria: "hanno una vocazione speciale coloro che, forniti di naturale attitudine e capaci per qualità ed ingegno, si sentono pronti ad intraprendere..." ecc. (*Ad gentes*, 23).

Indicazioni generali e scontate, si osserverà. Infatti, quelle indicazioni diventano specifiche e mordenti solo relativamente alle concrete vocazioni speciali, che sono moltissime, com'è noto, e a getto continuo.

Tuttavia esiste per il direttore spirituale un criterio al contempo concretissimo e generalissimo, un criterio discriminatore assolutamente principale e tale da comandare ad ogni altro, qualunque sia la vocazione speciale. Ed è l'avversione al peccato. Non mi ci fermo, ma mi permetto di richiamare l'attenzione dei colleghi sul fatto che il Piano lamenta esplicitamente "una evidente attenuazione del senso del peccato". Questo lamento riguarda non solo i fedeli, ma anche i direttori spirituali. So quel che dico. Certi direttori spirituali l'hanno del tutto obliterato e vi hanno sostituito un senso psicologico molto dubbio e mutuato da fonti degne di giustificato sospetto. L'avversione al peccato - dico al peccato teologicamente inteso - è il test assolutamente sicuro e universale la cui verifica garantisce una base veramente solida ai criteri specifici delle varie speciali consacrazioni. Da esso prende forza perentoria la dissuasione dalla fallace speranza del "dopo sarà meglio". Tutto, infatti, può migliorare, ma solo sulla base d'una sostanziale bontà, mentre su una base sostanzialmente inquinata non è ragionevole costruire speranze che sarebbero solo tristi e colpevoli illusioni.

B) Nel discernere i segni specifici, nell'incoraggiare e nel promuovere le vocazioni speciali, peraltro, il direttore spirituale bada non solo al candidato, bensì anche - e con molta sensibilità pastorale - alle necessità generali e particolari della Chiesa nel mondo moderno e nell'attuale momento storico (cfr. Piano, par. 27; *Perfectae caritatis*, 24). Esiste un bisogno concreto della Chiesa? Benissimo; questo prova che esiste una chiamata divina da riconoscere: chi è pronto a rispondervi? Colui che - secondo i talenti a lui affidati - ha lo spirito libero ed è convinto che Dio è al di sopra di tutto e merita tutto (*Lumen gentium*, 46; *Perf. Car.* 5). Questo clima di disponibilità è favorito dalla coraggiosa predicazione dei consigli evangelici. Ora ditemi: non è forse vero che su questo punto - nevralgico, come insegna la storia della Chiesa - c'è in giro una virulenta contropredicazione? Ambienti che dovrebbero essere vivai di vocazioni di speciale consacrazione sono invasi da una letteratura pseudoteologica che istilla l'avversione ai consigli e specialmente ai voti. Posizioni chiaramente ereticali e tuttavia inesplicabilmente tollerate! L'autorità competente avrà le sue ragioni nel concedere tanta corda... Personalmente credo che, proprio con questa corda, i nuovi Giuda finiscano per impiccarsi. Ma quali che siano le ragioni dell'autorità, il direttore spirituale deve sapere che nel campo a lui affidato l'inimicus homo sta seminando: ecco, lo sta facendo: forse sono gli stessi "domestici eius": si alzi, dunque, il direttore spirituale, esca, smetta di far finta di nulla e ne contrasti l'opera!

C) Le consacrazioni si specificano per l'assunzione di speciali impegni o, ancor di più, per il sigillo particolare che a questi impegni apportano i sacramenti del matrimonio e dell'ordine.

Tralasciamo qui la consacrazione matrimoniale. Essa è speciale, da un punto di vista teologico, ma è comune dal punto di vista - diciamo - sociale e la pastorale finisce

per far prevalere questo criterio un po' statistico. La consacrazione sigillata dal sacramento dell'ordine è certamente quella sulla quale - a buon diritto - vertono le maggiori preoccupazioni della Chiesa. Trattiamo subito di questa.

1) Permettetemi, sulla soglia di questo settore della relazione, di sgombrare il campo da due equivoci: quello soggettivista e quello femminista.

L'equivoco soggettivista: dei carismi si ha spesso un'infatuazione così poco cattolica da considerarli senza subordinazione al giudizio apostolico e si giunge perfino a sostenere ch'essi possano esser fatti valere come diritti in implicita contrapposizione alla gerarchia, sicché, se la gerarchia esercita il suo doveroso discernimento, essa è qualificata come repressiva e abusiva. Sentite un caso limite: mi è capitato chi si riteneva investito del carisma della vocazione sacerdotale al punto di sostenere d'essere ordinato sacerdote direttamente da Dio. Caso limite, ho detto, ma l'equivoco che segnalo è reale e non va minimamente incoraggiato. Non esiste assolutamente alcuna situazione - né personale, né ambientale - che conferisca al soggetto un benché minimo diritto all'ordinazione sacra. Egli ha solo il diritto - perché ne ha il dovere - di offrire la sua disponibilità a servire, ma l'eventuale rivendicazione d'un diritto all'ordinazione da parte sua significherebbe per se stessa una prova della sua inidoneità, perché il sacerdozio viene dall'alto, non dal basso, è una grazia per davvero e in tutti i sensi, della cui concessione risponde a Dio direttamente ed esclusivamente l'onerata coscienza del vescovo. Naturalmente se non esiste un diritto della persona singola, ancor meno esiste un diritto di gruppo, sia esso micro o macrogruppo. L'argomento ha risvolti di grande attualità, ma non è questo il luogo per trattarlo.

Quanto all'equivoco femminista: nel documento sull'Educazione il Concilio dice: "Gli educatori tengano nel debito conto, in tutto il ciclo educativo, della differenza di sesso e del fine particolare che all'uno e all'altro sesso la divina provvidenza ha stabilito nella famiglia e nella società"(8).

Nella società anche ecclesiale, com'è ovvio! Ora è ben noto che la Chiesa Cattolica ha sempre escluso le donne dall'ordinazione sacerdotale.

Non è qui il caso di trattenerci sulle ragioni di tale esclusione. Ne discutano pure i teologi, servatis servandis. Ma ciò che è lecito ai teologi di professione non è punto lecito ai direttori spirituali quando fanno i direttori spirituali, perché questo significa esporre se stessi a gravi imprudenze ed esporre il prossimo a pericolose illusioni.

Ricordate quel che successe per l'uso degli anticoncezionali. Già nel '65 c'erano sufficienti segni dell'orientamento del Supremo Magistero, ma i teologi e i vescovi che volevano fare gli avanguardisti si esposero in senso contrario. Ebbene: han dovuto rimangiarsi tutto. Il Papa ha lasciato loro spazio per salvare la faccia, ma han dovuto rimangiarsi tutto. E se non l'hanno ancora fatto, è chiaro che son fuori dell'obbedienza. Che non succeda ora la stessa cosa per l'ordinazione delle donne. Secondo me, ci sono sufficienti segni dell'orientamento del Supremo Magistero. È perciò senz'altro deprecabile che dei nostri teologi - che sono anche rinomati direttori spirituali - incoraggino illusioni perfino dai microfoni della radio.

E quando l'illusoria aspirazione del sacerdozio ministeriale fosse insistentemente coltivata e pervicacemente fatta valere per sé da una donna, questo sarebbe un segno di personalità squilibrata e certo inidonea anche per ministeri minori.

2) Come sapete, il Piano traduce molto energicamente il pensiero del Concilio quando afferma: "È temerario e rovinoso rinunciare alla comunità educativa del seminario" (par. 59). Infatti - nella supposizione, s'intende, di avere una comunità educativa, e non diseducativa - un'ipotesi alternativa è, sul piano realistico, utopica.

Il Concilio (*Optatam totius*, 3) dice che in seminario i germi della vocazione si coltivano "soprattutto con un'appropriata direzione spirituale". Al direttore spirituale il Concilio offre questi criteri: "Con vigile cura, proporzionata alla età dei singoli e al loro sviluppo, *si indaghi* sulla retta intenzione e la libera volontà dei candidati, sulla loro idoneità, spirituale, morale e intellettuale, sulla necessaria salute fisica e psichica, considerando anche le eventuali inclinazioni ereditarie..." ecc. (Ib. 6). Mi pare che il riferimento al patrimonio genetico sia preciso e fondamentale, ma ho qualche dubbio che esso - in pratica - occupi realmente il posto che gli spetta. Eppure il direttore spirituale non può sfuggire alla domanda: i difetti del patrimonio genetico sono sufficientemente compensati? Immagino che l'auspicata collaborazione tra famiglia e seminario dovrebbe esser fatta valere anche a questo livello. Forse il direttore spirituale può responsabilizzare su questo punto almeno coloro che ricorrono ai suoi lumi. Noi ereditiamo tutto: dal colore degli occhi, all'andatura, ai così detti bernoccoli... è importante porvi più attenzione. Ma chi sa di genetica? e chi valuta che questa doverosa indagine sarebbe molto facilitata quando si ha a che fare con dei gemelli?

3) Sull'importanza della sfera sessuale (e perciò della castità) tutti sembrano finalmente d'accordo. Un tempo eravamo solo noi a sottolinearla e ci davano la baia; poi sono arrivati i freudiani a ridirlo e ora si eccede.

(Quel che pochi considerano, tuttavia, è che noi siamo spinti a dare importanza a questo valore per motivi del tutto diversi e opposti da loro. Per noi, infatti, è assurdo che la vera carità - il nostro chiodo fisso - conviva in simbiosi con un disordinato erotismo; per loro, invece, l'assurdo è proprio la tipica carità cristiana - in se stessa - mentre la schiavitù erotica è legge ineludibile. Purtroppo fanno di tutto per imbrogliare le carte. Ed è triste che ci riescano con chi dovrebbe essere prudente come serpente. Ma non divaghiamo e veniamo a noi).

Su questo punto quel che ci preme è solo di adempiere al dovere di esprimere un'opinione negativa su una criteriologia che è chiaramente emersa in questi ultimi tempi.

Mi consta che vari operatori nella pastorale vocazionale hanno assunto un atteggiamento per me stupefacente: essi sono severissimi nei casi in cui il candidato abbia avuto rapporti carnali cum muliere; sono più indulgenti quando sono davanti a dei masturbatori; sono ancora più benigni quando si tratti di soggetti con chiare tendenze o anche esperienze omosessuali.

Mi si consenta di dire che questa criteriologia rappresenta - secondo quanto mi è dato di capire - l'esatta inversione di quella retta e doverosa. Essa ha potuto prevalere

in quei nostri confratelli a causa d'una confusione più grave, che consiste precisamente nell'aver assunto come guida non i certi e supremi criteri morali, ma discutibili e subordinati criteri psicologici-psicoanalitici.

In ogni modo, le distinzioni fondamentali da fare sono: se questi gravi (e, certo, molto eloquenti) disordini siano avvenuti prima della conversione a Dio o anche dopo; prima della emergenza della vocazione o dopo; prima d'entrare in seminario o durante la vita seminaristica; prima della giovinezza o in età da considerarsi matura... e la vera ragione di queste distinzioni è che esse permettono di calibrare, abbastanza appropriatamente, la malafede, il cinismo, in una parola: la cattiva volontà, del peccatore, e possono suggerirci la giusta durata dell'eventuale rigorosa prova di recupero.

Sulla castità degli affetti e dei pensieri deve valere per noi lo stesso criterio guida, ossia l'individuazione delle eventuali complicità morali. Per quanto mi riguarda, confesso - senza pentimento - d'aver incoraggiato sulla via del sacerdozio persone che, pur avendo avuto peccaminosi rapporti carnali cum muliere, avevano offerto, per un tempo conveniente, garanzie moralmente valide di buona perseveranza con prospettive di ottimi sviluppi vocazionali; e d'aver, invece, efficacemente dissuaso dall'insistere nella candidatura agli ordini di giovani masturbatori che, durante il curriculum degli studi superiori, si erano dimostrati insufficientemente reattivi al problema.

4) Naturalmente questi e altri problemi hanno anche un risvolto psicologico che non va trascurato (Op. tot., 2); il ricorso alle scienze psicologiche, però, è sostanzialmente ausiliario. Il perito non può sostituirsi al giudice naturale in nessun tribunale; tanto meno nel nostro. Il direttore spirituale, peraltro, deve mantenere le più ferme riserve sulla criteriologia e sulla prassi psicoanalitica.

Non sto qui a ripetere gli autorevoli e insistenti interventi del Magistero che ho citato nel mio ultimo libro (*Fragilità di Freud*, Pan. ed., Milano, 1975), né gli atti giurisdizionali - severissimi - che hanno esemplarmente represso alcuni abusi più clamorosi. Solo ricordo:

a) Nel 1960, nel Sinodo Romano, Giovanni XXIII firmò la seguente legge: "Nemini licet semetipsum incondionate et indiscriminatim iis subicere, qui curationibus psycanaliticis utantur, neve iis medicis se tradere, qui aegrotis prospiciant rebus usi, quae praeceptis catholicis obstant" (art. 239). Rilevo che la proibizione è universale e radicale perché è essenziale del metodo psicoanalitico propriamente detto che il paziente si dia all'analista senza riserva.

b) Lo stesso Papa Giovanni volle che il S. Uffizio, il 15 luglio 1961, emettesse un grave monitum per riprovare l'opinione di coloro i quali pensano che la psicoanalisi sia previamente necessaria per ricevere gli ordini sacri o che possa servire come esame attitudinale dei candidati al sacerdozio e alla professione religiosa. Rilevo che il monitum proibisce altresì la professione della psicoanalisi ai chierici e ai religiosi e fa divieto ai seminaristi di ricorrere agli psicoanalisti, se non con il permesso dell'Ordinario - dico: dell'Ordinario, e non del rettore - e per gravi motivi. Naturalmente si

suppone che l'Ordinario sia unanime con la mente del Pontefice Romano, anche su questo argomento.

c) Paolo VI ha approvato una importante Istruzione emessa dalla Congregazione dei Religiosi il 6-1-1969, dalla quale si deduce che l'eventuale libera consultazione del parere d'uno psicologo da parte del candidato alla vita religiosa debba obbedire a questi significativi criteri:

- primo: lo specialista consultato sia un medico;
- secondo: sia veramente competente, prudente, e stimato per i suoi principi morali;
- terzo: la consultazione non sia da attuarsi ordinariamente, ma solo nei casi più difficili;
- quarto: avvenga, comunque, dopo un notevole tempo di postulato.

Termino con un'altra messa in guardia: gli esempi che abbiamo sotto gli occhi di sacerdoti psicoanalisti invitano alla più grande circospezione.

5) Fra i direttori spirituali d'oggi si nota una diffusa tendenza a permettere ai candidati al sacerdozio ogni tipo d'esperienza, anche se - a giudizio comune - esse sono considerate non prive di pericoli. Tante volte io mi sono domandato se questo spermentalismo non sia un'esagerazione. È vero che, come dice il Decreto conciliare sul ministero e la vita sacerdotale, i sacerdoti "non potrebbero servire agli uomini se si estraniassero dalla loro vita e dal loro ambiente", ma è anche vero che le esigenze della perfezione sacerdotale hanno una gerarchia. Dice il Concilio: "Tutti sono chiamati alla perfezione ma i sacerdoti sono specialmente obbligati a tendere a questa perfezione, poiché essi, che hanno ricevuto una nuova consacrazione a Dio mediante l'ordinazione, vengono elevati alla condizione di strumenti vivi di Cristo Eterno Sacerdote, per proseguire nel tempo la sua mirabile opera che ha reintegrato con divina efficacia l'intero genere umano" (ibidem 12). Io credo che per la perfezione sacerdotale bisognerebbe aver cura di non invertire i criteri: l'unione diretta e personale con Cristo ha un primato; il rapporto coi fratelli è una verifica di quella. È l'esperienza di Dio, che prima di tutto occorre. Saper pregare! ecco cosa bisogna imparare. Un gruppo di candidati al Diaconato, non ignari di molte esperienze oggi di moda, rifiuta esplicitamente, alla vigilia dell'ordinazione, di acquistare il breviario? ecco una prova che non si è saputo discernere tempestivamente la loro vocazione sull'essenziale!

6) Le esigenze positive di questa insubordinabile perfezione sono molteplici, ma una è assolutamente dominante e non ammette la minima incertezza ed è l'amore alla Persona di Cristo.

Cristo deve esercitare un'attrazione, deve aver provocato un innamoramento, il suo fascino superiore, anche umano, dev'essere al di sopra di ogni eccezione. Se questo atteggiamento non matura in tempi ragionevoli abbiamo un segno molto, molto negativo. Apriamo gli occhi, fratelli! Talvolta ci sono i segni non dell'amore a Gesù, bensì dell'avversione, la quale si scopre, per esempio, con l'ammirazione sfacciata e proclamata verso personalità moralmente abiette di rivoluzionari sanguinari e

persecutori. Sapete bene che son cose avvenute nei nostri seminari. Tal altra la segreta avversione a Cristo si maschera dietro fumosità ideologiche storicistiche, ma non abbastanza per non farci venire in mente il detto della famosa favoletta: uzzo, uzzo... sento puzzo di cristianuccio. Dev'essere ben chiaro: chi non ama Cristo, sia anatema! E per essere più preciso: non basta al candidato all'ordine sacro un'attrazione per la figura evangelica del Cristo; occorre un'attrazione netta, prevalente per il Cristo Eucaristico. L'avversione qui si manifesta, oltre che col cinismo sacrilego, con l'oblio della presenza eucaristica, con la nausea dell'adorazione e la noncuranza della comunione, con la svalutazione pratica, se non proprio teorica, del Santo Sacrificio della Messa. Secondo il mio modo di vedere non è tollerabile che l'im maturità - come si dice - su questo punto perseveri a lungo: durante il curriculum teologico. Invece è tollerata, scandalosamente. So quel che dico.

7) I direttori spirituali sanno che il clero attuale è in grave crisi. Il P. Arrupe diceva, tempo fa, riguardo ai suoi frati, che la crisi si deve principalmente al fatto che molte difese della vita religiosa tradizionale sono cadute: siamo allo sbaraglio, diceva in sostanza, il generale dei gesuiti, perciò non desta meraviglia che molti cadano.

Ora è chiaro che il clero secolare è sempre allo sbaraglio. Perciò non c'è dubbio che i direttori spirituali debbano mirare a formare dei combattenti, militi atti ad un alto, grande e continuo combattimento. Un combattimento che, probabilmente, sta per ridiventare anche per noi, in Italia, molto, molto aspro. Uno sguardo alla storia più recente: son venuti i rivoluzionari giacobini e ci sono stati subito i preti giacobini; son venuti i liberali e ci sono stati i preti liberali; son venuti i fascisti, e abbiamo visto i preti sfilare tenendo alto il gagliardetto; son venuti i nazisti e ci sono stati i preti nazisti; adesso stanno per arrivare i comunisti e già si fanno avanti i preti filocomunisti, i quali molto spesso son guardati come maestri, esempi e guide nei nostri seminari. Son cose da considerare. Probabilmente molti di costoro inseguono la solita illusione: di redimere il sistema comunista lavorandolo dall'interno. Io credo che ci dobbiamo ormai porre il problema di educare urgentemente alla fermezza del confronto, al ripudio del compromesso che inquina le coscienze, al disprezzo delle condizioni sfavorevoli. A me pare che questo criterio debba diventare discriminante, perché la Chiesa si trovasse in summo discrimine. Vi domando: nelle nazioni tiranneggiate dal comunismo la Chiesa ha più sofferto per i nemici al potere o per i cosiddetti preti della pace? Il candidato agli ordini deve ormai sapere che si arruola in un battaglione della morte e non in un club di diplomatici.

8) L'applicazione più ovvia di questo postulato di milizia - scontato il campo interiore degli affetti, delle passioni, dei desideri e delle abitudini personali - mi pare che sia il campo delle idee.

È caratteristica peculiare dei cattolici l'ottimismo, attinto sia dalla certezza della efficacia storica della redenzione sia dalla consapevolezza che non tutte le opere del peccatore sono peccati. Ma questo ottimismo non si nasconde affatto la realtà e la realtà della cultura moderna è che essa porta un patrimonio genetico inquinato: è, in

fatti, laicistica, naturalistica, immanentistica. Il direttore spirituale di candidati ad un combattimento così alto e radicale com'è quello del sacerdote, non può non preoccuparsi che essi vadano armati davanti al nemico, il quale esiste, è esistito sempre, esisterà sempre: "hanno odiato me, odieranno anche voi, perché voi non potete essere migliori del vostro maestro, ma - al massimo - potete essere come lui". È vero che la nostra battaglia non è contro le potenze mondane, ma contro quelle superiori, però queste superiori potenze nemiche si incarnano e agiscono anch'esse per cause subordinate che si lasciano strumentalizzare.

Non c'è alcun dubbio che, almeno dal '700 in poi, questa battaglia si manifesti sul fronte delle idee, della cultura, dell'arte e della filosofia specialmente. Ora lasciatemi dire che il lamento più volte espresso dalla Santa Sede per la non sufficiente valutazione di questo aspetto nella formazione alla idoneità dell'evangelizzatore moderno tocca anche i direttori spirituali, perché essi non si mostrano generalmente sensibili a questo problema e talvolta influiscono in senso contrario. È sorprendente che uomini tanto esperti dell'influsso delle idee nella vita anche morale e religiosa non siano abbastanza premurosi nella prevenzione di disastri ben prevedibili.

La conseguenza è semplice: bisogna che noi non siamo ultimi a dare importanza alla capacità di affrontare gli studi superiori e all'utilizzazione di questa capacità nei confronti della cultura moderna e delle sue vere e perverse radici. La generale decadenza della disciplina intellettuale in Italia si ripercuote funestamente nei nostri seminari e perfino nelle Università Pontificie. Da parte nostra bisogna far di tutto per reagire, proprio in vista del bene superiore delle anime e della Chiesa. Mi sono sentito opporre, una volta, un passo della "Gaudium et Spes" che dice: "L'educazione dei giovani deve essere impostata in modo da suscitare uomini e donne non tanto raffinati intellettualmente quanto di forte personalità" (par. 31); quasi che la forte personalità possa ottenersi senza forti convinzioni razionali e senza un adeguato sviluppo del senso critico naturale. Ma contrapposi subito l'altro passo del medesimo documento che recita: "a cultura umana acquista un posto importante nella vocazione totale dell'uomo" (par. 57). Fratelli! Una volta i direttori spirituali portavano l'esempio del Curato d'Ars a sostegno della tesi che si poteva essere buoni sacerdoti senza essere molto colti. Ma oggi che i veri santi non sono più citabili senza qualche rischio, che diranno per giustificare la demissione intellettuale dei candidati al sacerdozio? Ci faremo anche noi sostenitori di qualche forma di prassismo? Dio non voglia.

D) Resta da dire almeno qualche parola sulle vocazioni alle altre consacrazioni speciali, quelle sigillate da impegni speciali, appunto, o anche voti. Sarebbe bene che una volta o l'altra noi mettessimo in comune le nostre esperienze nel campo delle speciali consacrazioni private; qui però si parla solo di quelle istituzionalizzate.

Due sole considerazioni per non abusare della pazienza degli uditori. La prima: c'è inflazione di profezia. Resisto alla tentazione di applicare alla nostra situazione le amarissime irrisioni che la Bibbia riserva agli pseudoprofeti di tutti i tempi. Solo ricordo che il Piano ha dato prova di rigore, di realismo e di sicura teologia quando ha

detto: “Il dono profetico è dato per testimoniare nel mondo la realtà misteriosa di Dio e dei beni futuri: la comunità religiosa e le persone consacrate con la pratica dei consigli evangelici sono segno profetico nella Chiesa e nel mondo” (par. 28). Secondo me questo solo è il criterio cui noi dobbiamo attenerci di fronte alle aspirazioni profetiche.

La seconda: le vocazioni missionarie! Questo pensiero impediva a Pio XI di prender sonno per nottate intere, invece noi ci dormiamo sopra benissimo. Il Concilio l’ha raccomandato non solo ai vescovi (*Christus Dominus!* 15; *Ad gentes*, 38) - e basterebbe - ma anche ai preti: “Ricordino i presbiteri che ad essi incombe la sollecitudine di tutte le chiese” (*Presb. ord.* 10).

Conclusioni: Nostro compito non è solo di discernere, ma anche di suscitare, conservare, proteggere, sviluppare, portare a compimento. Spero che altri tocchino, in particolare, l’argomento delle vocazioni adulte (*Op. tot.* 31). Bisognava anche approfondire quel che il Piano suggerisce prudentemente al par. 31 circa le attese e il linguaggio giovanili. Vi chiedo scusa se ho preferito optare per altri aspetti. Il Piano ha dato direttive molto interessanti anche sugli orientamenti giovanili (par. 46) e sui comportamenti degli educatori (par. 61): argomenti che occuperebbero da soli un Convegno intero. Qualcuno, immagino, avrebbe forse desiderato indicazioni metodologiche più tecniche, applicative e d’immediata utilizzazione, formule per investire ad alto reddito. Senza nascondere la mia ignoranza, voglio tuttavia ricordare, a questo riguardo, l’ammonimento del Piano (par. 26) circa il “pericolo non immaginario di una ricerca precipitosa di mezzi immediati di soluzione, come se potesse esser sufficiente qualche ricetta pratica ed efficace. Nulla è più contrario al buon senso - seguita il documento - quanto credere di poter superare questo momento critico, trascurando le norme fondamentali della saggezza della Chiesa” .

XII - PSICOANALISI E SANTITÀ - DOMANDE E RISPOSTE *

1. - Si può dire che la psicoanalisi e la fede cattolica siano chiaramente d'accordo per costruire insieme?

RISPOSTA:

È fondamentale per la psicoanalisi rivendicare il primato dell'inconscio; è fondamentale per la fede cattolica rivendicare il primato della libertà (di Dio Creatore e Redentore, dell'uomo peccatore e santo). Si tratta di rivendicazioni contraddittorie. Comunque il cattolico sa che ogni accordo "apostolico" di tal genere non potrebbe essere affermato senza l'avallo del supremo giudice dell'ortodossia cattolica, il Romano Pontefice. Nessun vero cattolico potrebbe coerentemente credere (o sperare fi - deisticamente) di trovare nella rivendicazione del primato dell'inconscio un aiuto per vivere la Fede ereditata dai Padri, contro la sentenza del Romano Pontefice.

2. - Quale fu l'atteggiamento della Santa Sede verso la psicoanalisi al tempo di Freud?

RISPOSTA:

I richiami di Pio XI sull'educazione della gioventù, sull'informazione sessuale, sul matrimonio e sulla cosiddetta emancipazione femminile sono in netta opposizione all'insegnamento contemporaneo della psicoanalisi.

La Civiltà cattolica - rivista, a quel tempo, molto autorevole - dichiarò che la psicoanalisi presentava, come metodo terapeutico, errori psicologici e pericoli morali.

Il principale consigliere della Santa Sede in questa materia, il P. A. Gemelli, dava queste direttive: "Un cattolico non può accettare le dottrine psicoanalitiche, non può sottomettersi al trattamento psicoanalitico, non deve affidare i propri congiunti malati al trattamento psicoanalitico".

3. - È vero che Pio XII in un discorso del 13 sett. 1952 prese verso la psicoanalisi un atteggiamento più conciliante?

RISPOSTA:

No, non è vero. Nel testo di quel discorso (che, ad essere precisi, fu tenuto il 14 sett. del 1952) si leggono ammonimenti chiaramente ostili alla psicoanalisi: "Per liberarsi da pulsioni, inibizioni, e complessi psichici, l'uomo non è libero di eccitare in se stesso, per scopi terapeutici, tutti e singoli quegli appetiti della sfera sessuale che s'agitano o si son agitati nel suo essere, e sommuovono i loro impuri flutti nel suo inconsciente o nel suo subcosciente. Non può farne l'oggetto delle sue rappresentazioni o dei suoi desideri pienamente consci, con tutte le scosse e le ripercussioni che sono conseguenza di un tal modo di procedere. Per l'uomo e per il cristiano esiste una leg-

* Da "Rivista di Ascetica e Mistica", anno 47 - n. 3 1978, pp. 297-305.

ge d'integrità e di purezza, di stima personale, la quale proibisce d'immergersi così completamente nel mondo delle rappresentazioni o delle tendenze sessuali. L'interesse medico e psicoterapeutico del paziente trova qui un limite morale.

Non è provato, anzi è inesatto, che il metodo pansessuale di una certa scuola di psicoanalisi sia parte integrante indispensabile di ogni psicoterapia seria e degna di tal nome; che l'aver trascurato nei tempi passati questo metodo abbia causato gravi danni psichici, errori nella dottrina e nella pratica dell'educazione, nella psicoterapia e anche e non meno nella pastorale; che sia urgente riempire questa lacuna e d'iniziare tutti coloro che si occupano di questioni psichiche, alle idee direttrici e perfino, se occorre, all'applicazione pratica di questa tecnica della sessualità. Parliamo così perché oggi tali affermazioni vengono troppo spesso presentate con sicurezza apodittica.

Sarebbe meglio accordare nel campo della vita istintiva maggiore attenzione alle cure indirette e all'azione dello psichismo cosciente sull'insieme dell'attività immaginativa e affettiva. Questa tecnica evita le deviazioni segnalate; essa tende a chiarire, guarire, dirigere; essa influisce anche sulla dinamica della sessualità, sulla quale si insiste tanto, e che dicono trovarsi o addirittura si trova nell'incoscienza o nel sub-coscienza". Il riferimento all'ipotesi del sub-coscienza induce a pensare che il Papa non avesse di mira solo il freudismo.

4. - È vero che Pio XII in un discorso del 13 aprile 1953 si mostrò più conciliante verso la psicoanalisi?

RISPOSTA:

Questa impressione deriva dal fatto che il Pontefice preferì quella volta un discorso complesso, in modo da precisare specificamente le riserve ch'egli opponeva alla psicoanalisi. Questo fece supporre che la sua opposizione non fosse radicale.

In realtà le riserve ch'egli oppose furono di tal numero e di tale qualità da mostrare l'inconciliabilità tra il cattolicesimo e i principi fondamentali della psicoanalisi la quale si presentava con asseriti necessariamente e coerentemente assoluti. Il 13 aprile 1953, il Pontefice ricordava che l'uomo va considerato come unità e totalità psichica per cui non si poteva sopravvalutare un fattore particolare nell'insieme della vita psichica. Egli faceva allusione ai dinamismi psichici elementari e negava che questi mettano in scacco il più delle volte e riducano all'estremo l'autonomia umana e ammoniva: "non si può pretendere che i turbamenti psichici e le malattie che ostacolano il funzionamento normale dello psichismo siano il dato abituale". Inoltre il Santo Padre confutava la pretesa opposizione fra metafisica e psicologia come anche tra psicologia moderna ed etica tradizionale. Rivelava poi alcuni errori della psicoterapia moderna: "Esiste un malessere psicologico e morale, l'inibizione dell'io, di cui la vostra scienza si occupa per scoprire le cause. Quando questa inibizione invade il campo morale, per esempio, quando si tratta di dinamismi, come l'istinto del dominio, di superiorità, e l'istinto sessuale, la psicoterapia non potrebbe senz'altro trattare questa inibizione dell'io come una specie di fatalità, come una tirannia delle pul-

sioni affettive che sgorga dal subcosciente e che semplicemente sfugge al controllo della coscienza e dell'anima. Si badi bene a non ridurre troppo frettolosamente l'uomo concreto col suo carattere personale a livello del bruto".

Il Papa toccava anche la questione della "iniziazione sessuale completa che nulla vuole tacere, niente lasciare all'oscurità" e a questo proposito manifestava il suo sospetto che tale sistema rivelasse una "dannosa sopravvalutazione del sapere" in opposizione alla educazione cristiana che dà "particolare importanza al dominio di sé e alla formazione religiosa". Per togliere ogni equivoco aggiungeva: "Ciò che abbiamo detto or ora sull'iniziazione sconsiderata per fini terapeutici, vale anche per certe forme di psicoanalisi. Non si dovrebbe considerarle come il solo mezzo per attenuare o guarire turbamenti sessuali psichici. Il principio riaffermato che i turbamenti sessuali dell'incoscienze, come tutte le altre inibizioni di identica origine, non possono essere soppressi che rievocandoli alla coscienza, non vale se si generalizza senza discernimento. La cura diretta ha pure la sua efficacia e spesso è più che sufficiente". E ribadiva che la necessità terapeutica di una esplorazione senza limiti manca di prova.

Passando poi a trattare del sentimento della colpa, Pio XII lo definiva "la coscienza di aver violato una legge superiore di cui tuttavia si riconosceva l'obbligo: coscienza che può tramutarsi in sofferenza o anche in turbamento psichico". Dopo aver detto che questo fenomeno appartiene in primo luogo al campo religioso; Pio XII rilevava: "Nessuno può contestare che può esserci, e non raramente, un sentimento di colpa irragionevole, persino morboso. Ma si può avere egualmente coscienza di una colpa reale che non è stata cancellata. Né la psicologia né l'etica posseggono un criterio infallibile in casi di tal specie, perché il processo della coscienza che genera la colpevolezza ha una struttura troppo personale e troppo sottile. Ma in ogni caso è certo che nessuna cura puramente psicologica guarirà la colpevolezza reale... Ancorché il sentimento di colpa sia rimosso con un intervento medico o per autosuggestione o per influenza altrui, la colpa rimane e la psicoterapia s'ingannerebbe e ingannerebbe gli altri se, per cancellare il sentimento di colpa, pretendesse che la colpa stessa non esistesse più". Al contrario, insisteva Pio XII, è con la contrizione e l'assoluzione sacramentale che si estirpa la colpa. Purtroppo, aggiungeva, "non è raro ai nostri giorni che in certi casi patologici il sacerdote rimandi il suo penitente dal medico; in questo caso dovrebbe essere piuttosto il medico a indirizzare il suo cliente a Dio e a quelli che hanno il potere di rimettere la colpa stessa in nome di Dio".

Il Papa non mancava di negare recisamente che la psicoterapia possa rimanere neutrale rispetto al peccato materiale. "Ancor meno la psicoterapia può dare all'ammalato il consiglio di commettere tranquillamente un peccato materiale, perché egli lo commetterà senza colpa soggettiva; questo consiglio sarebbe erroneo anche se una simile azione dovesse sembrare necessaria per la distensione psichica dell'ammalato e, perciò, per la finalità della cura".

In questo stesso discorso Pio XII parlò anche del dinamismo religioso alludendo, forse, a Jung, il quale faceva provenire l'energia spirituale dall'inconscio. A questo proposito il Pontefice di veneranda memoria notava: "Le religioni, la conoscenza naturale e soprannaturale di Dio e il suo culto, non procedono dall'inconscio o dal subconsciente né da un impulso affettivo, ma dalla conoscenza chiara e certa di Dio, mediante la sua rivelazione naturale e positiva". E richiamava l'enciclica Pascendi contro il modernismo. Quanto al giudizio negativo sul freudismo, esso veniva ribadito ed amplificato da La Civiltà Cattolica di quell'anno (cfr. 1953 v. IV, pag. 326 e ssq.) che faceva proprie le conclusioni di un congresso americano di psichiatri cattolici sulla psicoanalisi freudiana. Ecco quale ne era il tenore: "I presupposti filosofici e teologici della psicoanalisi freudiana nettamente discordano dalla dottrina cattolica; senza dubbio la dottrina schiettamente freudiana è atea; le deduzioni aprioristiche tratte dagli psicoanalisti dalla visione freudiana della vita sono semplicemente da scartare". Direi dunque che la interpretazione conciliatoristica non si sostiene. Pio XII aveva talmente delimitato l'area legittima dell'indagine psicologica e aveva avanzato tali ipoteche morali sul segreto interdetto allo psicologo che lo psicoanalista appariva chiaramente un avversario. Del resto la condanna di Marc Oraison prima, di Hesnard poi, costituivano l'esegesi più chiara della mente del Papa. Purtroppo i due preti psicoanalisti ora nominati aprirono una serie che non si è chiusa con O. Lemerrier, sul cui processo penale non abbiamo insistito a causa della molteplicità delle accuse gravemente infamanti.

5. - Sembra, però, che il Papa Pio XII si sia mostrato più conciliante nel discorso dell'8 settembre 1958, un mese prima della sua morte.

RISPOSTA:

Non l'8 bensì il 9 settembre, ma con intendimenti che mi sembrano lontani dalla supposizione ora dichiarata. Il Papa, infatti, dopo aver mostrato consapevole circospezione sull'uso dei tranquillanti, sottolineava in quell'occasione la specificità della malattia propriamente mentale e, alla luce del principio dell'infinita stima dovuta all'uomo e alla sua libertà, esortava il medico a conformarsi alle esigenze della deontologia medica (le cui norme corrispondono a un ordine morale obbiettivo) e anche al rispetto dovuto a norme morali d'ordine superiore, perché l'uomo non è arbitro assoluto di sé.

Rivolto in particolar modo agli psicologi, Egli ribadiva criteri noti per giudicare moralmente della loro iniziativa. Tutte cose mi pare, che devono suonare assai spiacevolmente agli orecchi degli psicoanalisti.

6. - Forse Papa Giovanni XXIII fu più benigno?

RISPOSTA:

Per nulla affatto! L'art. 239 del Sinodo Romano mette tutti in guardia contro il trattamento psicoanalitico. Esso dice abbastanza sulla mente di Papa Giovanni nei confronti della psicoanalisi, ma gli psicoanalisti fingono d'ignorarlo. La stessa sorte, del resto, è toccata al Monitum del S. Ufficio del 18 luglio 1961 pubblicato appositamente per riprovare l'opinione di coloro che attribuiscono alla psicoanalisi un'utile

offerta di esame attitudinale dei candidati al sacerdozio e alla professione religiosa. Non basta: durante i lavori preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano II il Papa, a cui erano pervenute autorevolissime richieste di condannare la psicoanalisi, dispose che lo schema sull'ordine morale ribadisse l'articolo 239 del Sinodo Romano e prendesse chiaramente posizione contro tesi capitali della psicoanalisi.

7. - Il Concilio, però, prese un altro orientamento.

RISPOSTA:

Questo è vero. Non condannò, infatti, né il liberalismo, né il comunismo, né la psicoanalisi. Nella Gaudium et Spes non sono reperibili riferimenti alla psicoanalisi, ma solo - e in modo assai generico e, pertanto, ottimistico - alle scienze psicologiche e ai recenti studi di psicologia. Non si può negare che la svariatissima fioritura di studi psicologici abbia portato a metodologie scientifiche e anche a conclusioni utili. Naturalmente non è questo il caso della psicoanalisi. Basti vedere il monito che il Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze rivolse ai vescovi durante il Sinodo del 1974. Del resto nel decreto della formazione sacerdotale lo stesso Concilio si riferisce alla psicologia con maggior cautela (cfr. § 3, 11, 20).

8. - Si può dire che Paolo VI abbia fatto delle aperture alla psicoanalisi nella Enciclica Sacerdotalis Coelibatus?

RISPOSTA:

E perché mai? “Alla scelta del celibato, dice Paolo VI, se essa è fatta con umana e cristiana prudenza e responsabilità, presiede la grazia, la quale non distrugge e non fa violenza alla natura, ma la eleva e le dà soprannaturali capacità e vigore”. E ribadisce che l'istinto sessuale non ha affatto un primato, essendo subordinato alla coscienza. Che c'entra la psicoanalisi? Quando il Papa rinvia alla psicologia, lo fa citando il cauto decreto conciliare sulla formazione sacerdotale; il generico rinvio allo “psicologo competente” va precisato in analogia con la prescrizione dell'Istruzione della Congregazione dei Religiosi in data 6-1-1969, che stabilisce condizioni assai restrittive. L'uso che il Papa fa di termini come “sublimazione” o “profondo” non ha assolutamente nulla di psicoanalitico.

9. - Sembra, però, che Paolo VI abbia tenuto un discorso possibilista ai cultori di psicomatica il 13 sett. 1975.

RISPOSTA:

Non il 13 bensì il 18 settembre. Tutto, però, in questo discorso suona straniero ad orecchi psicoanalitici. Il Papa si congratula con gli scienziati che vogliono unire scienza e morale e non chiudono aprioristicamente gli occhi di fronte ad alcuna delle esigenze umane; afferma che il cristianesimo approva il doppio punto di vista del medico psicomatico (reciproco influsso del corpo e dello spirito); condanna l'eutanasia e anche l'uso dei farmaci che diminuiscono la responsabilità e la libertà dello spirito; esalta il valore della famiglia, definita una delle maggiori speranze per l'avvenire dell'uomo (!); esorta a considerare la fede nell'Infinito e Amante Iddio una ri-

sposta all'avvilimento dell'ansia (provocata specialmente da questo bel mondo laico, moderno, secolare e senza Dio). La psicoanalisi non entra qui se non come accusata.

10. - Dunque lei esclude che Paolo VI sia giunto ad un accordo costruttivo con la psicoanalisi?

RISPOSTA:

Lo escludo. Nel 1961 il Card. Montini pubblicò una importante lettera Pastorale sul senso morale in cui stigmatizzò l'edonismo. Tra le cause di questo malanno egli mise al primo posto, "la morbosità psicoanalitica". Potrei esibire un bel mazzo di citazioni di Paolo VI contro la psicoanalisi: è una linea costante.

11. - Ma parlando così di psicoanalisi non si fa di ogni erba un fascio?

RISPOSTA:

L'uso del termine "psicoanalisi" è ufficialmente sanzionato e si riferisce alla sostanza dell'insegnamento freudiano.

Spetta agli psicologi che rifiutano questo insegnamento qualificarsi inequivocabilmente. Una persona competente che avalli l'equivalenza fra psicologia dinamica, psicologia del profondo e psicoanalisi fa supporre di recepire il freudismo anche dove uno non se l'aspetterebbe.

12. - Le tecniche psicodiagnostiche si rifanno alla teoria psicoanalitica propriamente detta?

RISPOSTA:

Non necessariamente; questa contaminazione non va dunque presunta, anche se è frequente. Quando si verifica, è chiaro che l'impiego della tecnica in caso è viziato dalla prospettiva di fondo del primato dell'inconscio e dei principi fondamentali del freudismo.

13. - Il freudismo è una scienza?

RISPOSTA:

Il freudismo è una ideologia materialistica totalizzante che ha la sua radice nello gnosticismo spurio del Kabbalismo e il suo esito nel nichilismo borghese. Si basa su un falso scientifico assoluto contrario alla natura dell'uomo, nemico della libertà dell'uomo. Il freudismo tenta di sfuggire invano al giudizio critico della ragione, vantando una conoscenza specialissima, anzi unica, da iniziati, e una mobilità proteiforme dei suoi processi. Il freudismo è un errore e un fallimento. Come il marxismo, del resto, con cui spesso s'accoppia. Vi sono, per esempio, preti psicoanalisti che scrivono libri psicoanalitici e si fanno coprire da prefazioni di ex cattolici che furono colpiti, con particolare sentenza del Pontefice Romano, di scomunica, per la loro tresca col comunismo. Ma questo è solo un esempio.

14. - Prescindendo dalla base teorica freudiana, il metodo psicoanalitico è accettabile in psichiatria?

RISPOSTA:

Faccio notare che è la stessa psicoanalisi freudiana a presentarsi in sostanziale alternativa alla psichiatria rimproverandole una radicale "ignorantia elenchi"; è dun-

que la psicoanalisi a non rendersi accettabile. Del resto come potrebbe legittimarsi l'assunzione d'un metodo al di fuori del suo quadro teorico? È logico usare il marxismo come metodo al di fuori dei suoi principi materialistici? Paolo VI l'ha negato.

Qui il discorso è analogo. Il metodo psicoanalitico suppone l'espropriazione dell'anima e porta alla disintegrazione del soggetto. La sua validità terapeutica è un bluff. Del resto Freud stesso aveva negato alla psicoanalisi un'essenziale funzione terapeutica. Ad ogni modo l'uso del metodo psicoanalitico è soggetto a varie sostanziali riserve morali.

15. - Il metodo psicoanalitico può essere almeno utile a riconoscere e valutare il carattere patologico di alcuni fenomeni psichici?

RISPOSTA:

Il concetto di malato è derivato. È infatti definito in rapporto al sano. Ora è sintomatico che il freudismo abbia negato il carattere patologico della nevrosi. Semplicemente il freudismo ignora l'uomo, non sa cos'è la psiche dell'uomo.

Come dunque potrebbe sapere ciò che è psichicamente sano e ciò che è malato? Non riconosco alcuna utilità al metodo psicoanalitico.

16. - Lei continua a supporre l'equivalenza fra freudismo e psicoanalisi?

RISPOSTA:

Freud ha definito inequivocabilmente la psicoanalisi propriamente detta: "Ogni terapia che accetta i miei insegnamenti sull'inconscio, sul transfert e sulla sessualità infantile può esser definita psicoanalisi". Il metodo psicoanalitico suppone sempre il falso scientifico freudiano.

17. - Che cosa si deve intendere per fatto o comportamento psichico patologico?

RISPOSTA:

La psiche è un tessuto di pensieri; sensazioni, emozioni, moti volontari di qualsiasi specie sono legati sin dai primi giorni di vita al pensiero. E ogni pensiero ha immanente un riferimento all'autocoscienza, la quale si autocostruisce confermandosi, giorno per giorno, nella valutazione della propria grandezza nel giusto rapporto con le creature e con Dio. Salute psichica è tendere ordinatamente al perfezionamento di sé, che è secondo il volere di Dio. Morbosità psichica è disordine di questa tendenza che nega ingiustamente la grandezza e la libertà dell'uomo. Questa morbosità può dipendere da un disordine nella base sensitiva dello psichismo (malattie del sistema nervoso), ma può anche dipendere da un errore del pensiero in cui il soggetto si ostina, deprezzando la giusta coscienza di sé. Si ha in questi casi, la malattia mentale pura che compromette la libertà mentale della persona (e talvolta non si può escludere la complicità e la colpa di chi cade così malato).

18. - Il fatto mistico ha un rilievo psicologico?

RISPOSTA:

Il fatto mistico, in quanto è un'esperienza spirituale della realtà divina cui l'uomo intimamente tende, è causato per virtù soprannaturale (è prioritaria e prevalente l'a-

zione di Dio che si dona), ma investe la coscienza e quindi la libertà e il pensiero dell'uomo; dal vertice della coscienza libera esso può ridondare su tutto lo psichismo dell'individuo. Esso consiste in un vertice della libertà e non c'è dubbio che esso provochi una modificazione rilevante nella psiche del soggetto e nella sua libera tendenza al perfezionamento di sé in Dio.

19. - Il fatto mistico può essere compatibile con un comportamento clinicamente patologico?

RISPOSTA:

Il fatto mistico non può essere compatibile con la mancanza di libertà del soggetto, qualunque sia la causa di questa minorazione del soggetto stesso, materiale o spirituale. Cercare il patologico psichico nell'atto coscienziale che pare coinvolto dall'esperienza mistica non può non condurre, onestamente, che o all'esclusione del patologico o all'esclusione del mistico. Ipotecare il comportamento libero del vero mistico con la qualifica del patologico è erroneo, empio e sovversivo.

20. - Eppure i mistici sembrano soggetti a paure e scrupoli ossessionanti, patologici.

RISPOSTA:

I veri mistici sono spiriti liberi, sovrani, per nulla soggetti ad una ingiusta minorazione della loro grandezza in Dio. Quando il Magistero della Chiesa è intervenuto con il suo giudizio infallibile a definire la santità di un mistico, il comportamento di questo va sempre interpretato come un comportamento libero che va verso traguardi più alti di libertà.

È ovvio che una psicologia senza anima, basata sul falso scientifico assoluto dell'inconscio materialistico, del prodominio libidico e della priorità determinante dell'Es, ossia del Caos, non può ammettere il primato dello Spirito e della Libertà. Il divino apparirà patologico, così come l'orrore del peccato e la purezza della coscienza delicata. Tutto lo specifico del cristianesimo è indigesto per la psicoanalisi, a cominciare dalla carità.

Il vero malato mentale, invece, non può accedere all'esperienza mistica mentre è uno schiavo: la pseudo-mistica è per lui un'altra catena. Ma la psicoanalisi, anche qui, non ha niente da dire, perché essa è basata tutta su un falso.

21. - Lo psicologo è competente per giudicare delle perfezioni morali o della santità della persona?

RISPOSTA:

Certamente. Il suo giudizio, però, non è infallibile come quello della Chiesa; deve essere il giudizio della sana ragione, della sana scienza dell'uomo, della sana psicologia, come dice spesso il Concilio, che non chiude gli occhi su ciò che costituisce la perfezione dell'uomo o su ciò che realmente disumanizza l'uomo. Solo una psicologia ignorante della libertà ed ebbra di laicismo può vantarsi d'ignorare le esigenze morali dell'uomo. Una vera e sana psicologia, di fronte all'autentica santità, è in grado di dire: ecco la psiche perfettamente matura, ecco un modello per l'universalità degli

uomini. Inoltrandosi nello studio del santo la vera psicologia avrà bisogno d'integrarsi (nell'autonomia delle rispettive formalità) con la vera teologia, ma non si disinteresserà della santità, il fiore più bello della libertà.

22. - Per lei è in qualche modo accettabile l'opinione che la psicoanalisi non fa che applicare la metodologia clinica in psicologia?

RISPOSTA:

Le perplessità e le ambiguità di una tale opinione sono sul campo. Dice, per esempio, Lucio Pinkus nel suo libro, da lui stesso citato: "Le numerose perplessità teoretiche e le ambiguità a proposito della psicologia clinica derivano principalmente dal termine clinica" (p. 23). E se ne ha subito dopo la conferma: "La psicologia clinica - afferma Pinkus - è un approccio allo studio dell'uomo che si serve di metodologie e tecniche applicandole a varie situazioni dell'esperienza della personalità umana" (p. 33). Ma quali sono questi mezzi d'approccio? Se uno vale l'altro non esiste una verità, ma il contraddittorio dell'irrazionale e dell'assurdo. Il Pinkus precisa che l'obbiettivo è di generalizzare tramite intuizioni, ma aggiunge: "...non siamo in grado di dare una descrizione esauriente e tanto meno una spiegazione del dinamismo intuitivo" (p. 34). Ora, mi domando: presumere di usare ciò che non si è in grado di conoscere, è scienza? Ammette Pinkus: "a tutt'oggi si può dire che non esiste ancora una formulazione clinica delle varie teorie della personalità ne tanto meno una teoria completa ed esauriente in psicologia clinica" (p. 55). Come si vede, navighiamo nell'ignoranza: la "personalità clinica" è la grande sconosciuta, per la contraddizione delle scuole "scientifiche" e relative interpretazioni; è infatti sconosciuta, da questi pretesi "scienziati", la "personalità normale". L'impotenza dello psicologo clinico è ben descritta dal Pinkus: e allora a che serve ricondurre la psicoanalisi alla psicologia clinica?

23. - L'incertezza confessata delle formulazioni psicoanalitiche, può dipendere dalla evoluzione della scienza neurofisiologica e biochimica?

RISPOSTA:

Evoluzione non è contraddizione; un completamento non genera incertezza. Ma la vera questione è di sapere se il pensiero venga dall'apparato nervoso o dagli elementi chimici. Questa confessata incertezza equivale ad una confessione di impotente materialismo.

24. - Lucio Pinkus dice che attribuire alla responsabilità del soggetto malato lo stato di malattia, significa non avere esperienza.

RISPOSTA:

Io ho detto soltanto che nella malattia mentale pura non sempre si può escludere la responsabilità del soggetto schiavo.

Questo orientamento è deciso non sulla base di esperienze cliniche, bensì sul fondamento del primato della coscienza negli atti psichici. È evidente che Lucio Pinkus appartiene alla schiera di coloro che esaltano il primato dell'inconscio. Per lui l'oggetto della povera psicologia clinica è proprio l'inconscio (p. 33) e dall'inconscio so-

no venute tutte le scienze (p. 34). Egli riconosce esplicitamente che molte scienze negano l'azione dell'inconscio (p. 34), ma non fa niente! Infatti per l'inconscio - afferma lo psicologo clinico Pinkus - si può avere sia la massima attenzione, sia la non considerazione assoluta (p. 104): i conti tornano lo stesso. E la ragione è questa: la psicoanalisi non sa che cosa sia la psiche.

25. - Veramente Lucio Pinkus dice che lei non conosce la letteratura scientifica...

RISPOSTA:

E anche gli scienziati che non riconoscono (p. 78) obbiettività e scientificità alla psicologia clinica, sono ignoranti?

C'è da domandarsi a che cosa serva la letteratura che lui cita. Forse serve a concludere, come lui conclude, che la scienza è solo frutto "di un determinato ambiente culturale, di precise sollecitazioni ideologiche politiche e di tutta un'elaborazione a livello dell'inconscio sia individuale che di gruppo" (p. 17): affermazione che da sola seppellisce la libertà dell'uomo e lo scienziato con essa. Invece di far la guerra delle autorità, perché Pinkus non dice che cos'è la psiche? cos'è il pensiero, la mente e la conoscenza? con che si conosce? che differenza c'è fra pensiero e mente? C'è separazione tra cervello e psiche? La neurologia è in grado di cogliere la vita psichica?

In realtà egli non può rispondere. Lo deduco dal fatto che egli ammette di conoscere solo embrionalmente la personalità (p. 57), di non conoscere "l'energia psichica", la quale "è alla base di una concezione dinamica della personalità umana" (p. 57). Mancano le basi più elementari. Dopo aver distrutto l'uomo, si vuol parlare dell'uomo e dell'uomo libero!

XIII - INSEGNARE A PREGARE*

L'Editrice Esperienze di Fossano ha recentemente riproposto al pubblico italiano un trattatello di mistica che, a suo tempo, da sorprendente successo decadde in im-
provviso e inviolato oblio: un libricino che vuol condurre tutti ad una preghiera tanto
facile quanto eccellente, autore un dotto mercedario spagnolo del '600, stimatissimo
direttore spirituale, Juan Falconi (a proposito del quale, però, è inesatto parlare di
"processo di beatificazione non condotto a termine").

Nella presentazione dell'elegante volumetto è stato affermato che le dottrine in es-
so contenute "appaiono oggi di sconcertante attualità". Forse questo giudizio non è
esagerato ed è per questo che ce ne occupiamo anche noi. I lettori di questo giornale
non sono affatto ignari di storia delle dottrine mistiche, tuttavia il nostro argomento
non ci esime da un breve inquadramento.

Dopo la grande teologia latina del XII-XIII sec., le teorie dell'esperienza mistica
sembrano risentire eccessivamente della sensibilità nordica: in Germania, special-
mente in ambiente femminile, predomina la mistica nuziale (e con espressioni così
realistiche da evocare l'immagine dell'unione carnale); in Inghilterra a questa temati-
ca si aggiunge quella della "notte" ed emergono tendenze così individualistiche da
portare al deprezzamento delle opere di carità fraterna; nei Paesi Bassi sembra accen-
tuarsi la rottura fra mistica e dogma: la preoccupazione psicologista mette da parte
il ruolo dell'intelligenza, l'oggettivo cede il suo posto al soggettivo: la mistica, così,
segue la china della cultura moderna.

La teologia negativa dei secoli XIV-XV non è tanto nutrita della gnosi ortodossa
quanto di elaborazioni pseudoaristoteliche (arabe, giudaiche e neoplatoniche); il cari-
smatismo antigerarchico che spesso l'accompagna si nutre più di mascherate influen-
ze pelagiane e naturalistiche che di grazia sacramentale; le devozioni che in quel tem-
po fermentano in vari ambienti sono prevalentemente affettive, quasi dimentiche del
superiore equilibrio tomista: la condanna che il Concilio Ecumenico di Vienne (1311)
vibra contro i begardi e le beghine, colpisce, *in nuce*, la tentazione quietista, ma que-
sta trova altri canali d'alimentazione.

Il processo contro Eckhart si conclude col riconoscimento di gravi errori circa la
dottrina dello spogliamento e della nascita del Verbo nell'anima. Tanto l'affermazio-
ne che il fondo dell'anima è increato e increabile, quanto la sua prospettiva (plotinia-
na) del ritorno a Dio sono inaccettabili; ma anche ciò ch'egli dice della transustanzia-
zione del giusto in Dio e del nulla nelle creature, della gloria di Dio nel peccato del
l'uomo, dell'inutilità degli atti esteriori appare, al cattolico, estremamente pericoloso.
All'origine di questa deviazione Maestro Eckhart ha stabilito un principio tipicamen-

* Da "L'Osservatore Romano" 2 febbraio 1973, p. 6.

te moderno: comprendere è più elevato che essere. S. Tommaso d'Aquino aveva dato un ammonimento facilmente analogabile: "In quolibet genere, pessima est principii corruptio a quo alia dependent...". I maestri renani susseguenti vagliarono a sufficienza la loro fonte? Si può dubitarlo: la tematica di Taulero è tipicamente eckhartiana; se il linguaggio di Susone deve molto all'amor cortese, i suoi sconcertanti paradossi vanno ricondotti a Eckhart; quanto al Ruysbroeck, egli ammette nel mistico la possibilità della visione intuitiva della essenza divina e insegna che il suo obiettivo è di *giungere all'unione senza diversità*. Quando si situino tali dottrine nel contesto culturale rinascimentale (leggi: antropocentrismo, nostalgie stoiche e neoplatoniche, riesumazione di forme gnostiche, echi dell'esicasmismo, indulgenze all'ermetismo...) sorgono inquietudini giustificate

La dottrina di Ruysbroeck è diffusa in Spagna dal francescano Enrico Herp, il teorico della contemplazione superessenziale: gli alumbados si richiamano espressamente a lui. Costoro dalla visione dell'Essenza derivano sia l'impeccabilità personale sia l'inutilità della Chiesa e della ascesi; amano parlare di contemplazione *acquisita*: l'acquisto in discorso è lo gnostico ritorno al proprio principio, perseguito con un metodo ben aristocratico (mentale, solo mentale) e conclusosi con tal misconoscimento della responsabilità e della personalità che si rovescia in immoralismo. La loro influenza rimbalza in Italia e in Francia: se ne occupa l'Inquisizione che li riconosce "affini" agli erasmiani (tra questi Giovanni Valdès, autore di un "Alfabeto cristiano" posto all'Indice nel 1559, ristampato in Italia da B. Croce nel 1938). In simpatia con gli alumbados è anche Francesco Osuna, autore di famosi "Abecedari" di vita spirituale.

Ed ecco le *Cartillas para la oracion* di Juan Falconi (la prima è del 1628) presentate dall'autore come Abecedario di preghiera. Lo scritto viene tradotto in italiano dal quietista P. Nicola Balducci col titolo *Alfabeto dell'Orazione*, mentre l'Editrice Esperienze di Fossano lo presenta ora con un titolo più moderno: *L'ABC della Preghiera*.

Appena apparsa, l'opera del P. Falconi suscitò vivaci reazioni in Spagna, da parte dei carmelitani, e ben presto altrove. L'autore, peraltro, che si difese, pur appellandosi a Taulero e Ruysbroeck, e si distinse dagli alumbados accusandoli severamente, fu consolato da crescenti consensi. Più tardi gli artigli di Bossuet non lasciarono immuni gli scritti falconiani, ma fu soprattutto l'Italia a compromettere la loro fortuna. Dopo l'edizione lucchese del 1660, apparvero le tre romane del 1665, del 1669 e del 1680: il gruppo di Molinos ne faceva un testo di riferimento.

Innocenzo XI condannò come eretico Miguel Molinos nel nov. del 1687; costrinse il mese dopo il Cardinale Pier Matteo Petrucci, vescovo di Jesi e protettore del Molinos, ad abiurare ai suoi errori quietistici espressi in 54 proposizioni; qualche mese dopo furono messe all'Indice le opere del Petrucci; a questi provvedimenti seguì quello che riguardava l'opera del Falconi tradotta in Italiano; dieci anni dopo la condanna pontificia toccò a Fenelon.

Gli errori fondamentali del Molinos erano due: *a)* la teorizzazione d'un tale abbandono dell'anima in Dio da disinteressarla del proprio destino eterno; *b)* la presen-

tazione della contemplazione acquisita come una passività totale dell'intelletto e della volontà.

A parte la tendenziosità della traduzione italiana esaminata dai giudici romani, che cosa poteva far sospettare il quietismo nell'opera di Falconi? Egli non parla di contemplazione *acquisita*, bensì di contemplazione *attiva*, ma egli la fa derivare dalla fede soprannaturale e dice espressamente che si tratta di una conoscenza oscura, per cui ci pare senz'altro da escludere in lui qualunque residuo di pelagianismo. L'edizione di cui ci occupiamo, tuttavia, presenta la dottrina falconiana come "volontaristica e attivistica... in cui non prevale l'iniziativa divina, ma lo slancio dell'uomo verso Dio". Si aggiunge che "ciò che Falconi si propone è di sdrammatizzare e semplificare il rapporto con Dio, di mostrame la naturalità". Ma certamente sarebbe far torto all'intenzione di chi ha scritto queste frasi se le interpretassimo in senso pelagiano.

Quando Falconi dice: "se non cerchi la creatura, cerchi il Creatore" (cfr. *L'ABC della Preghiera*, pag. 112) egli non vuole davvero tranquillizzare l'anima al punto di disinteressarla del proprio duro dovere quotidiano in questo mondo sensibile. Nella precipitata presentazione, peraltro, abbiamo letto interpretazioni che possono lasciar in dubbio il lettore. Per es.: "Il mondo sensibile può essere strumento di potenziamento della propria autenticità, ma ci si può liberare da esso, per immergersi nella propria essenza divina fino al momento in cui il contingente svanisce". Oppure: "In analogia all'agostiniano *Ama e fa' ciò che vuoi*, si potrebbe dedurre dagli scritti di Falconi un non meno efficace *Credi e fa' ciò che vuoi*". Ma si tratta di interpretazioni che il lettore avrà cura di verificare sul testo del Falconi.

Certe espressioni del nostro illustre mercedario (vedi pp. 95 e 111 di *L'ABC della Preghiera*) sembrano deprimere il ruolo dell'intelligenza, oppure (vedi *ibid.*, pag. 87) quello della volontà; ma da qui alla passività totale di queste due facoltà c'è ancora spazio. Ancora una volta, se ci è permesso il rilievo, l'introduzione precipitata sembra dir troppo quando afferma: "L'importante non è pensare ma salvarsi".

Si capisce bene che certe espressioni falconiane (ora vivaci e alla moda, ora pungenti, ora forti, ora ambigue e ora inquietanti) abbiano potuto far arricciare il naso ai suoi critici, ma soprattutto che furono proprio i seguaci del Falconi a comprometterne la lettura.

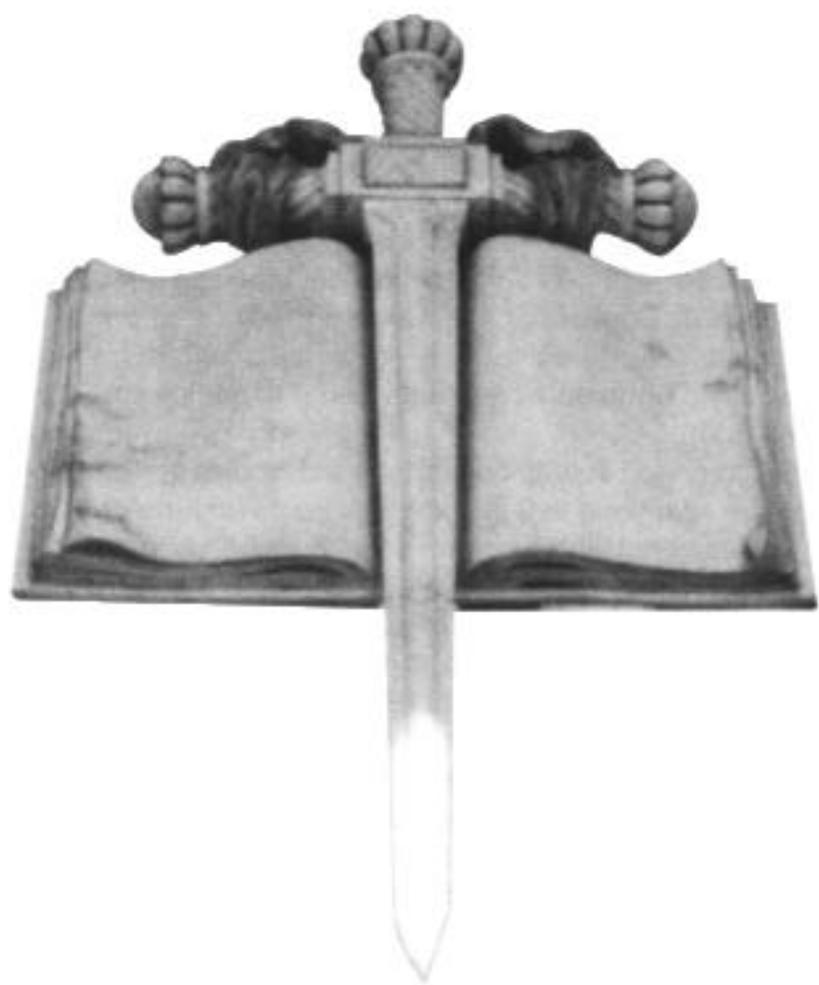
Si potrà osservare che la cultura di oggi è ancora più disposta ad una tale commissione: non è forse vero che tanto Hegel che Bergson parlano del primato del Nullo sull'Essere in termini che andrebbero benissimo anche ad un Basilide? E sia! Ma i suoi testi di riferimento non sono più attinti dalla tradizione cattolica. Invece noi siamo fiduciosi che il lettore non prevenuto potrà attingere nel libretto di Falconi buoni spunti di spiritualità dei laici e di spiritualità ecumenica, direttive per una devozione virile e per l'interiorizzazione della preghiera liturgica, richiami efficaci contro il consumismo e il comfort e, soprattutto, direttive così sagge di esperto psicologo (vedi pp. 81, 148) da richiamare alla mente quell'altro aureo libretto *L'arte di trar profitto dalle proprie colpe*.

L'oggetto del libro è chiaramente indicato: insegnare a pregare, per due vie: la prima confrontando tra loro i misteri e meditandoli uno ad uno; la seconda portando l'anima a volere con semplice fede la volontà del Redentore "senza meditarlo e figurarselo". Questa seconda strada è giustificata "perché ci sono molti che non possono meditare e Dio non li porta per questo cammino, perché non ne sono capaci, ne sanno riflettere discorsivamente, perché sono di fantasia rozza (non facile e non proclive alla immaginazione) o perché hanno la testa tanto debole e inferma che non possono fare un discorso, perché poi si stancano, si danno per vinti e questo li danneggia, come succede ai troppo scrupolosi, ai troppo malinconici, ai malati" (pag. 89). Il traguardo di questa strada "più facile" è indicato dal Falconi con le seguenti parole: "E sopra tutto desidera e compiaciti che Dio sia Dio e che si conoscano e si amino le divine Persone, poiché ciò importa più di tutto il mondo, o di milioni di mondi, o della salvezza di tutti gli uomini" (pag. 138): energica affermazione di devozione all'Unico Assoluto.

In conclusione: si tratta di una pazientissima e paterna esortazione alla pratica dell'adorazione; il discorso è breve, facile, studiatissimo al fine di porre i lettori, anche i "minimi", a loro agio; per il tono affettuoso e dimesso, per l'esperta psicologia, per il rispetto della varietà dei tipi concreti, per la premura di evitare scrupoli e ansie e favorire la crescita verso la maturità spirituale, Juan Falconi vi appare come un papà della contemplazione.

Forse una riserva egli la meriterebbe per le sue note di eccessivo volontarismo metafisico (v. pag. 141) e di prevalente preoccupazione per le condizioni psicologiche del soggetto invece che per la ricchezza dell'oggetto, ma tutto va interpretato alla luce dell'obbiettivo pastorale e pratico del Nostro.

Quanto alla traduzione che abbiamo sotto gli occhi essa potrà essere certamente migliorata se, come auguriamo, si procederà ad una nuova edizione.



INDICE DEI NOMI PROPRI

- Abbagnano N. 34
 Alighieri D. 20
 Aliotta A. 22
 Anassimandro 12, 62
 Apuleio 86
 Aristotile 13, 16-17, 33, 36, 72, 81
 Arrupe P. 152-153, 175
 Aubert M. 14
 Avicenna 18
 Bacone R. 33, 39, 110
 Balducci N. 189
 Balthasar von H. 20, 82, 100, 108, 127
 Bargellini P. 39
 Barsotti D. 91-92
 Barth K. 33
 Bartoletti E. 149
 Basilide 190
 Benedetto XV 23, 59
 Beni A. 19
 Bergson E. 20, 190
 Berkeley G. 14, 63
 Berlinguer E. 53
 Berti D. 37
 Betti U. 127
 Bianco G. 57
 Biffi G. 23
 Boehme J. 11, 63
 Bontadini G. 37-38
 Bossuet J. B. 189
 Breccia P. A. 74
 Brecht B. 28, 117-118
 Bruno G. 11, 14, 39, 63, 110
 Calabresi L. 96
 Camara H. 146
 Camus A. 166
 Capograssi G. 48, 127
 Carli 95
 Carraro 150
 Cartesio R. 39, 44
 Ceronetti G. 92
 Chenu M. D. 106
 Ciappi P. 43
 Clarke S. 14
 Clemente Aless. 89
 Clemente Romano 129
 Cohen H. 15
 Colombo G. 101-102, 103
 Congar Y. 106
 Cordeiro J. 156
 Cossiga F. 57, 107
 Croce B. 117, 189
 Cusano N. 14
 Daniélou J. 21
 Darwin C. 9
 De Dominis M. A. 130
 De Gasperi A. 61
 De Lubac H. 20
 De Marca 130
 De Mita C. 57, 61, 107
 Dearden 147
 Del Monte C. 94-95
 Del Noce A. 30, 34, 38, 127
 Del Re N. 127
 Delhaye 154
 Democrito 62
 Deskur A. M. 154
 Dionigi il Piccolo 129
 Domiziano 127
 Dostoevskij F. 52
 Duval A. 140
 Eckhart J. 188-189
 Einstein A. 15
 Empedocle 12, 62
 Engels F. 30
 Eraclito 12, 62
 Esiodo 12
 Evola J. 11
 Fabro 32-35, 36, 39
 Faggiotto P. 37
 Falconi J. 188-189, 191
 Fallaci O. 146
 Fedalto G. 127
 Felici P. 153-155
 Fenelon F. 189
 Feuerbach P. J. A. 30
 Fichte J. G. 14-15
 Fondi R. 9
 Freud S. 10, S. 97, 178, 184
 Galilei G. 39
 Garrone G. M. 154-155
 Gemelli A. 178
 Gentile G. 34
 Gentile M. 15, 32-34, 36-38, 39, 40
 Gherardini B. 23, 100, 127
 Gioberti V. 15
 Giovanni Paolo II 23-24, 40, 43, 59-61, 67, 69, 96, 104
 Giovanni XXIII 59, 68, 94, 106, 132-134, 173, 181
 Goethe J. W. 11
 Gorgia 16
 Gramsci A. 52-53
 Graziano 129
 Gregorio Magno 130
 Gregorio VII 129
 Gregorio XIII 131
 Gregorio XVI 58
 Guénon R. 10-11
 Hegel G. F. 14-15, 17, 30-32, 38, 117, 190
 Heidegger M. 15, 43, 112
 Herp E. 189
 Hesnard 181
 Hobbes T. 63-64
 Hoenen F. 14
 Hölderlin J. C. F. 113
 Hume D. 14, 117
 Hurley 140
 Husserl E. 42-43
 Innocenzo III 129, 130
 Innocenzo XI 189
 Jacobi F. H. 14
 Jaspers K. 15
 Jung C. G. 10, 11, 181
 Kalicombe 138
 Kant E. 14-15, 34, 39, 43, 117
 Keynes J. M. 65
 Kierkegaard S. 33-35
 Klein 142
 Koenig F. 153
 Küng H. 104-107
 Lagrange G. 43
 Landucci P. C. 94
 Le Fort von G. 20
 Leibniz G. W. 14, 64
 Lemercier O. 181
 Lenin N. 30
 Leone X 131
 Leone XII 58
 Leone XIII 58, 67, 133
 Levinas E. 43
 Lienart A. 107
 Locke J. 14, 117
 Lombardi G. 21
 Lonergan B. F. J. 14
 Lutero M. 63, 93
 Machiavelli N. 64
 Maimonide 18
 Mao Tsze Tung 31, 96
 Marcozzi V. 7
 Marcuse H. 25-31
 Maritain J. 23, 38, 48
 Marranzini A. 19
 Marshall J. 65
 Marx K. 29-30
 Mazza M. 104
 Meinvielle J. 6
 Messori V. 104
 Metz J. B. 106
 Molinos M. 189
 Montanelli I. 166
 Montini G. B. 48, 52, 183
 Morra G. 23, 45
 Natorp P. 15
 Nerone 127
 Newton I. 14
 Nietzsche f. 15, 52
 Nsubuga 140
 Ockam G. 63
 Oddi S. 94
 Omero 87
 Oraison M. 181

- Oriani B. 117
 Osuna F. 189
 Otunga M. 139-140
 Ovidio 86
 Palazzini P. 94
 Paolo IV 132
 Paolo VI 30, 48-53, 55, 57, 59-60, 69, 94, 97, 104, 134, 145, 158, 160, 167, 174, 182-184
 Parmenide 12, 62
 Pestalozzi J. H. 37
 Petrucci P. M. 189
 Petruzzellis N. 74
 Pico d. Mirandola G. 63
 Pignedoli S. 153
 Pinkus L. 186-187
 Pio IV 131
 Pio IX 58, 95, 105
 Pio V 132
 Pio VI 58
 Pio VII 58
 Pio X 59, 68, 128, 133
 Pio XI 59-60, 134, 177-178
 Pio XII 7, 52, 56, 59, 67-68, 82, 126, 128, 132, 134, 165, 178-181
 Pitagora 12, 62
 Python 130
 Pizzorni R. 72
 Platone 12, 16-17, 33, 62, 81
 Plinio 86
 Plotino 17
 Plutarco 115
 Poletti U. 153
 Pomponazzi P. 63
 Poppi 39
 Potocki A. 41
 Rahner K. 101-102, 103, 106
 Ratzinger J. 104-105
 Richer 130
 Ricoeur P. 43
 Rimbaud J. N. A. 109
 Riionato S. 37-38
 Rosmini A. 17, 30, 33
 Rossano P. 23
 Rossi P. 153
 Roy 154
 Russel B. 168
 Ruysbroeck 189
 S. Agostino 13-14, 86
 S. Bernardo 129
 S. Gerolamo 129
 S. Tommaso d' Aquino 7, 14, 18-19, 32, 36, 40, 43, 101, 119, 189
 Teilhard de Chardin P. 8, 11, 19
 Tisserant E. 107
 Torrella Cascante 154
 Trasimaco 62
 Tshibangu T. 139
 Tymiecka A. T. 40, 41-43, 44
 Vagnozzi E. 155
 Valdès G. 189
 Valentini N. 82
 Valla L. 63
 Van Asten T. 152
 Vence B. 42
 Veneto P. 33
 Veronese P. 39
 Vico G. B. 21
 Virgilio 87
 Vittore 129
 Vodopivec G. 127
 Webb Dordick 40, 42
 Willebrands J. 153
 Woityla K. 23, 40-44, 61, 155, 156
 Wright J. 154
 Wyszynsky S. 61
 Zappulli C. 166
 Zaratustra 16
 Zenone 12
 Saint-Cyran 130
 Saint-Simon C. 30
 Sartre J. P. 15, 34
 Schelling F. W. J. 11, 15
 Schillebeeckx E. 101-102, 106
 Schopenhauer A. 15
 Sciacca M. F. 16-18
 Sequeri A. 82
 Sermonti G. 9-10, 11
 Sismondi J. C. 65
 Sisto V 132
 Slipyi J. 150
 Smith A. 65
 Socrate 62
 Spadafora F. 97
 Spaventa B. 34
 Spinoza B. 11, 17, 39, 63-64
 Spirito U. 117
 Staffa D. 155
 Stalin J. 31
 Stefano 129
 Stein E. 20, 42
 Stuart Mill J. 65
 Susone E. 189
 Taguchi 142
 Taulero X. 189

INDICE GENERALE

PARTE PRIMA: TEMI DI FILOSOFIA	5
PREMESSA	6
I - COSMOVISIONE	7
L'evoluzione: Premessa 7 - Darwin 9 - Il concetto del tempo 11	
II - FRA FILOSOFIA E TEOLOGIA	16
Ontologia triadica e trinitaria 16 - Prospettive storiche 16 - Quaestiones disputatae 17	
III - FILOSOFIA DELLA RELIGIONE	19
1. Il peccato d'origine 19 - 2. Oblatività e sacrificio 20 -	
IV - CULTURA E FILOSOFIA	23
Dignità della cultura 23	
V - CONFRONTO CON ALCUNI FILOSOFI	25
Marcuse 25 Due filosofi contemporanei 32 - Karol Wojtyła 40	
VI - FILOSOFIA POLITICA	45
1. Tuo è il potere 45 - 2. Paolo VI e la democrazia 48 - 3. La DC e la concezione liberal-democratica dello stato 57 - 4. Radici filosofiche delle dottrine economiche 62	
VII - CONTRO IL LIBERAL-CAPITALISMO	66
Nel concetto cattolico 70 - Nel concetto liberale 70	
VIII - L'AMORE IN POLITICA	72
IX - ARTE E FILOSOFIA	74
1) Nicola Petruzzellis e la filosofia dell'arte 74 - 2) Presupposti e vie di sviluppo d'un'estetica cristiana 81	
PARTE SECONDA: TEMI DI TEOLOGIA	83
PREMESSA	84
I - L'INTERPRETAZIONE ANTICA DEL SACRO	85
1. Il mito del diluvio 86 - 2. Il mito di Minerva 87 - 3. Il mito di Ercole 88 - Considerazioni conclusive 89	
II - L'ESEGESI DEI SALMI	91

III - UN DISCUTIBILE CATECHISMO CEI	94
A) Riserve di fondo	96
IV - GHERARDINI E INNOCENTI SULLA DISCUTIBILE TEOLOGIA MILANESE	100
V - INNOCENTI E MAZZA SULL' AUTOREVOLEZZA DI KÜNG	104
VI - NUOVE VIE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE	108
A) Caratterizzazione del fenomeno	108
B) Significato teologico del fenomeno	109
VII - GESÙ CRISTO È LA VERITÀ	110
IX - FONDAMENTO DEL DIALOGO ECCLESIALE	123
I. Fondamento teologico del dialogo	123
II. Fondamento filosofico del dialogo	125
IX - L'ESERCIZIO DEL POTERE PAPAIE	127
Il servizio della Santa Sede durante il Medio Evo	128
- Durante l'età moderna	130
- Durante l'età contemporanea	131
- Funzione primaziale ed episcopato	131
- La ristrutturazione della Curia Romana	133
- Forme e criteri di collaborazione gerarchica nella Chiesa contemporanea	134
X - GEOPOLITICA DEL SINODO	137
Africa	138
Asia	141
America Centrale e Meridionale	144
Australia e America Settentrionale	147
Europa	148
Vaglio e conclusioni	151
I Generali dei Religiosi	152
La Curia	153
Relazioni generali	155
Il filtro dei circoli	156
Gli interventi del Pontefice	157
Conclusione Sinodale	159
XI - DIREZIONE SPIRITUALE	161
1. Introduzione	161
2. Qualità insurrogabili del direttore spirituale	162
3. Il discernimento caratteristico del direttore spirituale	163
4. Il discernimento della vocazione comune nella direzione spirituale.	165
5. Il discernimento della vocazione di speciale consacrazione	169
XII - PSICOANALISI E SANTITÀ - DOMANDE E RISPOSTE	178
XIII - INSEGNARE A PREGARE	188
INDICE DEI NOMI CITATI	195
INDICE GENERALE	197

