

Padre Giovanni Cavalcoli, OP

Bologna, 31 maggio 2010
Festa della Visistazione della B.V.Maria

La Donna e il Drago Introduzione

Ai miei amici buonisti

Io non sono un biblista e quindi non ho pretese di elaborare una esegesi scientifica della Sacra Scrittura. Da questo punto di vista mi considero un semplice fedele, benchè io sia docente di teologia dogmatica. Sappiamo però come il Concilio Vaticano II ci ricorda che nella Bibbia sono contenuti temi teologici di fondamentale importanza ed in particolare ci viene da essa insegnata una teologia della storia. Questo aspetto della divina Rivelazione è particolarmente evidente nell'Apocalisse, un testo famoso, affascinante e misterioso, che da duemila anni impegna la mente degli studiosi.

Si tratta di quella che si chiama "interpretazione accomodatizia", la quale, se non può avere il valore di una vera esegesi, tuttavia può servire all'oratoria sacra per l'edificazione della vita cristiana. In questa luce ed entro questi limiti, presento questo mio scritto al Lettore.

Tenevo a dire queste cose perché il Lettore non si aspetti da questo mio opuscolo più di quanto esso può dare. Tuttavia meditando sul cap. XII, mi è parso di notare una sorprendente corrispondenza tra i differenti punti di questo capitolo ed alcuni fatti fondamentali della storia delle eresie della Chiesa fino ai nostri giorni.

A tal riguardo mi permetto di rimandare il Lettore al mio libro "La questione dell'eresia oggi", Edizioni Vivere In, Monopoli (BA) 2008, dove tratto del problema non dal punto di vista storico, ma dogmatico.

"Nel cielo apparve un segno grandioso: una Donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme Drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste dieci diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra. Il Drago si pose davanti alla Donna che stava per partorire per divorare il bambino appena nato. Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. La Donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni. Scoppiò quindi una guerra in cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il Drago. Il Drago combatteva insieme con i suoi angeli, ma non prevalsero e non ci fu più posto per loro in cielo. Il grande Drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e Satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli. Or quando il Drago si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la donna che aveva partorito il Figlio maschio. Ma furono date alla Donna le due ali della grande aquila, per volare nel deserto verso il rifugio preparato per lei e per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo, lontano dal Serpente. Allora il Serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla Donna. Ma la terra venne in soccorso della Donna, aprendo una voragine e inghiottendo il fiume che il Drago aveva vomitato dalla propria bocca. Allora il Drago s'infuriò contro la Donna e se ne andò a far guerra contro il resto della sua discendenza, contro quelli che osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù."

Ap 12, 1-10. 13-17

Contro il bambino appena nato

In questa stupenda visione apocalittica ci sono due elementi che giocano un ruolo fondamentale, e che occorre comprendere per capire tutto il resto: il "cielo" e la "terra", categorie importantissime di tutta la Scrittura, che compaiono fin dall'inizio del Genesi e ritroviamo continuamente per tutto il corso della Sacra Scrittura: il "cielo" rappresenta il mondo trascendente dello spirito, del pensiero e del divino; la terra, il mondo dell'uomo e il mondo materiale.

È allora interessante notare come questa grandiosa vicenda cosmica che inizialmente si svolge in "cielo", discende poi sulla "terra", e quella terra che appare inizialmente un luogo umiliante per quegli angeli ribelli che prima stavano in cielo, poi diventa tanto potente, da difendere la Donna (la Chiesa) contro il Drago (l'aggressione delle eresie).

La Chiesa "partorisce" il dogma cristologico tra numerosi travagli e difficoltà; ed ecco che appena il "bambino" è nato, ossia il dogma giunge a maturazione con la formula calcedonese, subito le potenze dell'errore, che abitano in "cielo", ossia che si presentano come alta spiritualità e alta scienza (lo gnosticismo), sono pronte ad aggredirlo, facendo precipitare sulla "terra", ossia avvilendo in sofismi carnali, un buon numero di "stelle", ossia di spiriti intelligenti ma superbi. Ed è da parte di questi spiriti - gli gnostici di ogni tipo e famiglia - che la Chiesa subirà sin dagli inizi, e fino ai nostri giorni, le prove più insidiose e pericolose: quella falsa "filosofia" e quella falsa "scienza", dalle quali Paolo raccomanda di guardarsi.

Le prime importanti eresie della storia della Chiesa sono state, come si sa, eresie cristologiche e subito dopo trinitarie, in quanto il mistero trinitario costituisce il centro e il vertice del messaggio cristiano. L'identità di Gesù e la novità del suo insegnamento triadologico costituivano il punto che suscitava i maggiori problemi nell'ambiente ebraico, perché queste novità sembravano in contraddizione col tradizionale insegnamento monoteistico veterotestamentario.

Riguardo al problema di come interpretare l'identità della persona di Gesù, sin dall'inizio, come sappiamo, sorsero sostanzialmente due correnti che sembravano inconciliabili, e che ogni tanto, benché il concilio di Calcedonia¹ le abbia accordate in un meraviglioso equilibrio, si ripresentano nel corso della storia cristiana, per la effettiva difficoltà o incapacità di comprendere ed apprezzare la delicata sintesi del dogma calcedonese.

Il rischio è sempre quello di appiattare la figura di Gesù sull'umano dimenticando la sua divinità, come pure - e questo è l'errore più sottile e fascinoso, tipicamente gnostico - quello di assorbire o far svanire l'umanità nella divinità in un monismo idealista-panteista-docetista. Così per questo secondo errore, si potrebbe parlare di una cristologia "parmenidea".

Esiste peraltro una specie di ibrida e confusionaria via di mezzo, la tendenza eutichiana, che appare fin dai primi secoli, ma avrà un exploit formidabile con l'idealismo tedesco e il modernismo, fino ad essere ancora attuale ai nostri giorni. In essa la natura umana di Cristo si confonde con la natura divina, per cui il divino è profanato nell'umano (il Dio che "diviene" e "soffre"), e l'umano si autoincensa nel divino (l'"essere" che si identifica col "pensiero" o la persona risolta nell'"autocoscienza" o nella "autotrascendenza" o nella "relazione" o nella "libertà" o l'assoluitizzazione del divenire e della storia).

Così, per usare due categorie moderne, ma che hanno un certo rapporto con la situazione degli inizi della cristologia, potremmo dire che fin da questi primi secoli sorgono due correnti cristologiche contrapposte: una, "secolarista", antropocentrica, più legata agli aspetti terreni ed umani di Cristo, sviluppatasi soprattutto nella scuola di Antiochia, che riprende l'ebionismo degli inizi, porterà al dualismo cristologico di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio, e verrà ad incontrarsi con l'umanesimo autosufficiente di Pelagio; e l'altra, più legata alla scuola di Alessandria e alle tendenze gnostico-spiritualiste neoplatoniche, che potremmo chiamare con categoria moderna "trascendentalista", per la quale l'umanità di Cristo appare priva di consistenza ontologica: Cristo è solo un uomo "apparente", "fenomenico", non ha veramente ma solo apparentemente sofferto

¹ Sull'argomento, vedi: *"Il Concilio di Calcedonia 1550 dopo"*, a cura di A.Ducay, Libreria Editrice Vaticana 2003.

("aftartodocetismo"). In Cristo quindi non ci sono "due nature", ma l'unica Sostanza ("*mia Fysis*") divina, della quale l'umana è semplice apparizione. Per questo in Cristo viene ad esistere una sola persona e una sola "natura", quella divina: monismo cristologico o "monofisismo". Ancora un Cristo parmenideo.

Al contrario, invece, per Nestorio, la dualità delle nature è anche dualità di "persone": Cristo non è un'unica persona divina (in due nature), ma è semplicemente un uomo, una persona umana, eletta da Dio, della quale Dio si è particolarmente compiaciuto, in strettissima "unione" ("*synàfeia*") con lui; ma Cristo non è Dio; bensì Dio (Verbo) è in Cristo come nel suo tempio. Si percepisce la concretezza e la storicità dell'umanità di Cristo, ma si ignora l'unione ipostatica: cristologia "eraclitea".

Quanto invece all'eutichianismo, esso si presta sia ad una cristologia monofisita, sia ad una cristologia evoluzionista-storicista, che precorre già di moltissimi secoli la cristologia dell'idealismo storicistico tedesco. Eutiche infatti ammette una distinzione reale iniziale fra le due nature di Cristo, prima dell'Incarnazione; tuttavia, per lui l'Incarnazione non consiste nel fatto che il Verbo divino, restando identico con se stesso, assume l'umanità di Cristo in unione ipostatica con lo stesso Verbo, ma consiste nel fatto che il Verbo "diviene" l'uomo Cristo.

Eutiche interpreta il detto Giovanneo "il Verbo si fece carne" ("o Logos sarx eghèneto") in un senso evoluzionistico e trasformista, come se la natura divina mutasse, cambiasse e si mescolasse o identificasse, perdendo la propria identità, con la natura umana, la quale pertanto assume attributi divini.

In Eutiche quindi, viene a mancare una rigorosa e logica distinzione fra attributi umani e attributi divini, per cui si ha un "Dio", come abbiamo visto, che non è più Dio, essendo limitato dagli attributi della creatura (come per esempio il divenire e la sofferenza). Questa idea che Dio (o il Verbo o il Padre) possa "soffrire" non è nata con i kenotici protestanti e con certi loro seguaci cattolici dei nostri giorni, ma appare fin dalle origini del cristianesimo, ed è stata, nei secoli, moltissime volte condannata dalla Chiesa, ma sempre regolarmente è rinata con un'incredibile ostinazione o ignoranza delle precedenti condanne². Indubbiamente ciò non pregiudica assolutamente la "communicatio idiomatum" o comunicazione dei predicati, (per es.: "Dio muore in croce", Maria è la Madre di Dio, "Gesù è il creatore del mondo", ecc.), una volta che si ha chiara la distinzione degli attributi delle due nature.

Certamente, una delle maggiori difficoltà non solo della cristologia, ma anche della triadologia dei primi secoli, fu quella di distinguere adeguatamente "natura" e "persona". Tale difficoltà si mostrò non solo nelle eresie cristologiche che confondevano natura e persona (monofisismo e nestorianesimo), ma anche in campo trinitario col "modalismo", per il quale la persona non è più una sussistenza distinta, ma l'apparire o modo d'essere o di sussistere dell'unica persona-natura divina sussistente: l'eccessivo timore del triteismo portava ad assegnare la sussistenza solo alla natura (unica) di Dio e la toglieva alla sussistenza delle persone, che così diventavano in qualche modo tre "accidenti" o manifestazioni di un'unica sostanza-persona divina: il Dio Uno.

Mentre il modalismo si sposa bene col monofisismo-monismo-docetismo cristologico, per la comune radice parmenideo-plotiniana dell'Uno assoluto negatore della molteplicità e del valore ontologico del finito, la tendenza triteista, segno di una grossolana mancanza di pensiero speculativo, va più d'accordo con la cristologia nestoriana, anche se questa è indubbiamente più sensibile ai valori della storia, dell'umano e del molteplice ("pluralismo").

Una prova molto difficile, in fatto di eresia, per la Chiesa dei primi secoli, è stato il caso di Origene³, uomo dottissimo e di santa vita, ma involontariamente sedotto dal dualismo platonico e forse persiano, assorbito dal suo maestro Ammonio Sacca alla scuola di Alessandria, insieme col

² Ho presentato in ordine storico gli insegnamenti della Chiesa su questa materia, criticando gli attuali errori contrari, nel mio studio *Il mistero dell'impassibilità divina* in *Divinitas*, 2, 1995, pp.111-167.

³ Su Origene, cf. H.Crouzel, "*Origene*", Borla, Roma 1986; F.Cocchini, "*Origene. Teologo ed esegeta per un'identità cristiana*", EDB, Bologna 2006.

suo condiscipolo Plotino. Il dualismo e il monismo sono le due forme principali dello gnosticismo, che sempre sono state e tuttora sono una pericolosissima e insidiosissima tentazione per la teologia cattolica, data l'apparente spiritualità della quale sanno far mostra.

Entrambi le visioni non riescono a coordinare Dio e il mondo a causa della mancanza di una concezione analogico-pluralista dell'essere, e della soggezione ad una concezione monistico-assolutista-univocista, per la quale il pensiero è posto davanti a quest'unica alternativa, le cui due possibilità sono entrambe false e assurde: o si distingue Dio e il mondo, e allora il mondo diventa negazione di Dio; per cui, se Dio è buono, il mondo sarà male (oppure, come accadrà per il dualismo ateo moderno: se il mondo è buono, Dio sarà cattivo); oppure si vuol mantenere l'unità e la identità dell'essere, ma allora si sarà costretti a identificare Dio col mondo, e si ha il panteismo (oppure, come avverrà per l'ateismo moderno, si identificherà il mondo con Dio, divinizzando il mondo e negando Dio, almeno il Dio trascendente realmente distinto dal mondo).

L'influsso dualista, riconducibile al platonismo ma ancor più al lo zoroastrismo persiano⁴, si fa sentire già prestissimo nella teologia cristiana con Marcione, che distingue, come è noto, il Dio "malvagio" dell'Antico Testamento creatore del mondo, del corpo umano e della materia, dal Dio del Nuovo Testamento, il Dio di Cristo, che sarebbe il Dio buono, alla cui sostanza appartiene l'anima umana.

Queste idee provenienti da Zoroastro, saranno poi riprese nel sec.III da Mani⁵, la cui posizione ereticale sarà ancora più spinta, per il fatto che mentre Marcione si considerava semplice esegeta delle Scritture, Mani si considera - in modo simile a quanto farà Maometto - emissario del Paracleto come "apostolo di Gesù Cristo, apostolo dell'ultima generazione e suggello dei profeti", quasi a completare la stessa rivelazione di Cristo, per cui si mise in contrapposizione con la gerarchia cattolica, come se essa non fosse l'autentica interprete e custode del messaggio evangelico.

Il dualismo manicheo darà quindi luogo ad una forma di panteismo col concepire l'anima della stessa sostanza divina, mentre d'altra parte, per un malinteso modo di scagionare Dio dall'accusa di essere l'autore del male, finirà col concepire il principio del male come una sostanza essa stessa malvagia - il "diavolo" -, increata e indipendente da Dio, quindi, alla fine, appunto come vediamo già in Marcione, un Dio "cattivo" accanto al Dio "buono".

Queste due linee di pensiero confluiranno poi nei secoli seguenti, attraverso la setta dei bogòmili⁶ operanti in Bulgaria, nella famosa setta dei catarari⁷, che si diffuse soprattutto nella Francia meridionale e nell'Italia settentrionale. L'antropologia catara ammette l'esistenza di una categoria di persone, i cosiddetti "perfetti" o "puri" (catari dal gr. "*katharòs*"=puro), i quali, assumendo il battesimo ("consolamentum"), esprimono la loro unità con la sostanza divina nella loro impeccabilità, per la quale ad essi (come a Dio) tutto è permesso, e nella convinzione di possedere una scienza (divina) della salvezza superiore a quella comunicata dalla Chiesa cattolica.

Questa idea dell'uomo o dell'anima non semplicemente "simile" a Dio, ma identica a Lui, la si ritrova nella letteratura kabbalistica, particolarmente fiorente in Francia proprio nel periodo di maggiore espansione del catarismo (sec.XIII), dove si parla appunto di un "*Adàm kadmon*"⁸, - fraintendimento della biblica felicità edenica - un Uomo divino originario, che costituisce la

⁴ Cf F.Romano, "*La religione di Zarathustra*", Xenia Edizioni, Milano 1998.

⁵ Sul manicheismo, vedi: H.-J. Polotsky, "*Il manicheismo, gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*", Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini 1996.

⁶ Cf A.Rigo, "*Monaci esicasti e monaci bogomili*", Leo Olschki Editore, Firenze 1989.

⁷ Cf M.H.Vicarie, "*Cathares en Languedoc*", Privat, Toulouse 1968; AA.VV. "*Eresia catara come problema storiografico*" di R.Manselli, in AA.VV., "*Eresia medievale*", Il Mulino, Bologna 1971; Raynerius Sacconi, OP, *Summa de Catharis*, a cura di Franjo Sanjek, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974; "*Rituel catare*", a cura di C.Thouzellier, Cerf, Paris 1977; J.Douvenoy, "*Le catharisme*", Privat, Toulouse. Tomo I, "*La religion*", 1976; Tomo II, "*L'histoire*", 1979; R.Manselli, "*L'eresia del male*", Morano, Napoli 1980; R.Nelli, "*Le phénomène cathare*", Presses Universitaires de France, Paris 1964; ristampa Privat, Toulouse 1982; A.Brenon, "*I Catari. Storia e destino dei veri credenti*", Convivio/Cardini Editore 1990; L.Flöss, "*I Catari. Gli eretici del male*", Xenia Edizioni, Milano 1999.

⁸ Sulla questione dell'Adamo Kadmon, cf G.Scholem, "*Le origini della Kabbalà*", Edizioni Dehoniane, Bologna 1980.

condizione della purezza umana originaria, che deve essere recuperata per mezzo di una presa di coscienza della propria origine divina ed un'opportuna ascesi che comporta un'interpretazione rigoristica dell'etica evangelica, che insisteva soprattutto sulla povertà.

Come è avvenuto altre volte della storia della teologia, le eresie di Origene non furono subito individuate con certezza dall'autorità ecclesiale, benché egli subisse critiche già da quand'era in vita; ma perché l'autorità facesse piena chiarezza, si dovette giungere al sec.VI, e da allora Roma lo condannò più volte.

Il difetto più grave dell'origenismo consiste nel suddetto dualismo, che certamente non è così spinto come nel manicheismo, ma che tuttavia risente del dualismo platonico, per il quale, se le anime non sono proprio della sostanza divina, tuttavia preesistono ai corpi sin dalla fondazione del mondo e si trovano nei corpi a causa del peccato originale, per cui Origene si trova in difficoltà quando deve spiegare il dogma della resurrezione della carne ed elabora una teoria del corpo glorioso che non si distingue più dallo spirito.

Inoltre in Origene esiste anche una forte esigenza monistica di ricomposizione universale dell'essere, che lo spinge a rimediare al dualismo con un'eresia opposta, inventando la famosa dottrina dell'"apocatastasi", la quale prevede una riconciliazione escatologica del demonio con Dio, dimenticando che la pena dei demòni non intacca per nulla quella "ricapitolazione" finale della quale parla pure S. Paolo, in quanto la persistenza della giusta pena eterna dei dannati (angeli e uomini), manifesta meglio la potenza e la bontà divina ricapitolatrici della totalità ch'universo, che non un mondo (che pur Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto creare) del tutto esente dalla presenza del male. Ma questa intuizione del significato del male la potrà raggiungere solo Agostino, dando così una risposta decisiva, alla luce della rivelazione cristiana, alla gravissima questione del male, che egli aveva sentito con particolare acutezza, senza poterla risolvere, nel periodo passato sotto l'influsso del manicheismo.

L'antropologia panteistica manichea ricompare in Spagna nel sec.IV col vescovo Priscilliano, la cui dottrina fu ripetutamente condannata da alcuni concili: dal concilio Toletano del 400, col seguente canone: "Si quis crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, a. s."(D201); da S. Leone Magno nella Lettera "*Quam laudabiliter*" del 21.VII.447 a Turibio vescovo dell'Asturia, dove così riferisce l'eresia: "Anima hominis divinae est substantiae, nec a natura Creatoris sui condicionis nostrae distat natura. Quam impietatem catholica fides damnat, sciens nullam tam sublimem tamque praecipuam esse facturam, cui Deus ipsa natura sit. Quod enim de ipso est, id est quod ipse, neque id aliud est quam Filius et Spiritus Sanctus. Praeter hanc autem summae Trinitatis unam consubstantialem et sempiternam atque incommutabilem deitatem, nihil omnino creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit" (D285); dal concilio di Braga nel 561, nel can.5: "Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixit, a. s."(D455). Un segno della permanenza di questa eresia l'abbiamo ancora nel sec.XI, allorché S.Leone IX propose al Patriarca di Antiochia, nel 1053, una professione di fede nella quale ricorre la condanna del panteismo antropologico, prova, questa, che esso si trovava allora in oriente: "Anima non est pars Dei, sed ex nihilo creata" (D685).

Il passaggio, nel cristianesimo, da un panteismo moderato, di tipo antropologico o psicologico, al panteismo assoluto, di tipo teologico (identità di Dio con tutte le cose), avviene nel IX sec. con l'irlandese Giovanni Scoto Eriugena, nel periodo della rinascita culturale carolingia. Il pensiero dell'Eriugena appare veramente sublime e profondo, ispirato da un'altissimo senso della divinità.

Il Beierwaltes, che ha dedicato speciali studi a questo teologo⁹, ritiene che le sue fonti, più che il platonismo - Plotino¹⁰, Proclo¹¹, Giamblico, Damascio - siano alcuni Padri della Chiesa

⁹ Cf Werner Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, c.IV; *Eriugena. I fondamenti edel suo pensiero*, Ed.Vitae Pensiero, Milano 1998.

¹⁰ "*Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*", Atti del convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei lincei del 5-9.X.1970, Quaderno n.198. Roma 1974; H.-C.Puech, "*Posizione spirituale e significato di Plotino*"

orientale, come Gregorio di Nissa¹² e Massimo il Confessore¹³, i quali, parlando della vita di grazia e della figliolanza divina, nonché dell'unione mistica con Dio, hanno, come si sa, espressioni molto ardite, come la ben nota "théosis" o "divinizzazione" dell'uomo; a volte giungono persino a dire che il cristiano "diventa Dio": ma si sa bene che si tratta di enfasi retorica, peraltro offerta in piccolissime dosi, senza alcuna intenzione sistematica, ed in un contesto generale e di fondo, dove è sempre tenuto presente il limite della creatura, soprattutto peccatrice, e l'infinità dell'essenza divina nella sua trascendente perfezione, semplicità e bontà.

Anzi, come è noto, la preoccupazione dei padri Greci è tanta, che essi non osano ammettere - come fa invece la Chiesa cattolica - la visione immediata dell'essenza divina neppure in cielo, ma soltanto, come alcuni di loro dicono, delle "energie divine", mentre l'"essenza" resta totalmente inconoscibile; e sappiamo bene come essi sviluppino la teologia negativa¹⁴.

L'Eriugena prende spunto anche dal grande Dionigi l'Areopagita¹⁵, ma forza alcune sue espressioni in senso panteistico, in modo certamente estraneo alle intenzioni dell'Autore. Infatti anche Tommaso, come si sa, ha commentato l'Areopagita, ma si guarda sempre bene dall'interpretare questo Autore, del quale aveva la massima stima, in senso panteistico. Il panteismo, nel medioevo cristiano, faceva orrore a tutti: era considerato una diabolica mostruosità e somma stoltezza, tanto era viva la coscienza della distinzione fra gli attributi dell'uomo e del mondo da una parte, e gli attributi divini, dall'altra, benché poi viva, nel contempo, la coscienza della dignità dell'uomo e del cristiano - benché peccatore -, coscienza, che conduceva comunque a sublimi speculazioni sulla vita della grazia e ad alti livelli di vita mistica, ma lasciando sempre intatta e inviolata la trascendenza e quindi l'imperscrutabilità e l'ineffabilità dell'essenza divina, sia pur rivelata in Cristo e nei suoi santi.

I casi di panteismo, nel medioevo¹⁶, si può proprio dire che si contano sulle dita di una mano, come per esempio quello di Davide de Dinant o Amaury de Bène, il primo del sec. XII, il secondo, del sec. XII-XIII; ma essi furono totalmente cancellati dalla memoria collettiva della Chiesa.

Di David non si sa più nemmeno esattamente in che secolo sia vissuto, e tutte le sue opere furono distrutte, tanto che ne abbiamo solo notizie indirette, come vedremo oltre parlando di S. Tommaso che ci riferisce scandalizzato ("stultissime dixit") le sue idee.

Quanto ad Amaury (o Almarico) di Bène, il DTC, alla voce corrispondente, ci dice che secondo la testimonianza del domenicano Enrico di Polonia (+1278), Amaury sosteneva che tutti gli enti sono un solo ente; tutti gli enti sono Dio; Dio è l'essenza di ogni creatura e l'essere di tutte le cose (sembra di leggere Severino!). Il Concilio Lateranense IV condannò Amaury con queste parole: "Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amarici, cuius mentem sic pater mendacii" (=il diavolo) "excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana" (D808): considerarla "eretica" sarebbe stato fargli un onore.

Anche Eriugena subì una sorte simile a quella di Origene: non fu condannato in vita (che io sappia), ma addirittura tre secoli dopo da Onorio III nel 1225 (cf W.Beierwaltes, "Eriugena. I fondamenti del suo pensiero, Op.cit., p. 111).

(1938), in *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985; p:Hadot, "Qu'est-ce que la philosophie antique?", Gallimard, Paris 1995, Parte II, capp.VIII-IX.

¹¹ W.Beierwaltes, "Proclo. I fondamenti della sua metafisica", Ed.Vita e Pensiero, Milano 1990.

¹² G.Ferro Garel, "Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale", Edizioni Il Leone Verde, Torino 2004.

¹³ H.U.Von Balthasar, "Massimo il Confessore. Liturgia cosmica", Jaca Book, Milano 2001.

¹⁴ Cf Vladimir Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente - La visione di Dio*, Il Mulino, Bologna 1967; Pavel Nikoàjevič Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Edizioni Paoline, 1983.

¹⁵ Cf S.Lilla, "Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano", Ed.Morcelliana, Brescia 2005.

¹⁶ *Sulle eresie medioevali*: L.Paolini, "Eretici del medioevo. L'albero selvatico", Ed. Patron, Bologna 1989; "Eresia medievale" a cura di O.Capitani, Il Mulino, Bologna 1971; G.G.Merlo, "Eretici ed eresie medievali" Il Mulino, Bologna 1995.

Un esempio di come Eriugena prende in senso panteistico un'affermazione di Dionigi lo abbiamo nella sua seguente affermazione: "Ipse" (=Deus) "omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. 'Esse enim, innuit, omnium est super esse divinitas'" ("*Periphyseon*", I, 3; 38, 25s). Tommaso, invece intende ouell'"esse omnium" come "esse causa omnium".

Così delinea brevemente *l'Enciclopedia Filosofica* dell'Editrice Sansoni il pensiero dell'Eriugena: "Dio è la ragione suprema di tutto, e perciò nulla può esistere fuori di lui; tutto quello che è, è 'ex ipso et in ipso et ad ipsum', dove l'ex' indica la derivazione,... ma essa non dà luogo ad una rottura della permanenza. L'essere in Dio di tutti gli esseri diviene senz'altro l'essere Dio di tutti gli esseri: 'Deus itaque omnia est, et omnia Deus'" (Alla voce: "Scoto Eriugena").

Citiamo qualche affermazione dell'Eriugena: "Nihil extra Deum, totus (Deus) in toto" ("*Periphyseos*", III, 17). Riferisce Beierwaltes: "Dio e ciò che in Lui è creato sono 'unum et idipsum', un'unica e medesima cosa" (*Op.Cit.*, p.110). "Non enim Deus videt nisi seipsum, quia extra ipsum nihil est et omne quod in ipso est ipse est" ("*Periphyseon*", III, 17; 158; 35, 28; 220, 19-21); Dio "fit in omnibus omnia, et in seipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit", IV, 5; "Dominus, quum sit super omnia, diffunditur in omnia, et ubique est, sine quo nihil esse potest, quoniam eorum quae sunt, essentia et substantia ipse est, cum sit superessentialis et supersubstantialis" (*Ier. XIII*, 486-489).

"Super omnem creaturam creator et inter omnem creaturam creatus et infra omnem creaturam subsistens, a seipso esse incipiens et per seipsum seipsum movens et ad seipsum motus et in seipso quiescens, per genera et species in seipso in infinitum multiplicans, simplicitatem suae naturae non deserens, et multiplicationis suae infinitatem in seipsum revocans; in ipso enim omnia unum sunt" ("*Periphyseon*", III, 17; 160 3-8).

"In istis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, idest divina apparitio, potest appellari" ("*Periphyseon*", III, 19:166, 28-32).

Il movimento de gli enti verso Dio corrisponde alla loro uscita da Dio; esso è "reversio vel congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt, variaque multiplicatione, usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est; ita ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint" ("*Periphyseon*", V, 6; 871 Css; 872 A). Dio produce le creature moltiplicandosi, mentre il ritorno delle creature è Dio stesso che dal molteplice passa all'unità. E commenta Beierwaltes: "Questo ritorno universale rientra nell'ambito di una più ampia concezione filosofica (specificamente neoplatonica): la risoluzione o quantomeno la riconduzione della differenza, di ciò che è, mediante la 'caduta' " (1 'automoltiplicazione di Dio), "si è estraniato dal Principio e quindi da se stesso, nell'identità originaria: 'reversio' o 'congregatio' di ciò che si è reso estraneo ai beni divini" (*Op.cit.*,p.151).

L'Eriugena, come Tommaso, ha coscienza del fatto che la creatura, contenuta o precontenuta virtualmente ed eminentemente in Dio come nella sua causa, è identica a Dio, ma sbaglia nel non riconoscere la esistenza della creatura nel suo essere fuori di Dio, appunto come effetto della causa. Certo l'Eriugena non rifiuta di parlare di trascendenza divina: ma allora ci si domanda come concilia questa tesi con la negazione dell'esistenza del mondo fuori di Dio e col suo identificare il mondo con Dio.

Ad ogni modo, nel pensiero medioevale l'Eriugena non ha lasciato nessun influsso; non sappiamo neppure se i grandi scolastici del sec. XII-XIII-XIV lo abbiano conosciuto, o, se l'hanno conosciuto, non hanno voluto tenerne conto: sta di fatto che lo ignorano: e certamente per questa sua tendenza panteista, che a loro doveva apparire ripugnante, assurda ed empia, benché la lettura dello Eriugena possa dare qua e là l'impressione di un animo pio e non manchi in lui l'arditezza della speculazione; ma prevale l'impressione di un certo esibizionismo e di assai pericolosa spericolatezza intellettuale, della quale il minimo che si possa dire è che può essere fonte di gravi equivoci.

Il manicheismo nel medioevo ha agito sostanzialmente in due direzioni: la spinta potenzialmente panteista, secondo la quale l'anima emana dalla sostanza divina ed è quindi necessariamente pura e impeccabile (perché se peccasse bisognerebbe dar la colpa a Dio); e la tendenza marcatamente demonologica, che tende a vedere il male non come effetto del libero arbitrio della creatura (per il motivo appena detto), ma come effetto necessario del "padre del diavolo", come i catari chiamavano il principio sussistente del male, che per altri era lo stesso demonio, concepito peraltro non come creato da Dio, perché, d'accapo, se così fosse, si dovrebbe dare a Dio la colpa del male, ma come esistente per sé indipendentemente da Dio e contro Dio (il "Dio buono").

Tracce, nel primo medioevo, di questa persistente personificazione (e quindi diciamo pure: assoluzione) del male confuso, col demonio, le troviamo in già citati documenti del Magistero: la Lettera di S. Leone Magno del 447, nella quale il Papa così registra l'eresia demonologica: "Diabolus numquam fuit bonus, nec natura eius opificium Dei est, sed emersit ex chao et tenebris, quia scilicet nullum sui habet auctorem, sed omnis mali ipse est principium atque substantia".

Ma - aggiunge il Papa - la vera fede dice ben altro, e cioè che "omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam confitetur esse substantiam, et mali nullam esse naturam" (ossia il male non è una sostanza, ma una "privazione", come spiegherà S. Tommaso al seguito di Aristotele e S. Agostino): "quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est" (a Deo) "permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est, 'et in veritate non stetit' (Gv 8, 44), non in contrariam transiit substantiam, sed a summo bono" (=Deo) ", cui debuit adhaerere, descivit, sicut ipsi qui talia asserunt" (cioè i manichei), "a veris in falsa prouunt, et naturam in eo arguunt, in quo sponte delinquant" (=rimproverano quella stessa natura nella quale peccano) "ac pro sua voluntaria perversitate damnantur. Quod utique in ipsis malum erit" (=la cattiva volontà) ", et ipsum malum non erit substantia, sed poena substantiae" (D286).

E il concilio di Braga del 561: "Si quis dicit, diabolus non fuisse prius (bonum) angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam eius et dicit eum de chao et tenebris emersisse, et ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaei et Priscillianus dixerunt, a. s." (D457).

Una conseguenza di questo determinismo morale sia sulla linea del bene che su quella del male, fa poi sorgere, sin dal primo medioevo, l'eresia della doppia predestinazione, che farà la sua ricomparsa con Lutero e Calvino. La differenza tra manichei e protestanti sarà che, mentre il manicheismo riconduce il male ad un Dio cattivo opposto a quello buono, il protestantesimo, con pari empietà, fa dipendere da Dio anche il male,

Il "Bambino" partorito dalla Donna viene "subito rapito verso Dio" (Ap 12, 5): il dogma calcedonese, una volta formulato dalla Chiesa, gode della protezione divina, e nessuna astuzia o tergiversazione ereticale, per quanto speciosi possano essere i pretesti sotto i quali si maschera, riuscirà mai a scalfirlo o a renderlo inintelligibile per chi è disposto ad ascoltare; anzi, dal cielo dell'anima di ogni credente, questo dogma centrale del cristianesimo continuerà sempre ad illuminare il cammino della Donna (la Chiesa) rimasta sulla terra, pericolosa per la presenza del Drago. Ma Dio la protegge e le prepara un "rifugio nel deserto", "per essere nutrita per milleduecentosessanta giorni".

Così Filippo Carcione, nella conclusione del suo libro dedicato alle eresie cristologico-trinitarie dei primi secoli¹⁷, afferma: "Con il VII secolo termina l'epoca delle grandi discussioni sulle principali verità della fede cristiana; le formulazioni dei primi sei concili ecumenici segnano l'esplicitazione più matura della riflessione sulla Trinità e l'Incarnazione di Dio nel cammino della Chiesa antica". Una specie di felice conclusione di questi travagliati secoli sarà il concilio di Nicea II del 787, nel quale sarà proclamata, contro gli iconoclasti, la legittimità del culto delle immagini, quasi a riconoscere che, una volta che con la vittoria sulle eresie cristologiche che cercavano di

¹⁷ "Le eresie. Trinità e incarnazione nella Chiesa Antica", Ed. Paoline, 1992, p.211.

sfigurare il volto di Cristo, questo volto divino appare chiaramente agli occhi della Sposa nella sua ineffabile bellezza, la Sposa desidera contemplare e adorare questo volto nella affascinante suggestione della raffigurazione artistica.

A questo concilio segue una serie di secoli durante i quali la Donna, al riparo dal Dragone nel rifugio preparato da Dio nel deserto - pensiamo alla grande fioritura del monachesimo nei secc. XI-XII -, non subisce attacchi particolarmente pericolosi dal potere delle tenebre. Indubbiamente, continua a lavorare sotterraneo lo gnosticismo nelle sue forme dualistico-panteiste, come abbiamo accennato, ma si può dire che fino al sec.XIII, allo scadere dei "milleduecentosessanta giorni", l'eresia non preoccupa eccessivamente la Chiesa.

È in questo momento però che "scoppia una guerra in cielo" (Ap 12, 7), sicché negli anni sessanta del sec. XIII, vediamo S. Michele con i suoi angeli, ossia S. Tommaso con gli altri grandi dottori scolastici, in particolare Alessandro di Hales, S. Bonaventura e S. Alberto Magno, impegnati in una nuova guerra contro il Drago - ossia l'eresia - e i suoi angeli - ossia gli errori ad essa connessi.

Michele contro il Drago

La lotta si svolge in "cielo", ossia nel cielo dell'intelligenza, nell'ambito del pensiero speculativo e della teologia dogmatica, dove si formulano le grandi idee e si prendono le grandi decisioni, dove avvengono le svolte che decidono del destino dell'umanità. Gli uomini terreni non si rendono neanche conto di quello che lassù sta accadendo e non gli danno alcuna importanza. Credono che non avrà alcuna incidenza nella loro vita, e pensano di essere loro gli arbitri ultimi del loro destino. Secondo costoro, i teologi e i metafisici sono gente che vive tra le nuvole e non capisce nulla di come si governano le cose di questo mondo. Ma a questi uomini terreni, che si credono i signori del mondo, direbbe S. Paolo: "L'uomo carnale non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter esser giudicato da nessuno" (I Cor 2, 14-15).

È dal cielo e stando in cielo che si può giudicare bene delle cose della terra. Per questo il lavoro dei teologi è in certo senso più importante - proprio per assicurare il bene terreno - del lavoro dei politici e degli uomini d'azione, anche se costoro indubbiamente superano i teologi nella conoscenza pratica e dettagliata dei mezzi e dei modi per realizzare questo bene. Ma la guida suprema dell'azione non può che venire dalla teologia, alimentata peraltro da una vita santa. Ed è questo il caso dei santi dottori, come appunto un S. Tommaso¹⁸.

Con la fine del sec. XII e l'inizio del XIII, ci dicono gli storici delle eresie, il cielo si rannuvola nuovamente: "scoppia una guerra in cielo". E la Provvidenza manda appunto valorosi combattenti, adatti a superare il grave frangente che si profila all'orizzonte. Il Drago, questa volta, agisce attraverso il catarismo, che abbiamo già visto. Ma dietro il catarismo, come pure abbiamo visto, c'è, mai sopita, perché l'arma preferita del demonio, la gnosi dualista-panteista, dalle lontane origini persiano-indiana-parmenidea.

Nietzsche, col suo tracotante superomismo ateo dell'uomo che si sostituisce a Dio e quindi va "al di là del bene e del male, è in perfetta linea con Zoroastro (o Zarathustra): infatti, tanto nell'ateismo dionisiaco nitzciano che nel manicheismo sia il bene che il male sono divini, con l'unica differenza che mentre nel dionisismo nitzciano dell'"amor Fati" e dell'"eterno ritorno

¹⁸ Cf su S. Tommaso: R. Garrigou-Lagrange, OP, "La *synthèse* tomiste", Desclée de Brouwer, Paris 1947; M.-D. Chenu, OP, "Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin", Montréal-Paris 1954; H.D. Gardeil, OP, "Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin", Les Editions du Cerf, Paris 1966; L. Ferretti, OP, "San Tommaso d'Aquino", Edizioni San Sisto Vecchio, Roma 1974; M.D. Chenu, OP, "S. Tommaso d'Aquino e la teologia", Piero Gribaudi Editore, Torino 1977; J.A. Weisheipl, "Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere", Jaca Book, Milano 1988; A. Livi, "Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano", Mondadori, Milano 1997; L. Salerno, OP, "S. Tommaso dopo il Concilio Vaticano II", Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2005.

dell'uguale" - buono o cattivo che sia - il male si trova nell'unico dio, che è il superuomo dionisiaco, nel manicheismo il male si trova nel dio del male, distinto dal dio del bene. E non per nulla quindi Nietzsche ha scritto il famoso "Così parlò Zarathustra", che è di nuovo pasto, ahimè, delle giovani generazioni: l'uomo non impara mai dalla storia.

Con Nietzsche il panteismo passa nell'ateismo e finisce nel nichilismo: l'uomo che si fa Dio, sopprime il vero Dio, ossia il Dio trascendente; ma siccome questi è Tutto e l'uomo senza Dio è nulla, la conclusione nichilistica è inevitabile.

Questa volta l'Apocalisse ci dice apertamente chi è il "Drago", e lo dice in maniera inequivocabile, usando ben tre espressioni diverse: il "Serpente antico", ossia il Tentatore nel paradiso terrestre, il "diavolo" e "Satana", "colui che seduce tutta la terra": vogliamo aggiungere i titoli usati da Gesù? Io "spirito impuro", il "principe di questo mondo", il "padre della menzogna".

Contro chi combatte sostanzialmente S. Tommaso? Mi sembra che pochi, anche tra i tomisti, si pongano questa questione. Il modo col quale ci appare a prima vista il pensiero dell'Aquinate è quello di un immenso mare pacifico, uno stupendo immenso giardino zoologico, dove è bello recarsi in visita in una giornata di sole a passare in rassegna con soddisfazione e meraviglia tutta la grande varietà di esseri viventi ben sistemati nelle loro gabbie ed adeguatamente custoditi dal personale addetto. Così le migliaia di articoli delle "Summae" torniste ci si presentano come un spettacolo meraviglioso per l'intelligenza teologica, che non finisce mai di godere della luce che Tommaso ci dona, anche se talvolta i suoi concetti certo non sono facili da capire; ma se ci sforziamo, alla fine siamo premiati con l'acquisizione di importanti contenuti dottrinali.

Ma l'esposizione tomista ha anche un altro aspetto inapparente, che percorre tutta la sua opera: le sue tesi non sono mai semplici affermazioni, ma sempre risposte argomentate, decise e ben fondate a difficoltà ed obiezioni. In Tommaso c'è una lotta continua contro l'errore, e quindi contro il Principe della menzogna: il suo stile sereno, da gran signore, da "gentleman", si direbbe - non per nulla apparteneva ad un nobile ed antico casato - non ci dà a tutta prima l'impressione di un Michele che combatte contro il Drago: eppure è così: Tommaso non lo dà a vedere, ma è così. Se invece di fermarci alla "forma", allo stile, badiamo alle cose che Tommaso dice, vedremo strali di fuoco gettati contro la menzogna, l'inganno, l'ipocrisia, la superbia, la falsità, l'eresia. Tommaso non si scomponeva; ma la sua parola è "spada affilata a doppio taglio", mentre il suo "volto assomiglia a quello del sole quando splende in tutta la sua forza" (*Ap 1, 16*).

Quale teologo più di Tommaso sa addestrarci a riconoscere l'eresia? Quale, più di lui, ci insegna a tenere gli occhi aperti per non essere ingannati o presi in giro da seduttori, imbonitori o impostori, o da lupi travestiti da agnelli? Quale più di lui, amatissimo di Cristo, fedelissimo al Magistero, sapientissimo in filosofia, pieno di carità e zelo per le anime e per la verità, prudentissimo nei giudizi, ci mette in mano i criteri migliori per discernere, alla luce della fede, la verità dall'errore? Quale sa meglio di lui argomentare per la verità e confutare con persuasività l'errore? Quale meglio di lui va al nocciolo, alla sostanza delle questioni senza perdersi in chiacchiere, ma col vivo senso di responsabilità non di chi vuoi fare dell'accademia o farsi bello davanti agli altri, ma del medico che con amore vuole e sa curare le piaghe dell'intelligenza, sanare menti e coscienze ferite e turbate dalla menzogna, dissetare chi ha sete della verità, aprire gli occhi di chi non ci vede?

Qualche decina d'anni prima del 1260, nel 1215, un grande concilio, il Lateranense IV, guidato da un grande Papa, Innocenzo III, riprende, dopo molti secoli, lo stile altamente dottrinale e dogmatico dei primi grandi concili cristologici dei quali abbiamo parlato. Il Drago ritorna in grande stile, ma trova pane per i suoi denti. Di nuovo l'attacco dei dualisti, questa volta nelle vesti dei catari. Il Lateranense IV torna sulla questione del diavolo e degli attributi divini, e chiarisce contro i catari qual è il rapporto del demonio con Dio. Riprende l'insegnamento di S. Leone Magno e del concilio di Braga, ribadendo che il demonio non è una specie di anti-Dio indipendente da Dio, ma è stato creato da Dio e, in quanto sua creatura, è stato creato buono, perché Dio non crea che il bene.

Tuttavia il demonio da sé (e non per colpa di Dio) si è fatto malvagio: il che è come riconoscere quel libero arbitrio che i catari negavano. Discorso simile vien fatto per l'uomo: egli è

creato buono, anima e corpo; e se quindi è cattivo, è colpa sua, per essersi originariamente lasciato ingannare dal diavolo. Qui si smentisce implicitamente la tesi catara dell'anima come parte di Dio: no, l'anima è creata dal nulla. E il corpo non appartiene al diavolo, ma anch'esso è buono e creato da Dio. Anche l'uomo dunque ha il libero arbitrio, e, se pecca, è solo colpa sua.

Torniamo dunque a porci la domanda: qual è il nemico maggiore del pensiero tomista? Per capirlo, dobbiamo ricordare qual è il valore attorno al quale Tommaso fa ruotare fondamentalmente e principalmente il suo pensiero. Qual è la tesi fondamentale alla quale egli tiene di più come massimamente vera ed importante? E' la sua famosa teoria dell'analogia dell'essere, che gli consente di accogliere con totale adesione e disponibilità d'animo, senza alcuna riserva, ma con piena convinzione di ragione e di fede, l'assunto dogmatico fondamentale del Lateranense IV circa Dio creatore della sostanza materiale e della spirituale, degli angeli e dell'uomo, bontà infinita che pertanto ha creato creature buone ma capaci di compiere il male, senza che ciò debba o possa in alcun modo intendersi come se Dio fosse l'autore del male o possa giustificare la spiegazione catara-manichea dell'origine del male con un principio sostanziale malvagio indipendente da Dio (il "diavolo" o il "padre del diavolo").

Tutto il pensiero di Tommaso non è che lo svolgimento di questa tesi dogmatica fondamentale, estremamente ricca e densa di articolazioni e di contenuti metafisici e teologici, nonché morali. Dunque la battaglia fondamentale di Michele contro il Drago, è contro il Drago manicheo. In questa luce acquista tutto il suo significato un grazioso aneddoto che si racconta dell'Aquinate, il quale, trovandosi alla mensa del Re di Francia Luigi IX, rimase improvvisamente assorto nei suoi pensieri, ed altrettanto improvvisamente ne uscì fuori battendo il pugno sulla tavola ed esclamando: "Ecco l'argomento decisivo contro i manichei!". Al che il Re, tutt'altro che infastidito da questa uscita di Tommaso che poteva apparire indiscreta o irriverente: "Presto - disse ai servitori - portate a fra' Tommaso carta e penna per permettergli di scrivere!".

E dietro al manicheismo c'è pure, come abbiamo visto, il monismo panteista (antropologico: la divinità dell'anima; o cosmologico: la divinità del mondo). Per la verità Tommaso si misura direttamente e apertamente contro questo Drago solo in pochissimi passi della sua immensa produzione, perché ai suoi tempi, come ho detto, le premesse manichee non erano spinte fino a quelle estreme conseguenze che sarebbero state ricavate dal pensiero moderno, utilizzando peraltro il monismo idealista parmenideo ed accogliendo gli influssi del panteismo indiano.

Ma tutta la metafisica e la gnoseologia di Tommaso costituiscono di per sé implicitamente, anche se non nelle intenzioni espresse dell'Aquinate, una poderosa confutazione del panteismo, senza per questo ignorarne le istanze positive, sicché, quando i discepoli di Tommaso, nel sec. XIX e XX, si troveranno a dover affrontare l'enorme ed impressionante questione dell'idealismo panteista tedesco, non dovranno faticare molto per trovare nell'arsenale tomista le armi giuste per combatterlo e vincerlo.

Citiamo per intero tre passi di Tommaso nei quali è affrontato esplicitamente il problema del panteismo. Nel commento alle *Sentenze* (I.II, D. 17, q.1, a.1), Tommaso si esprime così: "L'errore di alcuni antichi filosofi fu di ammettere un'essenza comune a Dio e a tutte le cose. Supponevano, infatti, che tutte le cose sono un solo ente e non differiscono, come ha detto Parmenide, che per semplici apparenze, secondo il giudizio dei nostri sensi. Questa opinione degli antichi filosofi è stata seguita da alcuni moderni, nel numero dei quali si può annoverare David de Dinant. Infatti, egli divideva le cose in tre categorie: i corpi, le anime e le sostanze separate. Egli chiamava 'yle' il primo indivisibile che è il fondamento dei corpi, e 'nus' o spirito il primo indivisibile che è il fondamento delle anime; quanto al primo indivisibile tra le sostanze eterne, lo chiamava 'Dio'; e diceva che queste tre cose sono una sola e medesima cosa e, per conseguenza, che tutte le cose sono per essenza una (sola cosa) ".

Nella *Somma Teologica*, chiedendosi se Dio entri nella composizione delle cose, risponde: "Circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum, in I.VII De Civ.Dei; et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec

dicitur esse opinio Almarianorum" (i seguaci di Amaury de Bène). Sed tertius error fuit Davide de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.

"Omnia enim haec manifestam continent falsitatem: neque enim est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem, quia diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi. Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter. Forma autem quae est pars compositi est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum, sicut ignis in ignitis, est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum autem quod Deus est primum ens simpliciter" (*Sum. Theol.*, I, q.3, a.8).

Infine, nella *Summa contra Gentes*, I.I, c.17, Tommaso accenna all'"insania" di Davide de Dinant, "qui ausus est dicere Deum esse idem quod materia prima, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X *Metaph.* determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens; diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae; et ideo non est quaerendum quibus differant: seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes".

Con l'attacco di Tommaso al manicheismo, "non c'è più posto per esso in cielo" (cf *Ap* 12, 8), ossia esso perde la sua capacità di sedurre gli spiriti perspicaci, che desiderano le cose celesti, ossia le dottrine maggiormente vere e le meglio argomentate. Con la vittoria di Tommaso, il manicheismo è gettato a terra, "è precipitato sulla terra" (v. 9): non può, non deve confondere più le menti sagge, attente ed intelligenti. Chi persiste nel vedere nel manicheismo una realtà celeste, una dottrina sublime e inconfutabile, è uno stolto, un attardato che non sa che l'impostore è smascherato, che il nemico è vinto. Ma nonostante la vittoria di Tommaso c'è chi ancor oggi, si lascia sedurre dal manicheismo¹⁹.

Il Drago precipitato sulla terra

"Or quando il Drago si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la Donna che aveva partorito il Figlio maschio" (*Ap* 12,3). La speculazione gnostica, monista o dualista che sia, apparentemente sublime e celeste, finisce per avvilito e immiserire lo spirito nelle meschinità e bassezze terrene: apparentemente santa e mistica, la gnosi manichea, sconfitta da Tommaso, getta la maschera e rivela una mente carnale incapace di sollevarsi e guardare al cielo. L'uomo che vuol fare

¹⁹ Una prova della presenza ancora viva del catarismo manicheo nell'Italia della seconda metà del sec.XIII è data dalla diffusione del "*Liber de duobus principiis*", composta forse da un certo Giovanni di Lugio nell'Italia settentrionale. L'opera fu pubblicata nel 1939 dallo storico domenicano Padre A.Dondaine, presso l'Istituto Storico Domenicano di Roma. L'interesse di quest'opera è dato dal fatto che è stata scritta da un autore cataro, per cui possiamo avere cognizioni di prima mano, le quali però non si scostano da quelle che ci erano già fornite dai suoi critici cattolici.

l'angelo - diceva con acutezza Pascal - finisce col fare la bestia. E tutti noi conosciamo il mito di Icaro. "Chi si innalza, sarà abbassato". È il castigo degli empi e dei superbi. Il loro trionfo è effimero. La loro menzogna prima o poi viene smascherata ed essi sono svergognati. Quanto insiste la Scrittura su questo punto! Tutta la storia biblica è la storia di umili innalzati e di superbi abbassati. Il grande si rivela abietto, e il disprezzato sale al cielo e trionfa sui suoi nemici.

Dopo la grande fioritura del sec.XIII, la teologia scolastica, come è noto, comincia a decadere dalle sue sublimità celesti e gradualmente comincia ad assumere un'impostazione terrena rozza e mondana. La teologia comincia a perdere il suo orientamento speculativo e lo sguardo di aquila improntato alla cristologia giovannea, e comincia invece a dare il primato agli interessi pratici, l'uomo comincia a ripiegarsi su di sé, tende a darsi il primo posto. Continua a credere in Dio e in Cristo, ma Dio e Cristo gli interessano non più in se stessi, ma in quanto gli procurano la sua grandezza, e la grandezza dell'uomo - sia pure cristiano - comincia ad essere esaltata oltre misura.

La religiosità comincia a diventare anarchica, individualistica e soggettivistica, troppo interioristica e troppo ripiegata su se stessa. L'io comincia a gonfiarsi e a vedere Dio e Cristo non più in cielo, ma nel proprio intimo, al servizio dell'io e per divinizzare l'io, per conseguire una "libertà" che tende a rifiutare i legami con l'autorità (civile ed ecclesiastica); l'io pretende di comunicare direttamente con Dio nella sua "coscienza", senza la mediazione della comunità ecclesiale e dei suoi pastori e, al limite, senza far uso dei sacramenti della Chiesa e ritenendosi libero dalle sue leggi e dalle sue norme; comincia a credere di ricevere da Dio nella propria "coscienza" illuminazioni superiori a quelle del Magistero della Chiesa, ed anzi comincia a convincersi che la Chiesa con i suoi pastori possa sbagliarsi nell'indicargli la verità e la via della salvezza, e a pensare che la via sicura sia quella di una interpretazione privata della Scrittura, nelle particolari risonanze "mistiche" che essa provoca nel suo "cuore" e nella sua soggettiva coscienza.

È sempre la vecchia gnosi al lavoro: permane la convinzione della divinità dell'anima, in particolare della propria anima (quella degli altri comincia ad interessare di meno o interessa ma in funzione della propria); e permane il pessimismo manicheo nei confronti della corporalità soggetta al male e principio di male, per cui, nella convinzione di non poter riscattare la corporeità con le sue tendenze carnali ed egoistiche, si comincia a cadere in una rovinosa accondiscendenza alle loro brame e in una perversa rassegnazione alla loro tirannia, che così vengono ad essere in qualche modo scusate e addirittura giustificate come cose "naturali".

Così il dualismo si accentua: nell'anima ci si convince di essere dei "mistici" o addirittura di possedere già da adesso la visione beatifica e la beatitudine celeste (vedi i beguardi); ma dall'altra si è attaccati agli onori del mondo, agli interessi terreni e ai piaceri della carne pensando di godere la "libertà dei figli di Dio", giacché, come diceva Abelardo, basta la "buona intenzione": l'oggetto dell'azione ha importanza relativa: se hai la "buona intenzione", ciò è sufficiente e puoi fare tutto quello che ti pare. In realtà non si pensa più "alle cose di lassù, ma a quelle della terra", al di là delle quali non c'è nulla. Resta la "fisica"; ciò che è "oltre" ("metà") la fisica - la meta-fisica -, comincia a impallidire. Ma questo diventa evidente solo attraverso un lungo processo storico, all'inizio del quale la apparenza - almeno - mantiene aspetti di ortodossia e di alta spiritualità.

La saggia utilizzazione di Aristotele fatta da S. Tommaso non viene compresa; si riprende a credere che per interpretare la verità di fede sia meglio Platone, ed anzi, come avverrà nel Quattrocento (per esempio Marsilio Ficino), siano meglio i neoplatonici, i quali più di Platone si avvicinano al panteismo (almeno antropologico) e si darà un'enorme, esagerata e pericolosa importanza al "*Corpus Hermeticum*" del leggendario Ermete Trismegisto, che più tardi si scoprirà non essere neppure esistito (vedi gli studi in merito del domenicano Festugière), nascono aspirazioni alla magia e il desiderio di ottenere, sulla natura e sugli uomini, un potere che appartiene solo a Dio, con vane distinzioni tra "magia bianca" (o "naturale") e "magia nera" ("diabolica") portate avanti per esempio, da Giovanni Pico della Mirandola, giovane dalla cultura certamente prodigiosa, il quale, in un primo tempo disapprovato dalla S. Sede, ottenne purtroppo successivamente un'eccessiva benevolenza da parte di Papa Alessandro VI.

Ma la magia, bianca o nera che sia, è sempre legata esplicitamente o implicitamente, come già aveva spiegato S. Tommaso, alle opere e ai suggerimenti del demonio. È vero tuttavia che la Chiesa del Quattrocento e soprattutto il Cinquecento sarà esageratamente preoccupata del problema della magia e della stregoneria, tanto da infierire ingiustamente, come si sa, su molte persone, specialmente donne, credute indemoniate, mentre probabilmente in molti casi si trattava di povere malate mentali, che si sarebbe dovuto trattare con ben altri metodi.

Il Drago, precipitato sulla terra, provoca così, una "terrenizzazione" o mondanizzazione o profanazione del cristianesimo (cf il moderno fenomeno del secolarismo o la "svolta antropologica" di Rahner o la "teologia della liberazione" o il naturalismo di Schillebeeckx). Questa terrenizzazione si attua, come abbiamo detto, con l'emergere dell'io in primo Piano - l'"avvento dell'io", come disse Maritain -, il qua le io prende due direzioni: o una meramente terrena, pagana e materialista, e si giungerà al materialismo dei secc.XVIII-XIX; oppure quest'io si gonfierà sempre più di superbia, fino a che non si giungerà all'"Io assoluto" di Fichte, identico con Dio, estromettendo il Dio trascendente.. L'io vuole tutto in sé e nulla fuori di sé, tutto attorno a sé, tutto in funzione di sé, anche Dio.

La "differenza", come dirà Lévinas nel Novecento e l'"alterità", come dirà oggi Bruno Forte, scompariranno, o saranno semplicemente un "non-Io" prodotto dall'io all'interno del l'io, perché l'io possa essere Io. Sorge, per dirla con un'espressione di Padre Fabro, il "principio di immanenza" o il "bisogno di immanenza": l'io non sopporta che ci sia un'"alterità" che non gli appartenga e che non sia sua. Non accetta un essere "fuori del pensiero", ma tutto l'essere, l'essere legittimo è solo quello pensato da lui. L'essere è l'essere pensato (da me). L'"altro", esterno all'io, fosse il mondo o uomo o fosse Dio, è semplicemente un "estraneo", è un nemico da eliminare o da soggiogare, perché l'io possa essere "libero". Ma qui siamo all'Otto e Novecento; per ora la teologia non è giunta a questo punto, ma si stanno ponendo le premesse filosofico-gnoseologiche (Cartesio), dalle quali si giungerà a questo punto.

Nel Tre e Quattrocento, invece, e anche nel periodo rinascimentale, si tratti degli spiritualisti (come i "fratelli del libero spirilo" in Germania, condannati da Bonifacio V, o i beguardi condannati dal concilio di Viennes, o i "fraticelli" e gli "spirituali" condannati da Giovanni XXII) o dei secolaristi-individualisti (come Guglielmo di Ockham, Marsilio da Padova e gli Umanisti), tutti, in un modo o nell'altro e in diverse misure, aspirano a un interiorismo e ad "libertà cristiana" che tendono a rifiutare ogni norma esterna ed oggettiva, per seguire una "legge evangelica" che si identifica con l'arbitrio della propria coscienza singola. La stessa famosa "Imitazione di Cristo", opera indubbiamente di alta ispirazione religiosa, oggetto di venerazione da parte di S.Teresa di Gesù Bambino, mostra uno scarso interesse per i valori terreni e la vita di relazione sociale ed ecclesiale.

Cominciano ad apparire segnali più consistenti di panteismo, benchè si tratti ancora di casi isolati, come quello tragico e patetico di Margherita Porète²⁰, un personaggio pressoché ignorato fino a poco tempo fa, ma oggi emerso alla ribalta a causa dell'attuale diffondersi di mistica panteista.

Margherita fu l'autrice di un libretto, "Lo specchio delle anime sem piici", di sapore appunto panteista, ma non è facile sapere quanto essa, certamente digiuna di studi teologici scolastici, fosse in grado di misurare il peso delle parole che diceva. Sta di fatto che essa, processata dall'Inquisizione, fu giustiziata a Parigi nel 1310.

Famosa fu pure l'accusa di panteismo rivolta da Giovanni Gerson, dotto cancelliere dell'università di Parigi, contro il mistico Giovanni Ruijsbroek, probabilmente anch'egli tradito da alcune espressioni imprudenti, ma in realtà sostanzialmente e dichiaratamente nemico del panteismo. Accenti panteistici di vago sapore parmenideo-plotiniano si trovano nel famoso libro "La teologia dei tedeschi", scritto da uno sconosciuto, probabilmente sacerdote, della Germania del

²⁰ Notizie di lei nel *Dictionnaire de Spiritualité*, vol.V, coll.1252-1268, passim; P.Dinzelbacher-D.R.Bauer, curatori, "Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo", c.8, Edizioni Paoline 1993; G.Epiney-B.E.Zum Brunn, "Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo", Mursia, Milano 1994, c.IX;

Ouattrocento. In quest'opera appare evidente anche l'accentuato interiorismo soggettivo proprio della spiritualità del tempo, con una certa sottovalutazione della pratica sacramentale e del rapporto con la gerarchia ecclesiastica. Il libro piacque a Lutero, che ne fece fare un'edizione, ma esso è ben lontano dagli estremismi dell'ex-monaco agostiniano.

A titolo di esempio delle eresie caratteristiche del Trecento, citiamo alcune tesi dei beguardi condannate dal concilio di Viennes nel 1312:

1. Homo in vita presenti tantam et talem perfectionis gratiam potest acquirere, quod redditur penitus impeccabilis, ut possit Christo perfectior inveniri.
2. Postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus, tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet (tesi tipicamente catara).
3. Qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritus libertatis, non sunt humanae subiecti oboedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur.
4. Homo potest finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in presenti assequi.
5. Quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.
6. Se in actibus exercere virtutum" (l'ascetica) "est hominis imperfecti; perfecta anima" (mistica) "licentiat se a virtutibus.
7. Esset alicui imperfectionis" (contemplationis), "si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descendat, quod circa sacramentum Eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitet"; concezione, questa, tificamente gnostica, la quale pretende di poter conseguire una contemplazione divina superiore a quella assicurata dal dogma e dalla pratica sacramentale e, nella fattispecie, superiore a quella che si può attuare nell'adorazione eucaristica.

Con l'ambiente dei "beguardi" è connesso il termine popolare "bigotto" (dall'ingl. "Beg-God"="prega-Dio") il "bigotto", appellativo giustamente spregiativo, è un soggetto che sopravvaluta la propria pratica religiosa o esagera nelle pratiche religiose, pensando che esse siano sufficienti a renderlo così perfetto, da esentarlo da ogni altro serio impegno morale nei confronti del prossimo e da non aver bisogno di perfezionarsi o di correggersi dai difetti.

Il caso più interessante di questa persistenza dello gnosticismo panteista nella teologia e nella mistica cattolica, persistenza che tende in fin dei conti, al di là della sua apparente sublimità, a far deviare sul terrestre il vero messaggio celeste del cristianesimo, nel periodo che va da Tommaso a Lutero, è, secondo me, il caso Eckhart, autore anche questo oggi di gran moda, sempre per il vasto interesse suscitato dalle mistiche panteiste, occidentali od orientali.

A tal riguardo, Rudolf Otto, il famoso autore de "*Il Sacro*", ha fatto a suo tempo un interessante e approfondito paragone fra la mistica eckhartiana e la mistica indiana²¹, mettendo in luce le sorprendenti convergenze idealistico-panteiste, che denotano in fondo l'esistenza di una spontanea, ricorrente tendenza dello spirito umano in questo senso, giacchè è impensabile che l'Eckhart fosse a conoscenza delle teorie indiane, anche se, come si sa, gli storici del pensiero parlano o quanto meno ipotizzano una sottile e sotterranea presenza indiana già nel neoplatonismo e nello gnosticismo dei primi secoli - pensiamo a Plotino, che ebbe come maestro quell'Ammonio Sacca che per alcuni studiosi avrebbe appartenuto ad una casta indiana ("Sakhya"). E si sa come Clemente Alessandrino conoscesse quelli che egli chiamava i "gimnosofisti", ossia i "filosofi-nudi", dato il sobrio abbigliamento degli asceti e dei guru indiani.

Una fonte immediata, invece, indubitalmente presente nell'opera dell'Eckhart, è il già visto Dionigi l'Areopagita, che già l'Eriugena aveva sfruttato in senso panteistico, contro l'interpretazione, come abbiamo visto, che invece ne darà S. Tommaso, il quale non vede in lui nessun panteismo, se non qualche volta puramente verbale, e che pertanto si può interpretare in senso teista.

²¹ "*Mistica orientale, mistica occidentale*", Ed. Marietti 1985

Le opere dell'Areopagita, come si sa, erano state messe in giro e raccomandate da S.Alberto Magno; e fu così che i due domenicani Tommaso ed Eckhart, confratelli di Alberto nel medesimo Ordine, prestarono ad esse una speciale attenzione e le ebbero in grande stima. Tuttavia, mentre il commento tomista all'Areopagita, improntato a un totale rispetto per l'ortodossia, come è nel costume dell'Aquinate, avrebbe dato il via ad una secolare tradizione di letteratura mistica genuinamente cattolica, influenzando altre correnti di spiritualità cattolica, come i Carmelitani, i Francescani, i Benedettini e i Gesuiti, le opere dell'Areopagita in Germania, sotto l'impulso dell'Eckhart e - verrebbe fatto di pensare - per una propensione naturale dell'anima tedesca, furono soprattutto intese e comprese in consonanza col modo tipicamente tedesco (vedi per esempio la già citata "Teologia tedesca") di concepire la mistica in senso fortemente interiorista e immanentista (senza per questo escludere la trascendenza).

L'interpretazione eckhartiana dell'Areopagita, pertanto, si pose più sulla linea dell'Eriugena che non su quella di Tommaso. E col passare dei secoli il dionisismo eckhartiano, spinto all'eccesso, e non più sotto il controllo dell'equilibrata visione cattolica, sia pur sotto l'influsso di altri fattori, agli eccessi dell'idealismo trascendentale tedesco.

Il caso di Eckhart²² è da ritenersi con ogni probabilità più un caso di eresia "materiale" che "formale", per quanto ciò possa essere sorprendente, riflettendo sul fatto che il grande mistico tedesco era tutt'altro che culturalmente sprovvisto: dottore in teologia ("Meister"), conosceva molto bene, anche come domenicano, il pensiero tomista, ed aveva insegnato all'università di Parigi; e quando in vita fu sottoposto a un processo canonico, perché giustificasse certe sue affermazioni, egli seppe anche spiegarsi con efficacia rifacendosi a Tommaso; ma i giudici non furono totalmente soddisfatti e, come si sa, alcune sue proposizioni furono bensì condannate, ma senza una precisa censura teologica; ed inoltre il documento pontificio di condanna contiene, al termine, questa significativa dichiarazione: "Porro volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum" (purtroppo perduto), "praefatus Ekardus in fine vitae suae fidem catholicam profitens, praedictos viginti sex articulos" (della condanna), "quos se praedicasse confessus extitit, necnon quaecumque alia per eum scripta et docta,... quae possent generare in mentibus fidelium sensum haereticum vel erroneum ac verae fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit,... determinationi Apostolicae Sedis et Nostrae tam se quam scripta sua et dicta omnia submittendo" (D980).

La S.Sede con questa dichiarazione riconobbe la buona intenzione dell'Autore e quindi lascia intendere che le proposizioni di Eckhart siano state condannate soltanto nel loro senso ovvio ed oggettivo, "ut littera sonat", ma che con questa condanna il Papa non ha inteso colpire l'intenzione dell'Autore, come sarebbe invece avvenuto tre secoli dopo con la condanna delle proposizioni gianseniste.

Questa discrepanza in Eckhart tra il senso oggettivo delle proposizioni e le intenzioni autentiche dell'Autore può essere spiegata con due ragioni: 1) l'enfasi caratteristica del linguaggio mistico, ben diverso dalla precisione e proprietà espressiva del linguaggio dogmatico-scolastico. Il mistico, anche quello autentico, emotivamente pressato dalla straordinaria intensità dell'esperienza mistica, per rendere in qualche modo agli altri il senso di tale esperienza, difficilmente esprimibile in parole, è portato ad usare espressioni iperboliche e paradossali, che del resto si trovano nella stessa Bibbia, le quali, prese alla lettera e interpretate alla luce della semantica ortodossa ordinaria, possono avere il sapore dell'eresia o suonare come vere e proprie eresie.

²² Su Eckhart, cf G.Faggin, "Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante", Ed.Bocca Milano 1946; Maestro Eckhart, "Trattati e prediche", a cura di G.Faggin, Ed.Rusconi, Milano 1982; Kurt Ruh, "Meister Eckhart. Teologo - Predicatore - Mistico", Ed.Morcilliana, Breascia 1989; Meister Eckhart, "La via del distacco", a cura di M.Vannini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1995; A.M.Haas, "Introduzione a Meister Eckhart", Cardini Editore 1997; A.De Libera, "Meister Eckhart e la mistica renana", Jaca Book, Milano 1998; "Maestro Eckhart", invito alla lettura di G.Barzaghi, Ed.San Paolo 2002; S.Eck, "Jetez-vous en Dieu". *Initiation à Maître Eckhart*, Les Editions du Cerf, Paris 2003.

In base a ciò si può dire che le proposizioni sono state condannate dal punto di vista del normale linguaggio ortodosso ufficialmente in uso nella Chiesa e nella teologia scolastica. Del resto l'autorità ecclesiastica, nel giudicare le dottrine, non potrebbe fare altrimenti, perché il Magistero, dovendo svolgere il compito di un insegnamento universale, non può non servirsi di un linguaggio universale fissato dall'uso, mentre i mistici, per la caratteristica peculiare della loro esperienza straordinaria, sono comprensibilmente portati a inventare un loro linguaggio personale, che può prestarsi a fraintendimenti.

Sta pertanto al mistico essere prudente nel formulare e nello spiegare il senso delle proprie espressioni, come avrebbe fatto con molta avvedutezza due secoli dopo un altro mistico tedesco, Angelus Silesius, nel suo "*Pellegrino cherubico*", dove, nella prefazione, mette in guardia il lettore all'interpretare con metro scolastico espressioni che invece vanno interpretate secondo il lessico della mistica²³.

Sempre a proposito dell'Eckhart, alcuni studiosi hanno fatto notare che egli si esprime in modo censurabile soprattutto nei suoi scritti in tedesco, i quali peraltro costituiscono una delle primissime documentazioni del linguaggio mistico tedesco. L'Eckhart fu obbligato ad esprimersi in volgare dovendo parlare a consorelle monache, le quali non sapevano il latino, per cui è possibile che l'Eckhart, alle prime armi con un'impresa assai difficile e mai prima tentata, non sempre sia riuscito a trovare le espressioni migliori, atte a fuggire i malintesi.

Vediamo comunque alcune tesi del Maestro germanico, lasciando al lettore stesso, in linea di massima, il compito di valutarle.

In Eckhart ritroviamo l'espressione dionisiaca, interpretata in senso panteistico dall'Eriugena,

- 1) "Deus est esse omnium" (cit. da G.Faggin, "*Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*", Ed. Bocca, Milano 1946, p.161) (univocità dell'essere in Dio e nelle creature);
- 2) "Esse est indistinctum ab omni quod est, et nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse" (*Op.cit.*, p.162): identifica l'essere con l'essere determinato, pertanto l'"ens" è identificato all'"esse". Ora, posto che Dio, come dice Tommaso, è l'"ipsum Esse", mentre l'"ens" è ciò che ha l'essere (non è l'essere), ne viene che l'ente (il creato) è identico a Dio.
- 3) "Deus est esse indistinctum et commune omnibus" (p. 163). (Confonde l'ente universale con l'ente divino).
- 4) "Multa, ut multa non sunt" (p. 163): principio parmenideo: esiste solo l'Uno (Dio); il molteplice (il mondo) è mera apparenza o non esiste; oppure si potrebbe dire che tutto è Uno (Dio).
- 5) "Dio non crea nulla di nuovo, essendo ogni cosa già compiuta da lui" (cit. da Meister Eckhart, "*Trattati e prediche*", a cura di G.Faggin, Ed. Rusconi, Milano 1982, p.177). (Confonde la creatura in Dio e la creatura fuori di Dio).
- 6) "Creator, ut creator est, nihil habet proprium, nisi creatura" (Faggin, *Meister Eckhart*, *Op.cit.*, Ed. Bocca, p. 168). (Considera la creatura come proprietà della natura divina o come attributo divino).
- 7) Imago" (l'uomo) "cum illo cuius est" (Dio) "non ponit in numero, nec sunt duo substantiae;... imago proprie est emanatio simplex, formalis, transfusiva totius essentiae purae nudae;... ac si imagineris res ex seipsa intumescere et bullire" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Bocca, p. 197). (L'uomo non è una sostanza distinta dalla sostanza divina, ma è emanazione della sostanza divina, una con essa).
- 8) "C'è nell'anima qualcosa così affine a Dio, che è uno e non unito. È uno e non ha nulla in comune con nulla e non ha più nulla in comune con tutto il creato. Tutto ciò che è creato è nulla. Ora, ciò" (quel "qualcosa" che c'è nell'anima) "è lontano da ogni cosa creata ed estraneo ad essa. Se l'uomo fosse tutto così, sarebbe totalmente increato e increabile" (cit. da "*Maestro Eckhart*", a cura di G.Barzaghi, Ed. San Paolo, Torino 2002, pp. 48-49) (Nell'anima c'è qualcosa di identico a Dio).

²³ un'edizione di questo classico della mistica cristiana è stata di recente curata dalle Edizioni Paoline: "*Il pellegrino cherubino*", a cura di G.Fozzer e M.Vannini, 1989.

- 9) "Nel primo contatto in cui Dio ha toccato l'anima e la tocca come increata e increabile, l'anima è, per quel contatto con Dio, nobile quanto Dio stesso" (Faggin, *"Trattati e prediche"* Ed. Rusconi, pp. 237-238). (l'anima è increata e nobile quanto Dio stesso).
- 10) "Che cosa è la vita? L'essere di Dio è la mia vita. Se la mia vita è l'essere di Dio, è necessario che l'essere di Dio sia il mio essere e l'essenza di Dio la mia essenza, né più né meno" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Rusconi, p.217). (Identità dell'essenza umana con quella divina)
- 11) "Dio ti ha fatto assolutamente simile a lui ed immagine di se stesso. Ma 'simile a lui' indica qualcosa di estraneo e lontano, mentre tra Dio e l'uomo non v'è estraneità e lontananza. Perciò l'uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente" (cit. da Barzagli, p.36). Eppure, che cosa aveva detto il concilio Lateranense IV? "Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (D806). E invece purtroppo Eckhart insiste moltissimo su questa unità panteistica dell'uomo con Dio.
- 12) Qualche altra frase: "Non si deve prendere e considerare Dio come fuori di sé... Molte persone semplici pensano di dover concepire Dio come se egli fosse lassù ed esse qui" (ma non diciamo "Padre nostro che sei nei cieli"?). "Non è così. Dio e io siamo uno. Con la conoscenza accolgo Dio in me, con l'amore penetro in Dio" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Rusconi, p. 220). (Dio non è trascendente, fuori di me, ma io e Lui siamo uno).
- 13) "Si essem unum, tunc non essem similis. Nichil est extraneum in unitate. Unitas dat michi unum esse, non similem esse. Homo non debet esse similis Deo, sed unum cum Deo... Unum autem... non producit simile, sed unum et idem se ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem; in uno autem null prorsus cadit diversitas" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Bocca, p.192). (L'uomo non è simile, uno e identico con Dio, senz'alcuna diversità).
- 14) In questa visione panteistica il sapere umano viene ad identificarsi col sapere divino: sembra già quasi di avere un precorrimiento della "Scienza assoluta" di Hegel: "Oculus in quo video Deum est ille idem oculus in quo me videt Deus. Oculus meus et oculus Dei est unus oculus et una visio et unum cognoscere et unum amare" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Bocca, p. 182).

Eckhart, con queste affermazioni, dimentica non solo il limite naturale della creatura, ma anche che a questo limite se ne aggiunge un altro, dato dal fatto che mentre la creatura è peccatrice, Dio è bontà infinita. La sensazione di essere "una sola cosa con Dio" può provarsi in momenti mistici di eccezionale intensità, e sempre con le opportune riserve; ma non può costituire uno stato abituale dell'esistenza terrena, come sembra in Eckhart; inoltre è un modo enfatico per esprimere l'unione d'amore, ma non va presa, come sembra fare Eckhart, in senso ontologico.

Questo panteismo metafisico ha naturalmente le sue conseguenze nella concezione eckhartiana dell'unione con Cristo, per la quale il cristiano in grazia non è più soltanto "ad immagine di Cristo", ma diventa Cristo sic et simpliciter: "Deve essere del tutto espulso quel che è somiglianza, perché io possa essere trasportato in Dio e divenire una sola cosa con lui, ed una sostanza, un essere e una natura, e così il Figlio di Dio. E dopo che è avvenuto questo, non vi è più niente di nascosto in Dio che non divenga manifesto o che non sia mio" (Cit. da Barzagli, p. 54).

Sembra di leggere Hegel. Secondo Eckhart, Cristo stesso ci comanda di diventare Lui: "Il Figlio dice: diventa Figlio come sono Figlio io, nato da Dio, lo stesso Uno che io sono, io che sussisto e dimoro nel seno del Padre.... Nessuno va verso il Figlio se non diventa Figlio egli stesso" (Faggin, *Op.cit.* Ed. Rusconi, p. 143).

Per la verità, queste parole di Cristo nel Vangelo non le troviamo da nessuna parte. Cristo ci invita a vivere con lui, di lui, per lui, in lui, da lui, ma non ad essere lui, che non ha nessun senso o sarebbe una folle superbia. Eppure Eckhart va avanti molto su questo tono, e credo che queste siano le sue affermazioni più gravi, che appaiono formalmente tra quelle condannate dal Papa. Qualche altro esempio: "Egli" (=il Padre) "mi genera non soltanto come suo figlio, ma genera me come sé e sé come me, e me come suo essere e sua natura.... Tutto ciò che Dio opera è uno; perciò egli mi genera come suo Figlio senza alcuna distinzione.... Io sono lo stesso Figlio e non un altro" (Faggin, *Op.cit.*, Ed. Rusconi, p. 219). Dall'Uno non può che venire l'Uno: visione tipicamente plotiniano-

parmenidea: se dunque ciò che viene da Dio è uno e Cristo viene da Dio, allora io sono uno con Cristo.

Infine, alcune proposizioni della Bolla di condanna:

- 1) "Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic et ego convertor, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile; per viventem Deum, verum est, quod ibi nulla est distinctio" (*Denz 960*).
- 2) Proposizione n.11: "Quidquid Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi. Hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi" (*Denz 961*).
- 3) Prop. n.12: "Quidquid dicit Sacra Scrittura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine" (*Denz 962*);
- 4) n.13: "Quidquid est proprium divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur" (*Denz 963*);
- 5) nn.20-21: "Bonus homo est unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit" (*Denz 970-971*);
- 6) n.22: "Pater generat me suum filium et eundem filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione" (*Denz 972*). Stesso concetto di prima: Dio opera una sola cosa ("quidquid Deus operatur, hoc est unum"): ma Dio genera il Figlio; e dunque io sono il Figlio.

Forse Eckhart vuole esprimere con enfasi l'intima unione soprannaturale d'amore fra l'uomo e Dio e la grandezza della vita di grazia e della figliolanza divina assicurata dal battesimo; oppure si potrebbe pensare ad un cattivo uso della comunicazione degli idiomi, con l'estensione ad ogni uomo di ciò che eventualmente si può dire solo dell'umanità di Cristo; ma simili espressioni iperboliche e letteralmente assurde, in pasto a una mente esaltata e megalomane, possono evidentemente diventare esplosive e catastrofiche. Il pericolo è troppo grande. Per questo la Chiesa è intervenuta, anche, potremmo dire, per regolare il linguaggio mistico (a prescindere dalle intenzioni dell'Autore). Anche il linguaggio mistico deve avere le sue regole, altrimenti nascono gravissimi fraintendimenti, indipendentemente dalle buone intenzioni di chi lo usa.

Questa decadenza del cristianesimo prosegue nel sec.XV con l'emergere, come è noto, di un "Umanesimo" di per sé ancora cristiano, ma interiormente minato dal tarlo della gnosi, che sempre di nuovo riappare dopo una momentanea sconfitta, a rappresentare una perenne tentazione dell'uomo di ribellarsi a Dio e, sotto l'istigazione del demonio, a voler "esser come Dio". Ciò non toglie, certo, che ogni periodo della storia arricchisca il cristianesimo, per altri versi, di elementi nuovi, che sorgono dall'impegno dei buoni cristiani e della Chiesa intera.

Per quanto riguarda il nostro tema specifico, è evidente, per chi considera spassionatamente la storia del pensiero cristiano, come al periodico ritorno dell'eresia (vecchia o nuova), corrisponde poi sempre, come già abbiamo detto, una salutare reazione di difesa da parte delle forze sane, per la quale la risposta all'eresia è sempre un aumento di certezza in quella medesima verità che l'eresia cerca di distruggere, ed anzi spesso, da questi confronti a volte pacifici, ma più spesso conflittuali e dolorosi, nascono anche nuove verità.

Negli autori che passiamo in esame di proposito cerchiamo di metter in luce eventuali aspetti ereticali o vicini all'eresia, ma resta sempre sottinteso il fatto - e questo sia detto una volta per tutte - che noi sottintendiamo sempre gli aspetti positivi di ogni autore, anche del più compromesso con l'eresia, benché per la natura stessa di questo libro, dobbiamo di necessità prescindere.

Ancora nel Quattrocento si fa sentire la cristologia eutichiana, denunciata dal concilio di Firenze nel 1442 nei seguenti termini; "Sacrosancta Romana Ecclesia... anathematizat, exsecratur et damnat Eutychem archimandritam:... sicut deitatis et humanitatis in Christo unam posuit esse personam, ita unam asseruit esse naturam, volens ante unionem dualitatem fuisse naturarum, se in unam naturam in assumptione transiisse, maxima blasphemia et impietate concedens aut humanitatem in deitatem, aut deitatem in humanitatem esse conversam" (D1345).

La cristologia eckhartiana continua, nel sec. XV, l'antico monofisismo docetista sorto dalla scuola di Alessandria, mentre l'Umanesimo e il Rinascimento riprendono la cristologia antiochena di tendenza antropocentrica, che dette i suoi frutti nell'antichità nella concezione degli ebioniti, di Nestorio e di Pelagio: l'esaltazione di Dio a spese dell'uomo e l'esaltazione dell'uomo alle spese di Dio: Eutiche, che peraltro si suole mettere dalla parte dei monofisiti, mescola i due suddetti errori: l'uomo che si fa Dio ("eritis sicut dèi") e Dio profanato dall'uomo (idolatria).

Tracce di panteismo si trovano anche nel Cusano²⁴, uomo per altri versi di grandi meriti sia in campo teologico-mistico che nello svolgimento di difficili incarichi ecclesiastici, come cardinale e uomo di fiducia del Papa. Probabilmente questi suoi grandi meriti e l'esempio di alte virtù hanno fatto sì che Roma chiudesse un occhio nei confronti di questa tendenza panteistica, la quale tuttavia non si può ignorare e dalla quale occorre guardarsi. Il fatto che non sia stata censurata (per quanto mi risulta) non significa che non sia censurabile, senza per questo recar alcun pregiudizio agli altri aspetti del pensiero del Cusano.

Anche Cusano è sedotto dall'idea di Dio come "essere di tutte le cose", come una specie di "universale", del quale le cose non sarebbero che determinazioni o, per usare il suo linguaggio, "esplicazioni": "La massimità e unità divina - dice il Cusano - è in modo assoluto l'essere di tutte le cose che sono, in tutto principio assoluto, fine delle cose e loro entità" (*"De docta ignorantia"*, I,II, c. 4).

Il Cusano concepisce il rapporto di Dio col mondo non sul modello ortodosso della causalità efficiente, la quale suppone la distinzione numerica e reale tra causa ed effetto, ma sul modello dell'esplicazione dell'implicito, che è evidentemente un processo che riguarda due atti o stati di un medesimo soggetto: dal che rimane compromessa la distinzione fra Dio e il mondo: Dio è il mondo contratto; il mondo è Dio esplicito: l'universo, "sebbene sia massimamente uno, la sua unità è tuttavia esplicitata nella pluralità, come l'infinità" (Dio) "è contratta nella finitezza e nella composizione" (*ibid.*).

Poco prima Cusano dice che l'"unità assoluta" (Dio) "si scioglie nella pluralità" (il mondo): dunque l'Uno non produce, non crea i molti, ma "si scioglie", si contrae nel finito e si esplica e si moltiplica nei molti. Volendo prendere un paragone dalla biologia (che allora non era possibile fare), Dio è concepito come la prima cellula di un vivente, che produce il mondo mediante il processo dell'automoltiplicazione cellulare.

"Dio - è sempre il Cusano che parla - è nelle cose il loro stesso essere in modo contratto. L'essenza assoluta del sole non è altro da quella della luna: è Dio stesso, entità ed essenza di tutte le cose.... Dio è l'essere del sole e della luna senza pluralità e senza diversità" (*ibid.*). "L'intero universo venne all'essere per semplice emanazione del massimo contratto dal massimo assoluto" (*ibid.*): Dio è il massimo assoluto: contraendosi fino ai minimi termini, nasce il mondo, diventa mondo. Quindi il mondo non viene dal nulla: è Dio "contratto", reso "minimo", come un palloncino che si sgonfia.

"Dio è causa efficiente, formale e finale di tutte le cose.... Dio soltanto è anima e mente del mondo" (*Op.cit.*, I,II, c.9). È tipico dei panteisti mescolare teismo e panteismo, quasi trattenuti dall'enormità di enunciare un panteismo del tutto puro. Abbiamo già visto questo nell'Eriugena, che pone Dio allo stesso tempo trascendente e immanente, distinto dal mondo e identico col mondo. Così Cusano: Dio è al contempo causa efficiente e causa formale; e non s'accorge della contraddizione, giacché mentre la causa efficiente comporta la distinzione reale dall'effetto, la causa formale appartiene allo stesso soggetto dell'effetto (ente composto di materia e forma).

"L'identità - egli dice - è la complicazione della diversità.... Una sola è dunque la complicazione di tutte le cose" (Dio).... Dio è perciò colui che complica tutte le cose, perché in lui vi sono tutte. Ed è colui che esplica, perché egli è in tutte.... Ne viene come se Dio, che è unità, fosse moltiplicato nelle cose" (*Op.cit.*, I,III, c.3). Cusano sembra concepire l'essere divino come

²⁴ Su Cusano cf G.Santinello, "Introduzione a Niccolò Cusano", Editori Laterza, Bari 1987; N.Cusano, "La docta ignorantia - Le congetture", a cura di G.Santinello, Ed.Rusconi, Milano 1988; Niccolò Cusano, "Il Dio nascosto", Editori Laterza, Bari 1995.

essere analogico: uno e molteplice al contempo, e non s'accorge che si tratta di un concetto, mentre l'essere divino è purissima realtà assolutamente una e, come tale, assolutamente singolo ed univoco. La molteplicità riguarda l'universo creato, non Dio.

Precipitato sulla terra, il Drago si avventa contro il Figlio partorito dalla Donna. Il punto culminante della prova che subisce la Chiesa dopo la vittoria di Tommaso sul manicheismo e sui catari, è l'avvento di Lutero²⁵, che si presenta come ardente e intransigente restauratore dell'opera di Cristo redentore, nonché riformatore di una Chiesa mondanizzata, dove il cristiano si gloria dei propri meriti, manca la fiducia nella misericordia divina, è trascurato lo studio della Bibbia, i pastori non predicano la Parola di Dio, ma sono attaccati al proprio potere e al proprio prestigio, ed hanno introdotto nella vera tradizione cristiana delle tradizioni puramente umane inutili o dannose.

Non staremo ovviamente qui ad analizzare le eresie di Lutero, del resto ben note da molti secoli, anche se oggi i dialoghi ecumenici hanno favorito una migliore reciproca conoscenza fra cattolici e protestanti, certi equivoci si sono chiariti e passi sono stati fatti per la mutua riconciliazione²⁶.

E' diventato comune, anche tra cattolici, chiamare l'opera di Lutero una "riforma" ed egli stesso il "Riformatore": mi pare concedergli troppo, anche se è vero che alcune sue idee riformatrici sono state in seguito accolte dalla Chiesa, soprattutto dal Vaticano II. Qui basterà ricordare la disapprovazione che egli espresse per la pena di morte per gli eretici, subendo a sua volta la disapprovazione di Papa Leone X. Ma qualche secolo dopo la Chiesa avrebbe accolto questa idea di Lutero.

Ad ogni modo, considerando la sua opera nel suo complesso, credo convenga - per onestà di linguaggio - parlare di falsa riforma, con buona pace dei fratelli protestanti. Lutero non ha riformato, cioè non ha recuperato la "forma" (come forse credeva di fare), ma ha deformato, cioè ha distrutto o menomato la "forma", perché, nella sua volontà in sé lodevole di recuperare il cristianesimo genuino ed originario, puro da errori e da comportamenti ed usi sbagliati, per andare alla sua sostanza autentica ed immutabile, ha invece tolto al cristianesimo, al Vangelo e alla Chiesa organi vitali, come se uno, per lavare una persona che deve fare il bagno, oltre alla sporcizia, gli strappasse anche la pelle. In realtà, dopo la "riforma" di Lutero, la Chiesa finì - contro le sue stesse intenzioni iniziali - per indebolirsi ed aggravare i suoi mali, senza che per questo fosse stata lavata come effettivamente ne aveva bisogno.

L'atteggiamento che Lutero assunse, dopo un esordio di riformatore ardente non privo di spunti interessanti, di accusare la Chiesa di eresia ovvero di aver falsificato il Vangelo o aggiunto ad esso dottrine meramente umane o dimenticato verità essenziali, lo dobbiamo giudicare assolutamente inaccettabile, e rivela in lui una tracotanza gnostica, che non ha niente a che vedere con un vero riformatore.

Lutero era convinto di lasciarsi regolare e guidare solo dalla Scrittura e dallo Spirito Santo, e in realtà non si può negare che egli avvertisse con estrema vivezza alcune tematiche soprattutto neotestamentarie, come il problema della remissione del peccato, della tranquillità della coscienza, del valore delle opere umane, dell'opera redentrice di Cristo, del possesso della grazia, l'importanza della fede in lui, la necessità dell'umiltà e di non confidare in se stessi, l'amore per la Parola di Dio e la pratica dei divini comandamenti, il dovere di annunciare e testimoniare il Vangelo, il dovere che la Chiesa ha di essere fedele a Cristo, la necessità di patire con Cristo crocifisso, il valore della libertà cristiana, la speranza nella misericordia divina, il popolo di Dio come popolo sacerdotale.

²⁵ Su Lutero rimane fondamentale il ritratto che ne ha fatto il Maritain nei *"Tre riformatori. Lutero Cartesio Rousseau"*, Ed. Morcelliana, Brescia 1964. Vedi anche: E. Denifle, *"Lutero e il luteranesimo nel loro primo sviluppo"* Desclée, Lefebvre & C. Editori, Roma 1905; C. Boyer, *"Luther. Sa doctrine"*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1970; AA.VV. *"Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo"*, Edizioni Augustinus, Palermo 1985; J. Lortz-E. Iserloh, *"Storia della Riforma"*, Il Mulino, Bologna 1990; R. Coggi, *"Ripensando Lutero"*, ESD, Bologna 2004.

²⁶ Senza dubbio importante al riguardo è la *Dichiarazione congiunta tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale* del 31.IX.1999, pubblicata dal Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani.

Ma in realtà in Lutero, ad uno stadio forse non sempre conscio, ed anche contro la sua volontà, giocarono anche altri fattori sostanzialmente anticristiani e pagani, che finirono per avere il sopravvento nelle dottrine e nella condotta del "Riformatore". Solo spiriti cristiani molto vigili, in profonda comunione con la Chiesa, sinceramente aspiranti alla santità, riescono - e poi mai del tutto - a sottrarsi ai miasmi ideologici e comportamentali del proprio tempo.

Lutero, animo profondamente religioso, come disse un giorno Papa Wojtyła, ebbe anche lui un notevole fiuto spirituale, avvertì i miasmi del proprio tempo, alcuni almeno se non tutti, e cercò di combatterli proprio fidando sulla Parola di Dio e gli insegnamenti di Cristo; sapeva bene che il Drago, caduto sulla terra, si vuole avventare contro il Figlio della Donna; conosceva bene il dovere di vincere le seduzioni della carne e di disprezzare gli onori del mondo; sapeva bene che il cristiano è pronto a lottare, soffrire e morire per la Verità e il trionfo del Vangelo.

Lutero aveva individuato bene, in particolare, i pericoli che provenivano dal cristianesimo umanista e rinascimentale, più attaccato alla gloria umana che a quella che viene da Dio, più propenso a vantare i propri meriti che a riconoscere l'umiltà che porta a confidare in Cristo crocifisso. Provava ripugnanza sia per il cristianesimo pelagiano-nestoriano dei cristiani mondani, che per le raffinatezze mistico-speculative del cristianesimo gnostico-platonicheggiante della tradizione monofisita. Accettava con franchezza il dogma calcedonese e la devozione medioevale a Gesù crocifisso. La sua cristologia, almeno agli inizi, fu sostanzialmente equilibrata. Nutriva una tenera devozione per la Madonna.

L'incrinatura dell'anima di Lutero, per la quale passò lo spirito della ribellione, il primo passo verso il precipizio fu, come gli storici sanno, il suo modo angoscioso e arrovellante di porre il problema del peccato, della penitenza e della salvezza, ossia la sua incapacità di conciliare il timor di Dio con la confidenza in Lui.

Il secondo passo fu la improvvisa e granitica convinzione che egli si fece di aver interpretato giustamente, e contro l'interpretazione tradizionale, la dottrina paolina della giustificazione, interpretazione che gli pareva aver dato pace alla sua coscienza, prima insoddisfatta della posizione cattolica.

Il terzo passo fu la ribellione all'autorità del Papa che lo scomunicava, perché il Papa non riconosceva la sua interpretazione della dottrina paolina.

Il quarto passo fu il rifiuto in generale del Magistero della Chiesa come interprete infallibile della Rivelazione ed il rifiuto di riconoscere la Sacra Tradizione come fonte della Rivelazione.

Il quinto e definitivo fu quello di organizzare e diffondere, come se si trattasse di una sacra missione, la sua concezione del cristianesimo e della Chiesa fondandosi solamente sulla sua personale interpretazione della Sacra Scrittura, senza rendersi conto di aver così ceduto a quello spirito di autoaffermazione ed autoglorificazione personali, tipicamente rinascimentali, spirito contro il quale era pur partito il giovane Lutero in nome dell'umile sottomissione alla Parola di Dio.

In questa successione di tappe dell'evoluzione intellettuale di Lutero non è difficile rintracciare l'influsso - difficile dire se conscio o inconscio - dell'antica visione ereticale del cristianesimo, che abbiamo incontrato nello gnosticismo, nel manicheismo e nel catarismo, concezione che vede l'anima come parte della sostanza divina - a ciò si potrebbe collegare il caratteristico soggettivismo intransigente di Lutero -, mentre esclude, come antitetica a Dio, la mediazione visibile della Chiesa, dei sacramenti e dell'autorità ecclesiastica, secondo lo stile di altri movimenti ereticali, come i valdesi, gli hussiti e i seguaci di Wyclif. Da qui la dottrina luterana del Papa come anticristo e servo del diavolo.

In tal modo l'ispirazione di Lutero, che all'inizio mostrava di opporsi alla mondanizzazione del cristianesimo operata dal Rinascimento pagano-pelagiano, restando priva di una solida comunione soprannaturale con la Chiesa, tende gradualmente a farsi terrena, assumendo sempre più, benché Lutero si sforzasse di smentirlo, quella stessa mentalità antropocentrica, che fino ad allora aveva combattuto come nemica del cristianesimo in nome della riforma della Chiesa.

Da questo momento l'azione di Lutero mostra di essere sempre più una deformazione dell'azione ecclesiale, piuttosto che una vera azione riformatrice. Il suo stesso modo di concepire

tale azione, dispotico, arrogante, aggressivo, intollerante, presuntuoso - a prescindere dai contenuti dottrinali che vieppiù si allontanano dal dogma cattolico - mostra sempre più di non essere ispirato allo stile evangelico dei veri riformatori, ma all'affermazione della propria prepotente e vulcanica - sia pur prodigiosa - personalità, elevata da lui stesso a criterio assoluto della verità, secondo quel movimento di assolutizzazione della coscienza individuale e quel "principio di immanenza", dei quali abbiamo denunciato già più volte il sorgere col declino della grande scolastica medioevale, e col ritorno delle antiche eresie gnostico-manichee, ispirate al neoplatonismo, all'ermetismo²⁷, all'antica sofistica greca, al materialismo democriteo e al dualismo iranico.

Come è noto agli storici, l'Umanesimo italiano si propone come affermazione della dignità dell'uomo in continuità, da una parte, con l'umanesimo del medioevale Tommaso, ma nel contempo con un occhio rivolto all'antichità classica e in modo particolare alla concezione platonica dell'uomo (vedi Marsilio Ficino) e all'ermetismo (vedi la traduzione del *Corpus Hermeticum* fatta dallo stesso Ficino). Col Rinascimento l'antropologia classico-pagana comincia ad avere la meglio su quella cristiana di Tommaso: si sviluppa un umanesimo sempre più antropocentrico e orientato verso il panteismo, allo gnosticismo, al recupero degli antichi misteri pagani²⁸ e all'esoterismo²⁹, che avrà un lungo avvenire fino ai nostri giorni³⁰, attraverso la magia, l'alchimia³¹, i Rosa-Croce³², la Massoneria e la teosofia³³ e New Age³⁴.

Questi avvenimenti possono essere rappresentati dal Drago precipitato sulla terra. Con ciò il falso spiritualismo ed evangelismo svelano il loro volto carnale e diabolico, la Chiesa subisce una

²⁷ Sull'ermetismo, vedi: J.Lagrange, OP, "L'Hermétisme", in *Revue Biblique* 1925; F.-M.Braun, "Essénisme et Hermétisme" e "Hermétisme et johannisme", in *Revue Thomiste* 1954-1955; G.S.Gasparro, « Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e l'ermetismo », Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982; A.-J.Festugière, OP, "Ermetismo e mistica pagana", Il Melangolo, Genova 1991; F.A.Yates, "Giordano Bruno e la tradizione ermetica", Laterza 1992; C.Moreschini, "Storia dell'ermetismo cristiano", Ed.Morcelliana, Brescia 2000.

²⁸ U.Rahner, "Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani", Ed.Morcelliana, Brescia, 1952; V.Macchioro, "Orfismo e paolinismo", Edizioni Bastogi, Foggia 1982; Raphael, "Orfismo e tradizione iniziatica", Asram Vidya, Roma 1985; N.D'Anna, "La disciplina del silenzio. Mito, mistero ed estasi nell'antica Grecia", Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini 1992 (?); J.Daniélou, "Misteri pagani, mistero cristiano", Edizioni Arkeios, Roma 1995; "Le religioni dei misteri", a cura di P.Scarpi, Arnoldo Mondadori Editore, Milanon 2003.

²⁹ A.Besant, "Il cristianesimo esoterico", Edizioni "Alaya", milano 1952; R.Guénon, "L'esoterismo cristiano e S.Bernardo" Oggero Editore, Carmagnola 1997; A.C.Ambesi, "Le società esoteriche", Xenia Edizioni, Milano 1994; M.Blondet, "Gli 'Adelphi' della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatici", Edizioni Ares, Milano 1994; F.Shuon, "L'esoterismo come principio e come via", Edizioni Mediterranee, Roma 1997; J. Maquès-Rivière, "Storia delle dottrine esoteriche", Edizioni Mediterranee, Roma 1997; A.Faivre, "Esoterismo e tradizione", Elledici, (Leumann) Torino 1999; G.Gangi, "Misteri esoterici. La Tradizione ermetico-esoterica in Occidente", Edizioni Mediterranee, Roma 2006; "Esoterismo e fascismo", a cura di G.de Terris, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

³⁰ Chi ha ripreso la tradizione esoterico-gnostica nel Novecento, collegandola con lo gnosticismo massonico, indiano ed islamico, è stato René Guénon. Vedi, di lui: "Considerazioni sulla via iniziatica", Fratelli Melita Editori, Genova 1987; "Iniziazione e realizzazione spirituale", Luni Editore, Milano 2003.

³¹ Vedi M.Pereira, "Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung", Ed.Carocci, Roma 2001.

³² Sui Rosacroce: P.Sédir, "Rosa-Croce. Santi, illuminati e mistici", Fratelli Melita Editori, Genova 1990; "Dottrina e storia dei Rosa+Croce", SeaR Edizioni, Scandiano, R.E., 1992

³³ Sulla teosofia, vedi:A.Fullerton, "Tre letture teosofiche", B.Seeber Editore, Firenze 1903; C.W.Leadbeater, "Cenni di teosofia", Società Teosofica Editrice; A.Besant, "Theosophy and the new psychology", Theosophical Publishing Society, London 1904; E.P.Blavatsky, "Introduzione alla teosofia", Ed.Bocca, Torino 1911; P.Giovetti, "Helena Petrovna Blavatsky e la Società Teosofica", Edizioni Mediterranee, Roma 1990; J.Cantucci, "La Società Teosofica", Ellenici, (Leumann) Torino 1999.

³⁴ Su New Age: H.M.Enomiya-Lassalle, "Vivere in una nuova coscienza. L'incontro tra Est e Ovest. La spiritualità del terzo millennio", Edizioni Mediterranee, Roma 1988; G.Schiwy, "Lo spirito dell'Età Nuova. New Age e il cristianesimo", Ed.Queriniana, Brescia 1991 J.Vernette, "Il New Age. All'alba dell'era dell'Acquario", Edizioni Paoline 1992; A.N.Terrin, "New Age. La religiosità del postmoderno", EDB, Bologna 1993; M.Introvigne, "Storia del New Age 1962-1992", Ed.Cristianità, Piacenza 1994; C.Maccari, "La New Age di fronte alla fede cristiana", Editrice Elle Di Ci, (Leumann) Torino 1994; A.De Luca, "La New Age", Xenia Editrice, Milano 1994; B.Dobroczyński, "New Age. Il pensiero della 'Nuova era'", Bruno Mondadori, Milano 1997; F.Martínez Diez, "New Age e la fede cristiana", Ed.San Paolo 1998; Pontificio Consiglio per la Cultura - Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, "Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul 'New Age'", Libreria Editrice Vaticana 2003.

prova durissima: interi popoli - pastori e fedeli - cristiani da molti secoli, si staccano dal seno della Chiesa e si ribellano contro la madre che li ha generati alla fede: "Il fratello darà a morte il fratello"; si verificano le tragiche profezie di Gesù circa il tradimento subito da parenti ed amici e circa l'ora terribile nella quale chi ci uccide crede di farlo per la gloria di Dio. Ecco il sorgere delle orribili e scandalosissime guerre di religione, generatrici di uno scetticismo e di uno sconcerto, dai quali tuttora i popoli europei non son ancora riusciti a risollevarsi.

Le ali della grande aquila

"Ma furono date alla Donna le due ali della grande aquila, per volare nel deserto, verso il rifugio preparato per lei, per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo lontano dal Serpente" (Ap 12, 14).

L'aquila, nella Scrittura, è ricordata come uccello dalla vista acuta, capace di elevarsi in alto nel cielo con le sue ali possenti e volare veloce, scendendo decisa ed inesorabile sulla preda; il suo nido, nascosto e ben difeso, è in luoghi inaccessibili. Per queste sue caratteristiche superbe ed invidiabili, essa è presso tutte le civiltà simbolo di dominio e potenza regale; fin dai primi secoli è raffigurata nelle chiese per il significato religioso e teologico che si può ricavare dai simboli che in essa si raccolgono: la vista acuta che penetra nei segreti celesti della divinità, l'alto e sicuro volo dello spirito, la forza nella distruzione della preda.

L'aquila, sin dai primi secoli cristiani, rappresentata nella visione dei "quattro esseri viventi" del profeta Daniele, è il simbolo dell'evangelista Giovanni, che più degli altri evangelisti ci guida alla conoscenza mistica della divinità di Cristo. Potente, robusta e resistente nel volo, l'aquila rappresenta convenientemente la forza dello spirito, che sa librarsi liberamente e durevolmente nella visione delle cose celesti: simbolo quindi delle scienze speculative e della contemplazione. Predatrice abile e inesorabile, ben rappresenta il discernimento e l'acutezza dell'intelligenza critica, che scova l'errore e lo distrugge. Il nido segreto e irraggiungibile rappresenta le fondamenta nascoste della sapienza, al riparo di ogni critica scettica e demolitrice, invisibili agli occhi degli stolti e irraggiungibili dalle trame dei maligni.

Qual è quell'aquila possente che è tornata a far brillare la luce immortale della Parola di Dio agli occhi della Chiesa, annebbiati dagli errori e dai sofismi protestanti, e l'ha aiutata a tornare a guardare il cielo, dopo essere stata abbattuta a terra dal cataclisma e dalle lacerazioni provocate da Lutero? È il concilio di Trento: una nuova vittoria sull'eresia, che ha concesso alla Chiesa un lungo periodo di pace - sempre relativa, s'intende - "per un tempo, due tempi e la metà d'un tempo" - ossia per tre secoli e mezzo: fino agli anni cinquanta del secolo diciannovesimo, allorché il Drago sferrerà un nuovo tremendo attacco - il diffondersi in Europa delle ideologie materialiste ed idealiste -.

La fine del secolo diciottesimo ha costituito certo, con la Rivoluzione francese, un periodo di prova durissima per la Chiesa, ma non dal punto di vista dottrinale: per quasi tutto il corso del Settecento fino ai primi decenni dell'Ottocento, Roma non incontra mai delle grandi eresie da combattere, come invece, avverrà a partire dalla metà dell'Ottocento, ossia con l'invasione del "fiume d'acqua" vomitato dal Drago.

La caduta del Drago sulla terra dopo "milleduecentosessanta giorni" rappresenta una svolta molto importante nella storia delle eresie e per conseguenza nel modo col quale la Chiesa affronta il problema dell'eresia. Dopo che la Donna ha partorito il Figlio maschio, come abbiamo visto, ossia con la conclusione della dottrina dogmatica cristologica col secondo concilio di Nicea (787), il Figlio della Donna, ossia la fede cristiana, comincia a "governare tutte le nazioni con scettro di ferro" (v.5), ossia ad espandersi in tutte le nazioni europee ad Occidente e ad Oriente, comprese alcune nazioni dell'Africa settentrionale e del medio Oriente.

Lo "scettro di ferro" è la solidità del dogma cristiano, che guida con sicurezza ed infallibilità la Chiesa alla pienezza della verità ed alla conquista del mondo. La Chiesa (la Donna), ben sistemata "nel deserto" (v. 6), ossia nutrita spiritualmente dall'austerità e dalla santità della vita monastica (cf soprattutto la riforma dei secc.XI-XII, che continua la veneranda tradizione dei Padri

del deserto (cf la "*Filocalia*"), e ben protetta nel "rifugio" (v.6) preparato da Dio, ossia ben difesa dal potere di cui dispone con gli Stati pontifici, ma soprattutto protetta dai santi martiri della Chiesa di Roma, dove come suo vescovo ha sede il Successore di Pietro, la Chiesa diffonde nel mondo per molti secoli, senza che appaiano problemi di eresia particolarmente gravi, il nome di Cristo per mezzo di moltissime ed efficaci iniziative missionarie, appoggiate anche dai sovrani, quel nome di Cristo che ormai era stato definito per sempre dai precedenti concili cristologici.

Indubbiamente, nel corso di questi milleduecentosessanta giorni, poco dopo il millesimo, quasi a significare lo scatenarsi di Satana dopo "mille anni", avviene il dolorosissimo distacco da Roma delle Chiese orientali che fanno capo a Costantinopoli. Ma anche in questo caso non si tratta sostanzialmente di eresia, ma di scisma. Grazie a Dio, la dottrina della fede, soprattutto quella dei primi sette concili - fondamentali - resta comune e restano comuni i sacramenti: gli Orientali non riconoscono più ai Successori di Pietro il compito di pascerli e di confermarli nella fede, ma pretendono che il potere episcopale come tale, anche se non rivestito del sommo pontificato romano, possa essere sufficiente, indipendentemente da Roma, a mantenere l'integrità della fede e la comunione ecclesiale nelle singole diocesi e Chiese nazionali: cosa che successivamente si rivelerà un'illusione, sia per quanto riguarda l'unità della fede, che per quanto riguarda la comunione ecclesiale, che verranno inevitabilmente compromesse in vari modi e misure.

Certamente il rifiuto del primato del romano Pontefice (declassato a "Papa di Roma") era già un'eresia; ma a questa purtroppo (ma era inevitabile) col passare dei secoli, senza la linfa soprannaturale che viene da Roma, se ne aggiunsero altre, come per esempio il rifiuto dei dogmi mariani dell'Immacolata e dell'Assunta, col pretesto che i dissidenti non riconoscevano l'infallibilità pontificia. Ciò tuttavia non toglie che nelle Chiese scismatiche d'Oriente (cosiddette "Ortodosse", come se i cattolici non fossero "ortodossi"), permanga un ricchissimo patrimonio dottrinale, teologico - si pensi solo ai Padri Greci, tuttora venerati, ed anzi a fondamento della teologia "ortodossa" -, patrimonio mistico, spirituale, liturgico, artistico, letterario ed anche di santità e di martirio, che dà bene a sperare che con le attuali attività ecumeniche, - pensiamo per esempio al felice recente incontro del Papa con il Patriarca di Costantinopoli Bartolomeo -, con l'assistenza dello Spirito Santo, i fratelli orientali tornino a vedere nel "Papa di Roma" non un dominatore, ma il Successore di Pietro, "servo dei servi di Dio", guida nella fede, sostegno nelle prove e principio dell'unità e della comunione ecclesiali.

Ma il problema dell'eresia si aggrava in modo spaventoso allorchè il Drago, precipitato sulla terra, si avventa contro il Figlio partorito dalla Donna, ossia col sorgere del protestantesimo nelle sue numerose sette, in conflitto anche fra di loro. Se infatti fino ad allora il problema dell'eresia era sempre stato costituito, almeno in Europa da casi sporadici e isolati - prescindiamo dalla situazione delle antiche Chiese scismatiche, come quella Copta o quella Siriaca, che non avevano accettato il dogma di Calcedonia, ma conservavano quello di Nicea -, solo il catarismo aveva dato da fare, ma tutto sommato fu abbastanza facilmente represso -, con lo scoppio della ribellione prima di Lutero e poi di altri che lo imitarono, interi popoli, intere nazioni, interi episcopati, come ho già detto, cominciarono a cadere nell'eresia. Si presentava pertanto per Roma, in modo drammatico, una situazione del tutto nuova e assolutamente incontrollabile.

Fino ad allora, in una popolazione totalmente cattolica e sottomessa a Roma, il sorgere dell'eretico o di qualche movimento ereticale costituivano fatti o isolati o facilmente isolabili, e quindi, dato il prestigio di Roma e il suo potere repressivo che si valeva anche del potere politico (il famoso "braccio secolare"), tali fenomeni potevano facilmente esser posti sotto controllo e repressi, anche per l'universale orrore e ripugnanza che allora suscitava il fatto dell'eresia (fino al punto da voler disperdere le ceneri dell'eretico). Ma adesso, con l'improvviso spargersi dell'eresia nei paesi del centro e nord Europa, il passaggio di principi e sovrani all'eresia e la soppressione, in quei paesi, del tribunale dell'Inquisizione, evidentemente Roma non poteva più sperare di continuare là ad esercitare il potere coercitivo per la punizione della eresia. Occorreva affrontare il problema in modo nuovo e con nuovi mezzi. Tuttavia, nel sud Europa, dove i popoli continuavano ad essere

fedeli al cattolicesimo, Roma pensò di potere e dover continuare, come si sa, ancora per molto tempo, ad esercitare il suddetto potere.

Fino ai tempi di Lutero non era mai accaduto il sorgere quasi contemporaneo di tante eresie e il fatto che esse potessero spargersi con tanta rapidità e successo. Ma il dramma ancora più sottile è dato dal fatto che ai tempi di Lutero diverse dottrine, che per un cattolico di oggi sono sicuramente dogmi della fede, allora, anche in ambienti teologici ed episcopali, non apparivano tali con certezza e si tendeva a confinarle nelle semplici opinioni teologiche o di scuola, senza che Roma si fosse ancora pronunciata con chiarezza.

Lutero, dottore in teologia ed esegeta (allora le due cose andavano generalmente assieme), non era evidentemente uno sprovveduto. Certo egli non amava la teologia speculativa, un po' per indole e un po' per la formazione nominalistica che aveva ricevuto (Ockham e Biel), per la quale ciò che deve interessare al teologo non è tanto la verità di Dio in se stesso, ma la conoscenza della sua volontà nei miei confronti, ciò che Cristo ha fatto per salvarmi, ciò che devo fare per salvarmi, la devozione a Cristo crocifisso: un "cristocentrismo soteriologico", che però rischia di dimenticare il rapporto con lo Spirito e col Padre, - caratteristica diffusa della devozione cattolica medioevale occidentale - ; mentre gli Ortodossi preferiscono l'adorazione a Cristo risorto e "Pantokrator".

Così il cristocentrismo luterano è basato solo sui Sinottici e dimentica completamente la cristologia giovannea, dove appare chiaramente invece l'aspetto "patrocentrico" del cristianesimo, in linea con l'insegnamento veterotestamentario, nel quale ciò che conta, più che la missione del Messia, è poter giungere a contemplare il volto del Padre (cf i Salmi e Mosè). Naturalmente è vero che nel cristianesimo il Messia acquista maggiore importanza, in quanto è Figlio di Dio e Dio egli stesso; ma resta questa funzione mediatrice nei confronti del Padre. Gesù certamente dice di sé "io sono la verità e la vita"; si assegna attributi divini, ma sempre per condurre l'uomo al Padre nella potenza dello Spirito.

Lo Spirito certo non è assente nella teologia luterana, ma solo al fine di comprendere il senso delle Scritture e di essere guidati a imitare Cristo nella libertà concessa dallo Spirito al di là della limitatezza della Legge. Quanto alla figura del Padre, non emerge per nulla nel luteranesimo l'istanza contemplativa del cristianesimo e la prospettiva della visione beatifica. Si avverte pertanto, come ho detto, nonostante i rifiuti formali di Lutero, la presenza sotterranea in lui dell'antropocentrismo rinascimentale e direi addirittura proprio di quel pelagianismo che egli pur intendeva combattere.

Il Concilio di Trento darà una risposta vigorosa a Lutero circa la necessità della mediazione visibile della Chiesa e la bontà della natura umana - benché ferita dal peccato -, e quindi correggerà questa visione relativistica e pessimistica, lasciato inconscio di un persistente dualismo manicheo che continua a lavorare clandestinamente all'interno del cristianesimo lungo i secoli, mentre d'altra parte, nel sottolineare la dignità del cristiano figlio di Dio, che vive in grazia, il Concilio non giungerà ad accettare l'esagerata stima di Lutero per la coscienza soggettiva e per la libertà cristiana, esse pure segno dell'oscuro e persistente influsso della concezione gnostico-manichea, tema questo che apparirà sempre più cosciente ed esplicitato nella concezione cartesiana dell'io, non a caso accolta con favore non nella teologia cattolica, ma in quella protestante, fino al suo sviluppo elefantiaco nell'idealismo panteista tedesco del sec. XIX.

Dove invece ci pare che la grande assemblea tridentina non abbia dato risposta adeguata a Lutero, è stato in un'opportuna dottrina della funzione dello Spirito nella vita del cristiano in vista di condurlo in Cristo e ovviamente nella Chiesa alla contemplazione del Padre.

Il Concilio certamente ha compreso qual era il punto sul quale occorreva intervenire con maggiore urgenza: l'accoglienza delle strutture visibili-sacramentali della Chiesa come "di diritto divino", ossia volute da Cristo, il che comportava il rispetto per la Sacra Tradizione e per il Magistero come interprete infallibile della Parola di Dio e come guida al conseguimento della salvezza e della santità.

Altre istanze avanzate da Lutero, come quella della libertà del teologo, della presenza dello Spirito nel popolo di Dio, di un'iniziativa laicale all'interno della Chiesa, di un'interpretazione

legittimamente privata della Scrittura (in fondo quella che era la tradizionale "lectio divina" della vita monastica), del rapporto teologi-Magistero, dell'autonomia della comunità cristiana, della liturgia in volgare furono lasciate inevase. Questo fatto provocò nella Chiesa nei secoli seguenti disagi, questioni e problemi, sino a che la risposta adeguata venne da parte dei concili Vaticani I e II.

Per quanto concerne la questione dell'autorità che, nella Chiesa, ha il diritto-dovere di distinguere l'ortodossia dall'eresia, Lutero, come è noto, la nega al Magistero della Chiesa e al Pontefice, e la trasferisce al cristiano come tale, meglio se teologo o ministro del culto o esperto della Scrittura, come risulta dalle sue proposizioni condannate da Leone X nel 1520: la 27^a: "Certum est in manu Ecclesiae aut Papae prorsus non esse statuere articulos fidei, immo nec leges morum seu bonorum operum"; la 29^a: "Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum, et libere contradicendi eorum gestis, et iudicandi eorum decreta, et confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive probatum fuerit, sive reprobatum a quocumque Concilio".

Questa negazione di Lutero potremmo collegarla con la sua negazione del sacramento dell'Ordine e del fatto che il sacerdote, celebrando la Messa, offre un vero sacrificio (sia pure come attualizzazione del sacrificio di Cristo). In questo caso come nell'altro, infatti, Lutero perde di vista il valore soprannaturale degli atti che il sacerdote (diacono, presbitero, vescovo o Papa) compie non in quanto uomo fragile e peccatore, ma in quanto ministro di Cristo.

E ciò naturalmente ha ripercussione sulla concezione stessa che Lutero si fa della Chiesa, che egli vede non come ministra di Cristo, ma come semplice assemblea di uomini fragili e fallibili, sia pur credenti. Certo Lutero cerca di salvare la situazione invocando la presenza e l'assistenza dello Spirito concesso a ogni battezzato e il dono della "fede", che consentirebbe ad ogni cristiano di conoscere infallibilmente il vero senso della Scrittura, giudicando in base a tale conoscenza, gli insegnamenti dei Papi e dei concili, come già avevano preteso altri eretici, come i valdesi, i seguaci di Wyclif e gli Hussiti.

Ma Lutero, con queste sue idee, era poi costretto a ignorare quei passi del Nuovo Testamento che fondano la dottrina della Chiesa in merito, smentendo così la sua asserita fedeltà alla Bibbia come criterio di discernimento del messaggio di Cristo e di ciò che gli si oppone. Era costretto a ergersi contro quella stessa Chiesa che lo aveva educato alla fede e gli aveva dato garanzia che la Bibbia è Parola di Dio: negando la sua fiducia in ciò alla Chiesa, Lutero non si accorgeva di scalfare il fondamento stesso della sua pur giusta convinzione che la Bibbia è rivelazione divina: da chi l'aveva saputo Lutero ciò, se non dalla Chiesa e credendo alla Chiesa, fidandosi della Chiesa? Non s'accorgeva che togliendo ora la sua fiducia nella Chiesa e considerandola semplicemente un'assemblea di uomini fallibili, non aveva più ragion sufficiente di considerare la Bibbia un libro ispirato da Dio? Non aveva più ragion sufficiente di credere al fatto che il cristiano è illuminato dallo Spirito nell'interpretare la Scrittura? Come poteva continuare ad accettare questa dottrina biblica, se, con la sua ribellione alla Chiesa, gli venivano meno le ragioni per accettare la Bibbia come Parola di Dio? Forse che Lutero aveva ricevuto questa notizia direttamente da Cristo o dallo Spirito Santo?

Lutero, come poi i suoi seguaci lungo i secoli, per sottrarsi a queste domande che lo mettono alle corde, si è precisamente ridotto a sostenere questo: la "fede" non è preparata da preamboli razionali o verifiche storiche, ma è un'illuminazione ("intuizione", "sentimento", "esperienza", "precomprensione", ecc.), divina diretta e originaria senza la mediazione di alcuna creatura, per la quale il "cristiano" è in grado di sapere con certezza che la Bibbia è Parola di Dio ed è in grado di capire questa Parola di Dio, senza il bisogno di alcun Concilio o di alcun Papa o di alcuna mediazione umana, perché tutte queste cose sono infide ed ingannevoli. La fede non è più quindi un ossequio ragionevole, ma si aprono le porte al fideismo, che sembra esaltazione della fede, ma in realtà sconfinata col fanatismo, l'autosuggestione e l'irrazionalità.

Ma come il luterano è certo di conoscere veramente il messaggio di Cristo e Cristo stesso? "Con la fede", egli ci risponde. Giusto; ma che cos'è per lui la "fede"? È questa "esperienza di Dio preconconcettuale" ed eventualmente "trascendentale" e "soprannaturale". Ma una volta che egli ha

detto questo, che cosa ha detto di comprensibile? Non è forse una maniera comoda per sottrarsi a qualunque verifica, per non essere obbligato a "rendere ragione" della sua fede, a dirci di preciso che cosa crede, a chi crede e perché crede, in modo da poter poi fare tutte le affermazioni che crede senza timore di essere corretto e confutato, giacché l'unico metro di giudizio insindacabile è il suo, dato da un'esperienza in sé ineffabile, che lui solo conosce, per cui dovremmo credergli sulla parola quando ci dice che egli - bontà sua - traduce in concetti umani questa sua inesprimibile esperienza apriorica del Mistero assoluto?

La questione dell'ortodossia e dell'eresia ha senso, evidentemente, quando esiste un metro di giudizio autorevole, chiaro, pubblico, oggettivo, alla luce del sole, come avviene nella Chiesa cattolica. In questo caso le scappatoie, le "esperienze atematiche", i giri di parole, le espressioni equivoche non servono, ma si è costretti a scoprire le carte, si è in un clima di lealtà e di onestà, dove i furbi hanno vita breve, i trucchi vengono scoperti e gli allocchi rinsaviscono.

Ma è questa la vera fede, cioè la fede insegnata dalla Chiesa cattolica: preparata da contenuti chiari, motivi oggettivi, fondamenti storici, ragioni stringenti, garanzie sicure, segni convincenti, verifiche possibili, controlli rigorosi, tesi dimostrabili, discorsi intellegibili, certezze morali, sia pure lasciando lo spazio dovuto alla trascendenza e incomprendibilità del Mistero.

Ma il "Mistero" non deve essere una scusa per pescare nel torbido, per farla franca, per sfuggire ai controlli, per non lasciarsi incastrare e poter affermare tutto quello che piace con l'assicurarci che è "Parola di Dio" ed espressione della "fede". Non è meglio fidarsi del Papa e del Magistero, piuttosto che di questi falsi profeti? Col Papa e il Magistero dovremo accettare verità dure e spiacevoli, dovremo piegare il nostro collo al giogo dell'obbedienza: ma loro, almeno, esibiscono le "credenziali"; ma i santoni dell'"esperienza atematica" che garanzie mi danno? Sì, d'accordo, sono teologi di successo, fecondi pubblicisti e illustri accademici: ma è la gloria di Dio o quella che viene "dagli uomini"?

Il fiume d'acqua

"Allora il Serpente vomitò dalla sua bocca come un fiume d'acqua dietro alla Donna, per farla travolgere dalle sue acque" (*Ap* 12,15).

Nella Bibbia l'acqua è un simbolo ambivalente: da una parte l'acqua disseta, lava, rinfresca, rende feconda la terra: questo avviene quando l'uomo può padroneggiare l'acqua. Ma l'acqua in grande quantità, le "grandi acque", l'"oceano", assimilato all'"abisso" e al "chaos", spaventano l'Israelita, che non appartiene a un popolo di navigatori, e che ha sempre temuto di affrontare il mare aperto.

Queste "acque", massa sconfinata ed informe, forza immensa, ma al contempo oscura, confusa, brutale e devastatrice, protagonista delle tempeste e delle alluvioni - pensiamo alle acque del diluvio -, rappresentano per la Bibbia un qualcosa di possente ed irrazionale ad un tempo, che solo Dio può dominare, signoreggiare, controllare, ammansire (pensiamo all'episodio evangelico della tempesta sedata): le troviamo all'inizio del racconto della creazione, quasi a significare la "materia prima" di aristotelica memoria, alla quale Dio dà forma, ordine e bellezza.

Più volte i Salmi, per sottolineare l'onnipotenza divina, la presenta come dominatrice delle "acque" (cf *Sal* 29,3; 32,6; 33,7; 77,17; 104,3). È il Signore che salva "dalle grandi acque" (*Sal* 144, 7). Se l'amore è forte, non può essere spento dalle "grandi acque" (*Ct* 8, 7).

Ezechiele paragona la stessa potenza di Dio al "rumore delle grandi acque" (*Ez* 1, 24; 43, 2). Questo "fiume d'acqua", dunque, che il Drago vomita contro la Donna per travolgerla, non è certamente l'"acqua" nel senso salutare, ma al contrario è l'acqua causa di morte, sono le potenze oscure ed irrazionali della menzogna, della confusione e della distruzione.

Il Concilio di Trento dà nuovamente alla Chiesa un periodo di pace e di ordine, nella luce più chiara della Parola di Dio, della natura e della missione della Chiesa, del cammino di santificazione della vita cristiana; la solleva da terra, le rimargina le ferite provocate dal Drago, le

ridà nuova forza ed energie per combattere meglio l'eresia e diffondere la verità, la rilancia nuovamente alla conquista del mondo con la splendida fioritura di santi, di nuove famiglie religiose e di nuove attività missionarie che seguirono alla vera riforma (altro che "controriforma"! tridentina.

Indubbiamente la vita cristiana ed ecclesiale voluta dal Concilio di Trento ha un forte carattere combattivo e difensivo, ed è improntata ad un severo ascetismo, insieme con uno spirito di conquista che ha qualcosa di militaresco e di intransigente. Il sorgere della Compagnia di Gesù, in quel periodo, è veramente un segno dei tempi. La Chiesa si trova ancora "nel deserto" (v.14): continua il tradizionale concetto della perfezione ispirato alla vita ascetico-monastica; l'ideale luterano della santità laicale e secolare non è ancora recepito (ci vorrà il Vaticano II); la Chiesa è in "un rifugio": si potrebbe dire in una roccaforte.

Pensiamo alla tragedia delle guerre di religione: roccaforte in senso metaforico: una teologia di forte timbro apologetico e controversista; uno stile di vita guardingo e sospettoso, per non lasciarsi ingannare dai "lupi travestiti da agnelli" - tutto il contrario dell'ingenuo (od opportunist?) buonismo di oggi -; l'occhio dell'Inquisizione vigila perché tutto sia a posto e in piena regola, e se non è a posto.... ; roccaforte anche in senso materiale: cattolici e protestanti si contendono a fil di spada città, territori, nazioni. Si dà spazio, certo, alla "spada della parola", ma altrettanto alla parola della spada. Bisognava farla, questa esperienza, per accorgersi che non ha dato i risultati che si speravano.

Da qui la decisione della Chiesa di non rifarla mai più, per imitare meglio il suo Sposo divino, che non è venuto a mettere in croce, ma a farsi mettere in croce. Come predice l'Apocalisse, è solo alla fine del mondo che Cristo trionferà visibilmente e per sempre sui suoi nemici in una battaglia finale decisiva: nel corso della storia presente la Sposa di Cristo è crocifissa come il suo Sposo.

Questo "fiume d'acqua" che il Drago vomita contro la Donna, sono le nuove eresie che sorgono dopo il Concilio di Trento e soprattutto, come ho detto, circa trecentocinquanta anni dopo ("un tempo, due tempi e la metà di un tempo"), è il fascino esercitato dall'idealismo tedesco, una nuova gnosi, e la gnosi, abbiamo detto e ripetuto, è l'eterna più pericolosa tentazione del cattolicesimo, che sempre periodicamente riappare per ingannare gli spiriti migliori, onde dare la soddisfazione a Satana di avere tra i suoi collaboratori non delle mezze figure o dei signor Fantozzi, ma spiriti geniali e intelligenze superiori.

La vigilanza attuata dai vescovi e da Roma sulla cristianità rimasta cattolica dopo il distacco dalla Chiesa cattolica di molti popoli del centro e nord Europa, fu molto solerte, coscienziosa, coraggiosa e severa, anche se naturalmente con metodi di controllo e repressivi che oggi giustamente non accetteremmo mai.

Questa vigilanza stabilì una specie di cordone sanitario verso i paesi protestanti per impedire che l'infezione dell'eresia si propagasse anche ai popoli latini. La cosa strana è che in questa circostanza assai dolorosa si riprodussero in qualche modo i confini dell'antico Impero Romano, come se l'area che era stata civilizzata da Roma, mantenesse, dopo tanti secoli, una particolare disponibilità ad accogliere la Chiesa cattolica appunto "Romana". Viene in mente la famosa profezia di Virgilio: "Tu regere imperio populos, Romane, memento". Ciò naturalmente sia detto senz'alcun'ombra di disprezzo per le culture germaniche, slave o anglosassoni o della Scandinavia. Ma la tendenza, oggi esistente anche tra cattolici, a disprezzare l'antica cultura e sapienza romane, non può portare nulla di buono, né per i cattolici, né per i fratelli separati.

La riforma tridentina, nella preoccupazione di salvare l'ortodossia, premette molto, come è risaputo, a favore di un forte conformismo e monolitismo nel campo del pensiero e della teologia. S.Tommaso fu rimesso in onore, e ciò fu certamente un bene; però, di "pluralismo teologico" o "dialogo con le culture" o con le religioni, come li intendiamo oggi, neanche a parlarne. In certo senso fu in ciò più aperto il medioevo in fatto di dialogo con l'Islam e con l'Ebraismo. Certo, nei secoli del dopo-Trento nei paesi restati cattolici non mancarono scambi culturali con culture diverse

antiche e moderne; ma erano sempre guardati con sospetto dall'autorità ecclesiastica e chi li praticava non poteva dirsi in piena comunione con la Chiesa.

Ciò creava un senso di disagio negli spiriti più aperti e curiosi, ed anche desiderosi di maggiori scambi con le culture non cattoliche, o per arricchire quella cattolica o perché insofferenti della disciplina imposta dall'ortodossia. Uno spirito appartenente di più a questa seconda specie fu il famoso Giordano Bruno³⁵, che pure aveva iniziato la sua attività teologica nell'Ordine Domenicano, il quale però allora imponeva un rigido tomismo, che non dava spazio a nessuna alternativa; e così pure era per l'aristotelismo: il giovane Giordano, da studente di filosofia, dovette (forse più che "volle") scrivere una tesina nella quale si doveva dimostrare che tutto quello che ha detto Aristotele è vero.

Nello stesso tempo l'Ordine Domenicano, per tradizione aperto al dialogo con le culture, disponeva, sotto questo punto di vista, di ottime biblioteche: e fu in una di queste che il giovane Giordano, intelligenza recettiva ed acuta e fantasia fervidissima, accompagnate da arroganza e desiderio di emergere, vi fece, in modo indisciplinato e forsennato il suo apprendistato di teologo, contattando gli autori più disparati, antichi e moderni, ortodossi ed eterodossi.

Da questi studi uscì fuori una personalità indubbiamente vigorosa ed originale, tale da spaziare nelle più varie dottrine, ma guasta da una mentalità gnostica, che lo portava a guardare con sufficienza i dogmi cattolici come rappresentazioni ingenuie e grossolane, incapaci di elevarsi a quella suprema speculazione teologica, alla quale Giordano era assolutamente certo di essersi elevato.

In Italia non ebbe successo, ma l'incontrò nei paesi protestanti, in Francia, in Inghilterra e in Germania, benché il suo spirito saccente e litigioso gli alternasse i successi agli insuccessi. Dice del Bruno il Gentile: "Bruno provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, bellezza e bontà, e insomma vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo. Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno di infinito e di eterno, questa filosofia, oggi lo sappiamo, non può vivere se non per la morte di quella vecchia istituzione"³⁶.

E Guzzo: "L'indimento, la théiosis che all'uomo viene dal volger l'animo e la mente al divino oggetto, non significa affatto, come alcuni interpreti hanno creduto di poter intendere, che per Bruno l'uomo s'identifichi con la divinità: l'uomo diventa un dio, non diventa Dio: e Bruno distingue molto bene quella forma di vita superiore all'umana consueta, ma sempre finita, che egli chiama "vita de dèi", da Dio primo e uno, che l'intelletto umano, secondo Bruno, può ben affisare e ricettare e comprendere nel suo concetto 'quanto può', ma senza mai poter mutare questo concetto mentale in una unificazione sostanziale: 'L'intelletto, in qualunque stato che si trova, - dice Bruno - riceve sostanzialmente la divinità, onde sieno sostanzialmente tanti dèi quante sono intelligenze; ma in similitudine, per cui non formalmente son dèi, ma denominativamente divini, rimanendo la divinità e divina bellezza una ed exaltata sopra le cose tutte'" (*Enciclopedia Cattolica* ", alla voce "Bruno").

Così disse Bruno agli inquisitori veneti: "In questo universo metto una provvidenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si muove, e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere: l'una, nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, e tutta in qualsivoglia parte; e questo chiamo 'natura', ombra e vestigio della divinità; l'altra, nel modo ineffabile col quale Iddio per essenza, presenza e potenza è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile" (da: Spampanato, *"Vita di Giordano Bruno"*, pp. 709-710).

³⁵ Su Bruno cf: M.Ciliberto, *"Giordano Bruno"*, Editori Laterza 1992; F.A.Yates, *"Giordano Bruno e la tradizione ermetica"*, Editori Laterza 1992; F.A.Yates, *"Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento"*, con introduzione di E.Garin, Editori Laterza, 1995.

³⁶ *"Giordano Bruno"*, Ed.Le Lettere, Firenze 1991, p.139.

Dalle seguenti parole di Bruno, infine, emerge chiaro il suo gnosticismo, che rifiuta la mediazione ecclesiale, perché convinto di raggiungere nel suo intimo una scienza teologica superiore: "come la mente aspira in alto?" - si chiede; e risponde: "Verbi grazia, con guardar sempre alle stelle? al cielo empireo? sopra il cristallino? Non certo, ma procedendo al profondo della mente, per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar passi al tempio, intronar l'orecchie de'simulacri, onde più si venga exaudito; ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello che è anima delle anime, vita delle vite, essenza delle essenze"³⁷.

Un altro grande pensatore formatosi nell'Ordine domenicano, sempre nell'Italia meridionale, ma restato nell'Ordine fino alla morte, al contrario di Bruno che lo abbandonò, è il famoso Tommaso Campanella, anch'egli spirito geniale ed irrequieto, ma sostanzialmente rimasto fedele al dogma cattolico, benchè anch'egli indulga a un certo pansichismo diffuso al suo tempo, e che facilmente poteva portare a concezioni e pratiche magiche o alchemiche. Campanella fu perseguito dall'Inquisizione; ma più per motivi politici che dottrinali, e se durante la vita si mostrò piuttosto insofferente della disciplina dell'Ordine, alla fine morì in piena pace con esso³⁸.

Problemi gravi di eresia, nei secc. XVII-XVIII, non ci sono, se si esclude l'influsso protestante che si fa sentire attraverso una cattiva interpretazione di S.Agostino, come nei casi di Baio, Giansenio e Quesnel.

Problema complesso, anch'esso collegabile con la tematica protestante, fu la famosa controversia "De auxiliis"³⁹, fervente soprattutto tra la fine del '500 e gli inizi del '600. Sebbene tra i contendenti, come si sa, Gesuiti e Domenicani, vi siano state reciproche accuse di eresia, il Sommo Pontefice proibì che si ricorresse a note così severe, benchè l'atteggiamento complessivo della S.Sede abbia lasciato intendere la preferenza per la tesi tomista-bañeziana rispetto a quella molinista, che tuttavia non fu condannata. Probabilmente, in questo difficile problema del rapporto fra grazia e libero arbitrio, si tratta di due linguaggi diversi: quello tomista, più formale-speculativo, quello dei Gesuiti, più antropomorfo o, come si direbbe oggi, "antropologico".

Il caso di Cartesio non interessa direttamente la questione dell'eresia, sia perché egli si occupò soprattutto di filosofia e non di teologia, e sia perché di fatto non fu mai condannato come eretico, benchè nel 1663 le sue opere siano state messe all'Indice. Tuttavia la filosofia cartesiana, al di là delle intenzioni dell'Autore, cattolico professo, apparve subito agli spiriti perspicaci, e poi sempre meglio in seguito per le conseguenze che se ne potevano derivare, incompatibile col realismo gnoseologico e metafisico che fa da presupposto alla rivelazione ed alla fede cristiane.

Il suo fondare il sapere e la certezza non sull'ente extramentale raggiunto mediante l'esperienza sensibile, ma su di una supposta autocoscienza immediata ed originaria, indipendentemente dall'esperienza della realtà esterna, assimilava - come notò acutamente il Maritain⁴⁰ - il conoscere umano al conoscere angelico. Ma c'era di più: il suo principio per il quale l'io deduce l'essere dal suo pensare, poteva condurre a confondere, come di fatto avvenne a partire da Fichte, il sapere umano col sapere divino. L'impostazione soggettivistica che Cartesio dette al sapere piacque peraltro ai protestanti, mentre ci volle proprio la stoltezza del modernismo per ingannare, tre secoli dopo, anche parte del mondo cattolico.

La filosofia di Cartesio, in quanto sostituisce l'idealismo al realismo, provoca l'eresia nel campo delle verità di fede, in quanto falsifica l'atto stesso della fede, il quale non si presenta più come un atto intellettuale che presuppone la conoscenza empirica delle creature sensibili, ma diventa un atto di "coscienza", un'"intuizione" o un'"esperienza" del divino, che non appartiene più

³⁷ Da "Gli eroici furori", Opere Italiane, Ed.Gentile, II, p.442.

³⁸ Su Campanella: G.Di Nola, "T.C: il nuovo Prometeo da Poeta-Vate-Profeta a Restauratore della politica e del diritto", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993; A.Isoldi Jacobelli, "T.C. 'il diveso filosofar mio'", con prefazione di E.Garin, Editori Laterza, Bari 1995; G.Formichetti, "T.C. Eretico e mago alla corte dei Papi", Ed.Piemme, 1999.

³⁹ Per quanto riguarda l'opposizione fra la concezione tomista e quellaluterana, cf T.M.Tyn, "De gratia divina et iustificatione", tesi di licenza presso lo Studio Teologico Accademico Bolognese, Bologna 1976.

⁴⁰ Soprattutto nel suo prezioso studio "Le songe de Descartes. Suivis de quelques essais", Ed.Buchet Chastel, Paris 1932.

all'uomo nella sua verità umana, ma che pretende saltare la mediazione sensibile come avviene nell'angelo o in Dio stesso. Inoltre i contenuti soprannaturali della fede tendono a perdere la loro trascendenza e a diventare niente più che un oggetto interiore che emerge dall'intimo e dalla creatività della coscienza. La trascendenza dell'essere sul pensiero scompare; il mistero viene assorbito nel concetto razionale, e avremo Hegel. Ciò inoltre finirà col condurre al "sentimento di dipendenza" di Schleiermacher, al preconcio dei modernisti e al Vorgriff di Rahner.

Altra questione delicata del Seicento fu quella di Molinos, autore del famoso "quietismo", una concezione della mistica che ignora l'importanza dell'ascetica, come se si potesse giungere alla mistica tutto d'un colpo, senza alcuno sforzo morale: pensarla così, ci dice la Chiesa, è una grave illusione.

Infine, altro caso famoso, fu quello di Galileo⁴¹, sul quale però esistono buone e numerose informazioni, per cui non è il caso di trattarne qui. Quello che qui possiamo ricordare è che la teoria eliocentrica fu bensì giudicata "eretica" dal S.Offizio, perché "contraria alla Sacra Scrittura", ma il Papa non impegnò in questo giudizio la sua autorità. Né del resto la questione era materia di fede; per cui la censura di "eresia" era del tutto fuori luogo. Certo è eretico pensare che la Bibbia sbagli: ma allora non si faceva quella distinzione che ho illustrato in precedenza tra l'agiografo come ispirato da Dio e l'agiografo come uomo fallibile.

Si trattò evidentemente di un gravissimo errore, data soprattutto la dignità del dicastero romano che ne era responsabile, errore, che anche Papa Giovanni Paolo II ha recentemente riconosciuto, perché, anche se è vero che l'eliocentrismo contrasta col famoso racconto biblico, è anche vero che l'eliocentrismo non ha niente a che vedere con le verità di fede, circa le quali può esistere l'eresia.

L'errore del S.Offizio fu provocato dall'incapacità di distinguere, nella Bibbia, come ho detto, ciò che è veramente Parola di Dio dalle fallibili convinzioni dell'agiografo, ed inoltre, come ci dicono gli esegeti di oggi, dall'aver preso alla lettera un testo che si poteva intendere senza bisogno di mettere in gioco un miracolo, ma intendendo il "sole che si ferma" semplicemente come il prolungarsi della battaglia nel tempo.

Oggi restiamo esterrefatti nel constatare come si sia potuti cadere in un errore così pacchiano e come attorno a questa questione di nessun interesse teologico la S.Sede si sia impegnata con tanta solennità e dispendio di tempo, di uomini e di mezzi; ma ciò vuol dire semplicemente che la S.Sede, quando si pronuncia ufficialmente ed autoritativamente, non gode sempre del carisma dell'infallibilità, ma solo in quei casi nei quali la stessa S.Sede è autorizzata dal Papa o rimanda a pronunciamenti pontifici, nei quali il Papa, come Pastore universale della Chiesa, enuncia, in materia di fede, una dottrina che egli dichiara essere di fede (1° livello) o che dichiara da tenersi definitivamente (2° livello).

I documenti elaborati in proprio dal S.Ufficio, oggi Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF), sono infallibili se essa si pronuncia in materia di fede con l'approvazione espressa del Papa partecipando così al suo Magistero ordinario. Se però il Papa vuol compiere un atto del suo Magistero straordinario, non delega la CDF, ma si esprime con un documento suo personale. Per la condanna di errori, spesso invece il Papa si serve della CDF o approva un suo documento; in questo caso la sentenza della CDF si dovrà qualificare con la nota teologica corrispondente a quella della dottrina negata o falsificata dall'errore o dall'eresia condannati. Se per esempio la dottrina è un dogma, la proposizione contraria condannata sarà un'eresia; se è prossima alla fede, sarà prossima all'eresia; se è dottrina della Chiesa, sarà errore contro la dottrina della Chiesa, e così via.

Ora la Chiesa non si è mai sognata di insegnare il geocentrismo ad alcun livello della sua autorità, né mai lo potrà fare, perché, come ho detto, il geocentrismo non ha niente a che vedere con

⁴¹ Cf il recente studio "Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma", Salerno Editrice, Roma 2004.

la divina rivelazione. Per cui la negazione corrispondente (l'eliocentrismo) non ha nulla a che vedere, a nessun livello, con gli errori contro la divina rivelazione.

Senonchè si potrebbe dire che Galileo - come ha preteso affermare il S.Offizio - ha compromesso l'inerranza biblica: ma la Bibbia è infallibile in fatto di verità rivelate attinenti al piano della salvezza: come è chiaro per l'esegesi moderna, le altre dottrine od opinioni contenute nella Scrittura non sono affatto garantite dall'inerranza, ma dipendono semplicemente dalla scienza fallibile dell'agiografo. Già Galileo aveva giustamente detto: "La Bibbia insegna come si va al cielo, non come è fatto il cielo": se il S.Offizio avesse dato ascolto a questa elementare osservazione di buon senso cristiano, non sarebbe caduto nel tremendo errore nel quale è caduto. Dio permette queste cose per mostrarci come l'autorità della Chiesa possiede sì un "tesoro", ma in "vasi fragili": con la manifestazione dell'infalibilità ci fa conoscere il tesoro; permettendo l'errore ci mostra la fragilità del vaso. Nel primo caso illumina il popolo di Dio; nel secondo insegna all'autorità di essere umile, per essere docile ambasciatrice della divina verità.

La sentenza del S.Offizio non fu firmata dal Papa, benchè toccasse l'argomento dell'eresia: cosa piuttosto strana, data l'importanza di un argomento simile. Difatti oggi questa prassi è stata abbandonata dalla S.Sede, per cui, se la CDF emana un documento di carattere dottrinale che possa toccare l'argomento dell'eresia, non manca il benessere del Papa.

Un caso patetico nella storia delle condanne dottrinali nel Seicento, oltre Galileo, fu il Fénelon, del quale invece si parla pochissimo, perché qui gli anticattolici - a differenza del caso Galileo - hanno poco di che nutrire il loro astio contro la Chiesa; infatti il Fénelon fu una grande figura di vescovo e di maestro spirituale, uomo di alte virtù, valoroso nemico dell'eresia, il quale, però, purtroppo, cadde egli stesso - certo involontariamente - nell'errore, e questo fu segnalato dall'altrettanto e ancor più valoroso vescovo Bossuet, sicché il Fénelon fu censurato dalla Chiesa, però con note inferiori all'eresia.

Commovente ed esemplare fu la sottomissione con la quale accettò la sentenza romana. E ancor più restiamo edificati da questo atteggiamento, se pensiamo che proprio lui aveva valorosamente combattuto l'errore e la ribellione a Roma dei giansenisti e aveva sostenuto la tesi, che abbiamo vista, della "fede ecclesiastica", di recente introdotta dal vescovo di Parigi Péréfixe a proposito della questione giansenista, ed aveva incontrato negli ambienti romani una certa freddezza, oltre a subire, per questa dottrina, l'ostilità dell'episcopato francese e dello stesso Luigi XIV, timorosi che essa potesse compromettere il loro gallicanesimo: insomma, ci troviamo di fronte all'esempio di un grande spirito e di un santo.

La condanna, sia pur giusta, di Fénelon, ci porta a vedere in lui un maestro di verità ben più nobile e autentico di certi teologi che o per la loro furbizia o per gli appoggi di cui hanno goduto, sono riusciti a far sì che Roma non li condannasse dando ad intendere di essere ortodossi.

Un altro caso, complesso e difficile, di deviazione dottrinale, fu quello del card. Pier Matteo Petrucci, vescovo di Jesi. Fu un uomo di retti costumi, che si sottomise docilmente alla condanna per eresia inflittagli da Papa Innocenzo XI. Difficile pensare a una vera e propria intenzione di eresia; probabilmente ci fu l'imprudenza di lasciarsi influenzare dal linguaggio quietistico di Molinos, allora molto diffuso e apprezzato. Non c'è dubbio comunque che le proposizioni condannate, così come suonano, sono eterodosse⁴².

Il caso umano del Petrucci ricorda quello del Rosmini: casi rarissimi di gravi errori dottrinali in uomini di santa vita. Possiamo quindi parlare di "eresia materiale" causata da ignoranza invincibile, nonostante i richiami e le critiche rivolti all'interessato.

Il fiume d'acqua che il Drago vomita contro la Donna a partire da metà Ottocento non la colpisce subito dall'interno con l'eresia, ma questa non tarderà a nascere appunto per l'imprudenza o temerità o sprovvedutezza di certi teologi, i quali, magari con buone intenzioni, tentarono di affrontare il fiume d'acqua allo scopo di incanalarla per renderla utilizzabile per il bene dell'uomo;

⁴² Vedi la breve esposizione del suo pensiero nell'*Enciclopedia Cattolica*, alla voce corrispondente.

ma il fiume era troppo possente e violento, sicché questi teologi vi rimasero annegati, anche se il loro tentativo non riuscito ebbe qualcosa di generoso e si potè considerare in se stesso encomiabile.

Questo fiume d'acqua viene dalla Germania. Si tratta dello sviluppo gnostico-razionalista del protestantesimo. Questi germi gnostici li avevamo già notati in Lutero con la sua assolutizzazione e - potremmo dire - divinizzazione della coscienza individuale, come luogo supremo della rivelazione divina espressa nella Sacra Scrittura.

Certo Lutero, come si sa, affetta un disprezzo anche esagerato per la ragione e per la volontà dell'uomo: le vede soltanto nella loro tendenza a ribellarsi alla Parola di Dio e a gloriarsi delle loro opere, e le considera totalmente corrotte dal peccato originale, tanto da essere incapaci di "preparare le vie" del Signore, ossia di introdurre alla fede, e di collaborare responsabilmente all'opera della grazia (la questione dei "meriti").

Da qui la funzione della fede e della carità in Lutero, le quali non presuppongono né perfezionano le forze della natura umana (Lutero rifiuta, come si sa, l'adagio tomista "gratia non destruit naturam sed perficit"), ma le sostituiscono, per cui, se nella visione cattolica fede e carità s'aggiungono alle forze naturali ed in esse si innestano, presupponendone il funzionamento (sia pur difettoso per le conseguenze della colpa originale), nella concezione luterana ragione e volontà non svolgono alcun ruolo nel cammino della salvezza, ma questo cammino inizia originariamente ed immediatamente ("aprioricamente", dirà poi Rahner) con l'atto di "fede", che quindi non è più mediata dalla ragione e dal rapporto con l'oggettiva comunità ecclesiale, ma assume un aspetto intuitivo (Lessing) o "sentimentale" (Schleiermacher) o "inconscio" (modernisti) o "esperienziale" (Rahner): l'attività razionale verrà dopo e non prima dell'atto di fede, e il soprannaturale o vita di grazia non si aggiunge ad una natura preesistente e presupposta, ma la sostituisce costituendo la vera natura e la vera ragione. In tal modo, come si vedrà soprattutto con Kant ed Hegel, il fideismo viene soppiantato dal razionalismo: venendo meno infatti la ragione come soggetto dell'atto di fede, questa prende il posto della ragione e con ciò stesso falsifica sé e la ragione. A questo punto succede che, restando comunque la ragione la funzione originaria dell'intelletto umano, la ragione si sostituisce alla fede, per cui paradossalmente in nome della fede si perde la fede.

Si capisce bene allora come è avvenuto, nella storia del protestantesimo, che l'iniziale fideismo irrazionalista e nominalista di Lutero, negli sviluppi sette-ottocenteschi del suo pensiero e della sua religiosità, si trasforma gradatamente da Leibniz, a Kant, ad Hegel, attraverso l'illuminismo⁴³ in razionalismo assoluto.

E la stessa parabola la compie l'esegesi biblica, la quale, ispirandosi all'esegesi razionalista di Spinoza, a partire dalla fine del Settecento, con Reimarus, Lessing, Baur e Strauss, porta alle estreme conseguenze il soggettivismo immanentista di Lutero, per cui, se Lutero conservava ancora la fede nell'inerranza della Scrittura in quanto Parola di Dio oggettiva, indipendente dal soggetto, i suoi eredi, già a cominciare dal Seicento con Jakob Böhme⁴⁴, per essere coerenti a questo soggettivismo assoluto, rifiuteranno anche quel residuo di rivelazione divina oggettiva presente nella Bibbia, che Lutero aveva mantenuto dal cattolicesimo, per immanentizzare totalmente il divino nel soggetto individuale, per cui la stessa Bibbia non sarà più allora (in quanto Parola di Dio) regola assoluta di verità, ma questo ruolo viene trasferito nel soggetto stesso (Cartesio docet), e la Bibbia diventerà semplicemente una raccolta di miti e figure simboliche - da giudicare e vagliare "criticamente" - pure immagini o "figure" della verità della Coscienza o della Ragione divinizzate.

Questa parabola si conclude con la gnosi hegeliana, di quell'Hegel⁴⁵ che consciamente e programmaticamente considera se stesso come colui che conduce a pieno compimento l'opera

⁴³ Sull'illuminismo: E.Cassirer, *“La filosofia dell'illuminismo”*, “La nuova Italia” Editrice, Firenze 1935; *“Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto”*, a cura di A.Tagliapietre, Bruno Mondadori, Milano 1997.

⁴⁴ Su Böhme, cf H.Schmitz, *“Etudes boehmiennes”*, in *Revue Tomiste* del 1973, 1974 e 1976 e in *Nova et Vetera* del 1974; F.Cuniberto, *“Jakob Böhme”*, Ed.Morcelliana, Brescia 2000; F.Hartmann, *“Il magico mondo di Jakob Böhme”* Edizioni Mediterranee, Roma 2005.

⁴⁵ Recenti studi su Hegel: restano sempre fondamentali i cc.VII-IX, dedicati ad Hegel, dell'opera di J.Maritain *“La filosofia morale. Esame critico e storico dei grandi sistemi”*, Ed.Morcelliana, Brescia 1971; cf anche: E.Brito, *“La cristologia de Hegel. Verbum Crucis”*, Beauchesne, Paris 1983; P.Coda, *“Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel”*,

iniziata da Lutero e, andando indietro, si potrebbe arrivare ad Eckhart (naturalmente con le dovute differenze), ma sia nell'uno che nell'altro gioca l'antica convinzione gnostica - obbiettivamente, anche se essi forse non ne erano coscienti - dell'anima "parte di Dio", l'Adàm Kadmon della Kabbala medioevale⁴⁶, l'anima "preesistente" di platonica memoria, che ingannò anche il grande Origene. Quella "preesistenza" che in Heidegger si trasformerà in "precomprensione" (Vorverständnis)⁴⁷ e in Rahner in "preconscio" (Vorgriff)⁴⁸ o "esperienza preconconcettuale". Esperienza di Dio, che è funzione del "Gemüt"⁴⁹ sin dai tempi di Eckhart.

Tuttavia non si può negare a questa grandiosa avventura tutta tedesca, ma che eserciterà grande influsso in Europa, ed oggi continua ad esercitarlo come non mai, un suo grande fascino, un suo indubbio aspetto entusiasmante; non si può negare in essa l'impronta di una grande, seppur spericolata e temeraria, genialità: il genio della spiritualità e della mistica tedesca, il bisogno di avere il Tutto nell'io e non fuori dell'io: il "bisogno di immanenza", come dice Padre Fabro.

Ma l'anima luterana, accanto ad un fortissimo senso e bisogno religioso - è questo un altro dei paradossi di Lutero - ha tuttavia anche in sé un germe di empietà (legata anche questa alla superbia gnostica-razionalista), che si manifesta già in Lutero in vari modi, soprattutto con la negazione del sacramento dell'Ordine e del sacrificio della Messa, benché egli conservi con fervore l'abitudine della preghiera.

Ma non c'è dubbio che la religiosità luterana, per quanto ancora carica di elementi autentici - come la devozione al Crocifisso, la fiducia nella divina misericordia, il senso del peccato, il desiderio della salvezza -, porta nel contempo in sé quella segreta tendenza gnostica, che, ancora una volta, sviluppata coerentemente dai suoi eredi, condurrà inevitabilmente alla kantiana "Religione entro i limiti della pura ragione", che non è, come potrebbe apparire, la semplice "religione naturale" di S.Tommaso, per sé aperta al soprannaturale, ma è quella che sarà la "religione" come l'intende la Massoneria⁵⁰, religiosità meramente laica, chiusa al soprannaturale.

Così il senso stesso della parola "religione" muta, nei protestanti, da quello che aveva nel cattolicesimo: mentre per un S.Tommaso la religione (naturale o soprannaturale-cristiana) è virtù morale che si esprime nel culto di Dio e nella liturgia, nel protestantesimo, così arido dal punto di vista liturgico, il termine "religione", dopo Lutero e fino ad oggi, piega verso due significati: uno, positivo, e allora la confondono tout court o con la teologia o con l'"esperienza atematica"; oppure,

Città nuova 1987; M.Borghesi, *"L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo 'storico' al 'Vangelo eterno'"*, Edizioni Studium, Roma 1995; V.Mancuso, *"Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del Principe di questo mondo"*, Edizioni Piemme 1996; K.R.Popper, *"Contro Hegel"*, Armando Editore, Roma 1997; O.Carpi, *"Hegel. Il Logos dell'occidente"*, Panozzo Editore, Rimini 2002; C.Fabro, *"La prima riforma della dialettica hegeliana"*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM), 2004. Ancora utile la critica a Hegel del card.Zefirino González, OP, nella sua *"Histoire de la philosophie"*, Lethielleux, Paris 1891, vol.IV, pp.36-71.

⁴⁶ Cf su questo argomento: G.Scholem, *"La Kabbalah e il suo simbolismo"*, Einaudi Editore, Torino 1980; G.Scholem, *"La cabala"*, Edizioni mediterranee, Roma 1992.

⁴⁷ Di ciò parla in modo speciale Heidegger in *"Kant et le problème de la métaphysique"*, Editions Gallimard, Paris 1953.

⁴⁸ Ne parla soprattutto in *"Spirito nel mondo"*, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1989. Cf la critica che ne fa C.Fabro in *"La svolta antropologica di Karl Rahner"*, Ed.Rusconi, Milano 1974.

⁴⁹ Il "Gemüth" ha una lunga storia nella spiritualità tedesca. Il significato della parola è difficilmente traducibile, Il Gemüth appare come una speciale facoltà, distinta dall'intelletto e dalla volontà, ed è il principio dell'esperienza mistica: essa coinvolge ad un tempo sentimento, intelletto e volontà: Letteralmente si potrebbe tradurre con "animo", "indole", "tempra". E' vicina al Gefühl, che significa "sentimento". Vedi il senso di questa parola in G.Faggini, *"Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante"*, Ed.Bocca, Milano 1946, pp.192,193,194,208,296,298ss. Fino a giungere ad Edith Stein e Max Scheler con al sua "facoltà dei valori".

⁵⁰ Sulla Massoneria: E.Nys, *"Origini glorie e fini della Massoneria"*, Arnaldo Forni Editore, 1986 (Ristampa dell'edizione di Roma del 1914); L.De Poncins, *"Freemasonry and the Vatican"*, Britons Publishing Company, London 1968; J.F.Benimeli-G.Caprile, *"Massoneria e Chiesa Cattolica ieri, oggi e domani"* Edizion Paoline 1982; R.Esposito, *"Le grandi concordanze tra Chiesa e Massoneria"*, Cardini Editore 1987; J.Anderson, *"Le costituzioni dei Liberi Muratori 1723"*, Bastogi Editrice 1991; G.Di Bernardo, *"Filosofia della Massoneria"*, Ed. Marsilio, Venezia 1987; G.Giarrizzo, *"Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento"*, Ed.Marsilio, Venezia 1994; E.Bonvicini, *"Massoneria moderna. Storia - ordinamenti - essoterismo - simbologia"*, Bastogi Editrice, Foggia 1994.

verso un senso negativo, e allora intendono riferirsi alla liturgia e alla sacramentalità cattolica, viste come "magia" o superstizione, oppure come presunzione dell'uomo, che pretende di "dare" o "fare" qualcosa per Dio, mentre è solo Dio che opera per l'uomo.

Da qui la loro distinzione sbagliata fra "fede" e "religione": "fede" sarebbe il rapporto autentico (atematico, apriorico) con Dio; "religione" sarebbe un rapporto falso, magico, antropomorfo o - bene che vada - folkloristico, nel quale l'uomo, nella sua superbia, pretende di fare qualcosa su Dio o di influire su Dio. Pretende di elevarsi a Dio, mentre è solo Dio che si abbassa a lui.

Se il grande fiume viene dalla Germania, in Germania vi furono però i primi tentativi, purtroppo falliti, da parte di alcuni teologi cattolici, di incanalarlo e di sfruttarlo per fini benefici. A questo riguardo sono rimasti famosi i nomi di Hermes, condannato da Gregorio XVI, Günther e Frohschammer, condannati dal Beato Pio IX.

Un'altra parte del grande fiume è legata all'Italia, alla Francia e all'Inghilterra, dove abbiamo anche qui il fenomeno del fideismo, ma connesso col tradizionalismo⁵¹ e l'ontologismo. Il tradizionalismo consiste nel risolvere il principio della verità cristiana nella semplice recezione dei dati della Tradizione, con la svalutazione della capacità della ragione naturale di cogliere il vero e quindi di introdurre alla fede; in questo senso, anche lo stesso testo biblico perde la sua funzione di esprimere una verità oggettiva, che non sia quella trasmessa dalla "tradizione", la quale, in queste condizioni, rischia di diventare un feticcio, non più verificata dai preamboli della fede, né accompagnata dalla fiducia nella Bibbia come fonte autonoma di verità.

Quanto all'ontologismo⁵² - condannato da Pio IX - è quella concezione della conoscenza metafisica, per la quale l'intelletto umano non prova l'esistenza di Dio partendo dalla considerazione degli enti causati (cf *Rm* 1, 20; *Sap* 13, 1-9), ma ne ha un'intuizione diretta, innata o apriorica, in quanto la nozione di Dio non sarebbe altro che la spontanea esplicitazione della nozione dell'essere. La quale a sua volta, non viene formata dalla mente astraendo dalla esperienza delle cose sensibili, ma, per la sua primalità ed originarietà assolute, precederebbe addirittura l'esperienza del senso e quindi l'operazione astrattiva.

Oltre a ciò non è sempre chiaro, negli ontologisti, se per loro Dio è veramente un essere reale fuori della mente, e quindi indipendente dalla mente e prima della mente (in quanto creatore della mente), o se una mera "Idea" come l'intendeva Kant, sia pure idea di somma importanza e regolatrice degli atti della ragione e della volontà. Evidentemente, in questo caso, difficilmente si sfuggiva al panteismo, in quanto Dio non appariva più come creatore della mente, ma al contrario era la mente che produceva o possedeva strutturalmente l'idea di Dio, alla quale successivamente attribuiva realtà.

Il puro e semplice ontologismo non è ancora idealismo né panteismo, perché ammette la trascendenza divina e Dio creatore dell'uomo. Tuttavia esso costituisce sempre una falsa sopravvalutazione dell'intelligenza umana, parificata a quella angelica, come avviene in Cartesio, quasi che l'uomo possa godere di specie infuse (l'"idea dell'essere" e l'"idea di Dio") come gli angeli.

Oltre a ciò c'era la tendenza a identificare sic et simpliciter le due idee: quella dell'essere e quella di Dio, come faceva Eckhart. Ora invece, l'essere come tale non è Dio, giacché l'essere di per sé può essere finito o infinito: Dio è l'essere infinito, distinto dall'essere finito. Se pertanto si crede che Dio sia l'essere come tale si finisce in una concezione univoca e totalizzante dell'essere che identifica il finito con l'infinito, e si cade nel panteismo. Quindi, anche sotto questo aspetto l'ontologismo rischiava il panteismo, contro le intenzioni dei suoi autori, che spesso erano teologi ecclesiastici.

⁵¹ Un esponente di questa tendenza è il gesuita Gioacchino Ventura, facondo autore, peraltro, di opere di valore.

⁵² Studio classico sull'ontologismo è quello che fu fatto dal teologo domenicano Padre Alberto Lepidi, pubblicato nel 1974 a Lovanio col titolo "*Examen philosophicum-theologicum de ontologismo*". Sull'ontologismo moderno, vedi G.Semerari, "*Storicismo ed ontologismo critico*", Lacaita Editore, Manduria-Bari-Perugia 1960.

Caso famosissimo in questo grande dibattito, che polarizzò l'attenzione di tutta la teologia italiana della seconda metà dell'Ottocento e ancor oggi suscita interesse, fu quello di Antonio Rosmini⁵³, uomo di santa vita, del quale è in corso il processo di beatificazione, ma del quale, come è noto, furono condannate dal S.Offizio quaranta proposizioni, senza peraltro una speciale censura, ma con le semplici espressioni "reprobat, damnat, proscribit" (D324I).

Può sorprendere il fatto che molte delle proposizioni condannate siano di tipo metafisico-filosofico e non tocchino materia di fede. Ciò avviene, nell'Ottocento, anche per altri autori od errori, come abbiamo visto. È una novità nella storia delle condanne dottrinali. Ciò ha provocato in alcuni una reazione di disapprovazione, quasicchè il Magistero sia uscito dal suo ambito di competenza, col rischio di mettere in pericolo la sua infallibilità e di coartare la libertà di pensiero filosofico.

Ma a questa obiezione abbiamo già dato risposta, se ricordiamo quanto si è detto dell'autorità del Magistero nel campo di quelle verità che sono necessariamente connesse al dato rivelato, e che il Magistero può proporre da credersi con "fede ecclesiastica" in modo "definitivo", ossia per sempre. Anche qui gioca l'infallibilità del Magistero, benché ciò per ora sia solo teologicamente certo e non sia verità di fede definita. Tuttavia è verità insegnata dal Magistero ordinario, per cui la possiamo considerare indirettamente di fede, benché la materia sia data solo da verità di ragione (speculative o morali: *praeambula fidei*) o di fatto (fatti dogmatici).

Altri casi di questi interventi della S.Sede contro errori filosofici furono la condanna di alcuni errori di Bautain nel 1844, con Gregorio XVI, e di Bonnetty, nel 1855, con Pio IX. Evidentemente in questi casi la Chiesa non interviene quasi essa si considerasse un'accademia o una facoltà di filosofia (oggi questo non lo fanno generalmente neanche loro), ma proprio sempre come custode del deposito rivelato, per cui può godere anche qui dell'infallibilità che Dio le ha concesso per quel fine: se infatti esistono errori che rendono impossibile il conseguimento di quel fine, è evidente che la Chiesa, proprio per conseguire quel fine, non può non avere il diritto-dovere di condannare quegli errori, e infallibilmente, perché, se potesse sbagliarsi, di nuovo non sarebbe in grado (seppure indirettamente) di custodire il deposito.

Per quanto riguarda il Rosmini, indubbiamente si resta assai sorpresi di come una mente eccelsa ed acuta come la sua e uomo di santa vita possa essersi lasciato ingannare da errori vicini al panteismo, quando egli stesso, in numerosi luoghi della sua vastissima e prodigiosa produzione, contenente tanti elevati insegnamenti teoretici e morali, abbia formulato una critica dura e pertinente al panteismo.

Anche in questo caso, a differenza di Giansenio, la S.Sede si limitò a segnalare le proposizioni erronee "ut sonant", senza pronunciarsi sulle intenzioni dell'autore, anche perché alcune di queste proposizioni sono poi smentite da altre della sua stessa opera.

Sulla questione delle intenzioni dell'Autore abbiamo invece una recente *Nota* della CDF in data 1.VII.2001. Essa ribadisce - e non potrebbe fare altrimenti - l'erroneità delle proposizioni condannate, ma nel contempo precisa che esse non corrispondono alle intenzioni di fondo né al contesto generale del pensiero del Roveretano: "Il senso delle proposizioni - così dice la *Nota* -, così inteso e condannato dal medesimo Decreto" (il decreto di condanna del 1887), "non appartiene in realtà all'autentica posizione di Rosmini, ma a possibili conclusioni della lettura delle sue opere. Resta tuttavia affidata al dibattito teoretico la questione della plausibilità o meno del sistema rosminiano stesso, della sua consistenza speculativa e delle teorie o ipotesi filosofiche e teologiche

⁵³ Studi recenti su Rosmini: C.Giacon, "L'oggettività in A.R.", Silva Editore, Milano-Genova 1960; G.Giannini, "Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane", Genova-Stresa 1985; C.Fabro, "L'enigma R.", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988; T.Manferdini, "Essere e verità in R.", Edizioni Studio Domenicano", Bologna 1994; P.P.Ottonello, "R. L'ideale e il reale", Ed.Marsilio, Venezia 1998; N.Ricci, "In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in A.R.", Città Nuova 2005; G.Cavalcoli, "Il fascino dell'idea 'reale' ed 'ideale' nel pensiero di A.R.", I, in *Divinitas*, n.3, 2005, pp.255-295; II, n.1, 2006, pp.50-86; G.Grandi, "Prospettive sull'intuizione dell'essere tra R. e Maritain. Suggestioni e scorci a margine del convegno internazionale 'Rosmini e la filosofia tedesca'", in *Divinitas*, n.2, 2006, pp.149-164; G.Goggi, "Aristotele, R. e la struttura del nus", Libreria Editrice cafoscarina, Venezia 2006.

in esso espresse. Nello stesso tempo rimane la validità oggettiva del Decreto 'Post obitum'" (il decreto di condanna) "in rapporto al dettato delle proposizioni condannate, per chi legge, al di fuori del contesto del pensiero rosminiano, in un'ottica idealista, ontologista e con un significato contrario alla fede e alla dottrina cattolica": ossia, le proposizioni, in quanto di stampo idealistico, ontologista o contrario alla fede e alla dottrina cattolica, sono e restano evidentemente condannabili e condannate; ma esse, così intese, restano "al di fuori del contesto del pensiero rosminiano"; non esprimono questo contesto, e il senso in cui sono state condannate non coincide col senso "dell'autentica posizione del Rosmini". Viceversa, nel caso di Giansenio il Papa disse d'aver condannato le proposizioni nel senso inteso da Giansenio.

Un'altra questione che preoccupò alquanto, dal punto di vista delle idee, i Pontefici dell'Ottocento - altro aspetto delle grandi acque -, da Leone XII a Leone XIII, fu quella dell'"indifferentismo" o come si diceva allora, del "tollerantismo". Essa era connessa col problema della libertà religiosa, con la questione della religione di Stato e col problema della massoneria e del liberalismo.

Facciamo un passo indietro. Con le guerre di religione, cominciò ad apparire a tutti, e soprattutto ai protestanti, che il cristianesimo, di fatto, non riusciva più ad essere un fattore di coagulo della convivenza non solo religiosa ma anche civile europea. I dogmi della fede cattolica non potevano più essere alla base della convivenza civile. I trattati di Westfalia del 1648 - "cuius regio, eius religio" - sancivano che si doveva accettare la religione del governante e della maggioranza del popolo dello Stato nel quale si viveva. Sorgevano così gli "Stati cattolici" e gli "Stati protestanti". Il Re di Spagna era il "Re cattolico" o addirittura "cattolicissimo".

Ma anche questa situazione creava problemi. Il principio della coscienza nella determinazione del proprio credo religioso, libera da imposizioni o minacce che potessero venire da qualunque potere religioso o civile, indubbiamente legato al sorgere del protestantesimo, stava facendo sempre più strada, ed aspirava ad essere non solo alla base della scelta di un popolo, ma della scelta di ogni singola persona. Questo principio cominciò ad essere sostenuto, a partire dalla Rivoluzione Francese, dalle correnti liberali e massoniche.

Avvenne tuttavia che questo principio della scelta di coscienza, in fondo sempre accettato dal cattolicesimo, fu inteso nel senso luterano-cartesiano come principio assoluto della verità: veniva dunque meno il criterio oggettivo, esterno, per la scelta della vera religione, ma ognuno aveva il diritto di scegliere la propria religione non in base ad una verità oggettiva esterna (che non era ammessa), ma in base a ciò che appare alla "coscienza". Risorgeva dunque l'antico principio dei sofisti, del quale parla S. Tommaso: "Omne quod videtur, est verum".

I Papi dell'Ottocento, soprattutto Leone XII, Gregorio XVI e Pio IX, condannarono giustamente questa concezione soggettivistica della coscienza. Gregorio XVI la condannò sotto il nome di "libertà di coscienza" (cf Enciclica "*Mirari vos*" del 15.VIII.1832) - espressione che oggi ha un significato positivo -, ma, per capire cosa il Papa intendeva dire, occorre badare all'uso che egli fa di quella espressione.

Per Papa Gregorio questa falsa libertà di coscienza nasce dall'"indifferentismo", che "è - come dice il Papa - quella perversa opinione, che, per fraudolenta opera di increduli, si dilatò in ogni parte, che cioè in qualunque professione di fede" (non esiste una verità oggettiva e universale) "si possa conseguire l'eterna salvezza dell'anima, se i costumi si conformano alla norma del retto e dell'onesto" (*ibid.*): alla felicità dell'uomo è sufficiente la "religione naturale", come insegnava la massoneria.

Così, secondo alcuni, il protestantesimo non contiene eresie, ma - denuncia Pio IX - "non aliud est quam diversae verae eiusdem christianae forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo piacere datum est" (Dal "*Sillabo*", *Denz* 2918). Con ciò Pio IX non intendeva negare la possibilità di salvezza a coloro che errano in buona fede: "Illi, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, possunt,

divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam" (Enciclica "*Quantum conficiamur moerore*", del 10.VIII.1863, *Denz* 2865-2866).

Tuttavia Pio IX non giunse a tirare le conseguenze di questo fatto sul piano delle istituzioni e delle leggi dello Stato, e fedele all'antichissima idea della "religione di Stato", che risaliva a Costantino e alla tradizione medioevale - consacrata da Bonifacio VIII - della supremazia politica della Chiesa sullo Stato, Pio IX non se la sentì di ammettere, nelle leggi dello Stato, - almeno negli Stati Pontifici - quella che noi oggi chiamiamo "libertà religiosa", benchè essa cominciasse già da allora ad affermarsi negli Stati Uniti d'America.

Per questo tale idea è condannata nel Sillabo sotto questa formulazione: "Aetate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tamquam unicum Status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis" (*Denz* 2977).

Possiamo osservare che qui ci troviamo di fronte a due diversi livelli d'autorità degli insegnamenti pontifici. La condanna della concezione soggettivistica della coscienza che relativizza e parifica tutte le religioni ("indifferentismo") appartiene certamente al Magistero infallibile di secondo livello; mentre la difesa della religione di Stato è una scelta pratica del Papa, legata in fondo ad una data situazione storica, come il Papa stesso lascia intendere ("aetate hac nostra"); tale posizione del Papa appartiene quindi ai pronunciamenti di terzo livello, per sé fallibili o mutevoli, i quali quindi ammettono come lecito un eventuale motivato dissenso, dissenso che invece non è lecito nel primo caso, e che condurrebbe a un peccato prossimo all'eresia.

Un'altra grande porzione del fiume d'acqua scagliato dal Drago contro la Donna è il diffondersi dell'idealismo panteista⁵⁴ di matrice tedesca in Italia e in generale nella Chiesa. Questa corrente di pensiero nella seconda metà dell'Ottocento condusse alcuni filosofi cattolici apertamente fuori della Chiesa, come Pasquale Galluppi e Bertrando Spaventa, sacerdote che lasciò il ministero.

Tale corrente perseverò anche nella prima metà del Novecento e tuttora è viva in molti ambienti accademici statali, ed è riuscita ad infiltrarsi, sotto pretesto del rinnovamento conciliare, anche in istituti della Chiesa.

⁵⁴ La letteratura sull'idealismo tedesco, cosiddetto "trascendentale", notoriamente è immensa. I suoi massimi esponenti sono, come è noto già ai ragazzi del liceo, Fichte, Schelling ed Hegel. Una buona sintesi storica dell'idealismo si trova nel libro di N.Hartmann, "*La filosofia dell'idealismo tedesco*", Ed.Mursia, Milano 1983; altre opere utili sono: B.Spaventa, "*La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*", CEDAM, Padova 1941; "*Gli hegeliani d'Italia* (Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile)" a cura di A.Guzzo e A.Plebe, SEI, Torino 1953; M.F.Sciacca, "*L'idealismo moderno*", in AA.VV. "Eresie del secolo", Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi 1954, pp.45-62; R.Mondolfo, "*Filosofi tedeschi. Saggi critici*", Cappelli Editore, Bologna 1958; G.Bontadini, "*Studi sull'idealismo*", Ed.Vita e Pensiero, Milano 1995; AA.VV. "*Studi di filosofia trascendentale*", a cura di V.Melchiorre, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1993. Julius Evola, nel suo libro "*Saggi sull'idealismo magico*", Edizioni Mediterranee, Roma 2006, ha mostrato come il panteismo comporti una concezione magica dell'etica: e ciò è logico: se l'uomo si ritiene Dio, ne viene logicamente che concepisce il suo agire come operazione atta a dominare una forza divina, nel che consiste precisamente il peccato di magia. Per i rapporti dell'idealismo col romanticismo e la mistica protestante, vedi E.Benz, "*Le fonti mistiche della filosofia romantica tedesca. Il martinismo tra Francia e Germania*", Edizioni Spano, Milano 1964 (?). Una confutazione del panteismo idealista è stata fatta da M.F.Sciacca, "*L'idealismo moderno*", in AA.VV. "Eresie del secolo" pp.45-62, Edizioni Pro Civitate Christiana, Assisi 1954, da J.Maritain in "*Riflessioni sull'intelligenza*", c.II, Editrice Massimo, Milano 1987 e da R.Garrigou-Lagrange nella sua opera "*Dieu, son existence et sa nature*", Ed.Beauchesne, Paris 1950, alle pp.264,290,360-364,385, e app.IV, p.758ss. e nell'articolo "*La distinction réelle et la réfutation du panthéisme*", nella *Revue Thomiste* del 1938.

La radice prima del panteismo è insita nella mancata distinzione metafisica fra essenza ed essere. Con ciò non è detto che tutti coloro che non ammettono tale distinzione, si rendano conto delle conseguenze alle quali tale negazione porta. Sulla cristologia idealista, vedi: X.Tilliet, "*La cristologia idealista*", Ed.Queriniana, Brescia 1993; "Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica", Ed.Morcelliana, Brescia 1997. L'Autore avrebbe fatto meglio a parlare del "Cristo nella gnosi moderna". Per quanto riguarda l'influsso dell'idealismo tedesco nella teologia cattolica contemporanea, vedi lo studio di G.Pattaro: "*La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*". La "svolta antropologica" è la famosa espressione con la quale Rahner ha mascherato il suddetto influsso idealista. E dal sottotitolo del libro è facile vedere l'ingenuità dell'Autore, che scambia per "momento forte" quello che in realtà è un periodo di crisi, senza ovviamente che in esso si debbano ignorare gli aspetti positivi: viene citato infatti anche Maritain, che però col "momento forte" di Pattaro ha ben poco a che fare.

Essa comporta molte sfumature e gradazioni diverse; in alcuni Autori permane un legame col realismo cattolico, specialmente nella forma mitigata dell'interiorismo agostiniano o con legami con l'ontologismo; altri Autori invece riflettono maggiormente l'idealismo tedesco, specie hegeliano. Per quanto riguarda l'Italia, possiamo fare molti nomi della prima metà del Novecento, alcuni dei quali di filosofi molto valenti, come Bernardino Varisco⁵⁵, Piero Martinetti⁵⁶, studioso della filosofia indiana, Armando Saitta, egli pure ex-sacerdote, Pantaleo Carabellese, Giovanni Gentile⁵⁷, Benedetto Croce, Ugo Spirito, Armando Carlini, Giuseppe Bontadini, e Teodorico Moretti-Costanzi, fino a giungere ad oggi con Marco Vannini, studioso di mistica ed Emanuele Severino⁵⁸, autore di un idealismo panteista eternalista ed acosmico, di marca parmenidea.

Due importanti condanne del panteismo da parte della Chiesa si trovano nel *Sillabo* e nel Vaticano I. Il *Sillabo* presenta la dottrina panteista in questi termini: "Nullum supremum, sapientissimum, providentissimum Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto" (*Denz* 2901).

Il concilio Vaticano I condanna il panteismo in questi termini: "Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum;... qui, cum sit una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus" (*Denz* 3001). "Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s." (*Denz* 3023). Il panteismo, dunque, e l'idealismo, che gli è necessariamente legato (la sua formula fondamentale è l'"identità dell'essere col pensiero") sono un'eresia.

Ma il pericolo dell'idealismo panteista tedesco divenne ancor più insidioso col fenomeno del modernismo. Infatti, fino ad allora ed anche dopo, questa corrente di pensiero aveva avuto ed ebbe esponenti soprattutto laici - generalmente docenti dell'università statale - e filosofi, i quali dichiaravano espressamente il loro rifiuto della fede cattolica e molti di essi non si consideravano appartenenti alla Chiesa cattolica, né intendevano esserlo. Lo Stato Italiano liberalmassonico del resto ci teneva a costruire una cultura in funzione anticattolica, onde affermare la propria potenza davanti alla Chiesa.

In tal modo l'idealismo panteista, che cominciò a diffondersi in Italia alla fine dell'Ottocento, aveva come alleato in funzione anticattolica la Massoneria, contro la quale nel 1884 Papa Leone XIII scrisse l'enciclica "Humanam Genus", che faceva seguito ad altre condanne papali iniziate fin dal 1738 con Clemente XII. Principio comune, infatti, del panteismo idealista e della Massoneria, come notava Leone XIII per quest'ultima nella detta enciclica, è "la sovranità e il magistero assoluto dell'umana ragione"⁵⁹, principio che inevitabilmente porta a negare una dimensione di esistenza che trascenda la ragione, e quindi l'esistenza di Dio. Ma a questa data il

⁵⁵ Vedi un esame critico del pensiero del Varisco nell'opera di V.Kuiper, "Lo sforzo verso la trascendenza. Studio sulla filosofia di B.Varisco e sull'idealismo", Libreria dell'"Angelicum", Roma 1940.

⁵⁶ Su Martinetti, vedi: A.Vigorelli, "La filosofia civile di un filosofo dimenticato", Ed.Bruno Mondadori, Milano 1998.

⁵⁷ Autori che hanno efficacemente confutato gli errori di Gentile: E.Chiocchetti, OFM, "La filosofia di G.G.", Ed.Vita e Pensiero, Milano 1922; A.Zacchi, OP, "Il nuovo idealismo italiano di B.Croce e G.Gentile", Francesco Ferrari Editore, Roma 1925; M.Cordovani, OP, "Cattolismo e idealismo", Editrice Vita e Pensiero, Milano 1928.

⁵⁸ L'idealismo panteista di Severino, a differenza di quello dialettico-evoluzionista-storicista di Hegel, che parte da Eraclito (è questo l'idealismo rahneriano), proviene da Parmenide, e pertanto è un panteismo dell'identità assoluta ed univoca, ed è di tipo assolutamente monista ed acosmico. Mentre per Hegel tutto (e anche l'Assoluto) è contraddizione, divenire, temporalità e storia, per Parmenide tutto (e anche l'Assoluto) è uno, identico a se stesso ed eterno, la molteplicità non esiste e il tempo è mera apparenza. Ciò tuttavia non impedisce ad entrambi da buoni panteisti, di identificare Dio e mondo, realtà ed apparenza, essere e pensiero, essere e divenire, eterno e temporale, vero e falso, bene e male, tutto con tutto. Tutto è uno e l'uno è tutto. In Hegel ciò si realizza dialetticamente; in Severino, in base al principio d'identità. In entrambi i sistemi il male è solo apparente, in quanto distinto dall'Assoluto; è invece assoluto in quanto appartiene all'Assoluto. Da qui, in cristologia, l'idea del Dio "che soffre".

⁵⁹ Prendo dall'edizione curata dalla Gregoriana Editrice di Padova, p.10.

pensiero cattolico sembra resistere alla seduzione massonica, come del resto anche all'influsso delle idee marxiste, esse pure in espansione in Europa a quel tempo.

Leone XIII, come è noto, nel 1879 aveva emanato l'enciclica "Aeterni Patris"⁶⁰, con la quale egli raccoglieva le file di una rinscita del tomismo sorta già da alcuni decenni, e raccomandava S.Tommaso come modello di filosofo cristiano. Questo solenne intervento del papa certamente servì ai teologi cattolici ad opporsi agli errori più gravi dell'Ottocento; ma restava aperto il problema di assumere criticamente i valori della filosofia moderna.

Fino ad allora i tentativi erano falliti: ci provò il modernismo; ma purtroppo successe invece che, col fenomeno del modernismo⁶¹, lo stesso idealismo panteista e protestantico, sotto il pretesto dell'"ammodernamento", tentò addirittura surretiziamente di penetrare negli stessi istituti teologici ed accademici ecclesiastici, per cui cominciarono a diffondersi sacerdoti docenti di teologia nei seminari aderenti a questa corrente, ma che nel contempo pretendevano che essa non fosse in contrasto col cattolicesimo, e quindi non intendevano lasciare la Chiesa, ma al contrario, presentavano se stessi come riformatori degli studi ecclesiastici: desideravano, a sentir loro, "ammodernarli" accogliendo quella che allora gli idealisti chiamavano, designando presuntuosamente se stessi, "filosofia moderna" (in realtà ritorno a Parmenide, Eraclito e all'antica sofistica).

Il modernismo, come è noto, a dimostrazione del suo attaccamento alla fede e alla Chiesa, tentò di elaborare anche un'apologetica che si proponeva di presentare il cristianesimo in maniera accettabile dal mondo moderno; ma, influenzato com'era dall'idealismo e dall'immanentismo, sortiva di fatto l'effetto di condurre gli animi ad un cristianesimo falsificato dall'immanentismo⁶².

Per questo, se fino ad allora la Chiesa era stata relativamente blanda nel condannare queste idee, supponendo di essere poco ascoltata da chi non faceva professione di cattolicesimo e di obbedienza al Magistero della Chiesa, nel caso dei modernisti, Papa Pio X ritenne di poter e dover intervenire in maniera energica con un documento di assai ampio respiro, data la molteplicità degli aspetti della teologia e dell'esegesi biblica che erano infetti di modernismo, e anche perché in questo caso egli si rivolgeva a persone che dichiaravano di essere e voler restare cattoliche, ed anzi molte di esse insegnavano nelle istituzioni ecclesiastiche per formale mandato dell'autorità ecclesiastica, alla quale si erano impegnate ad obbedire.

La famosa "*Pascendi*" di Pio X contiene un espresso riferimento al panteismo al n. 80: "I modernisti non hanno nulla da sperare dalla loro dottrina del simbolismo⁶³. Perché, se tutti gli elementi, che si dicono intellettuali" (della dottrina della fede) "non sono che puri simboli di Dio, perché non sarà un simbolo il nome stesso di Dio o di personalità divina? E se è così, si potrà bene dubitare della stessa divina personalità"(esattamente quello che aveva fatto Fichte), "ed avremo la via aperta al panteismo". Infatti, se Dio si riduce a un puro simbolo, viene meno la sua trascendenza, per cui, volendo mantenere il nome di Dio, Dio finisce per identificarsi col mondo.

"E qua similmente, cioè al puro panteismo, porta l'altra dottrina dell'immanenza divina. Giacché domandiamo: siffatta immanenza distingue o no Iddio dall'uomo? Se lo distingue, che differisce dunque tal dottrina dalla cattolica? O perché mai rigetta quella esterna rivelazione?" (la dottrina dell'"immanenza", che non è altro che una ripresa della concezione luterana della

⁶⁰ Cf A.Piolanti, "*Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*", Libreria Editrice Vaticana, 1983.

⁶¹ Cf sul modernismo: C.Tresmontant, "*La crise moderniste*", aux Editions du Seuil, Paris 1979.

⁶² Quest'operazione fu in special modo denunciata da B.Schwalm, OP, in alcuni articoli della *Revue Tomiste* degli anni 1896-1897, quindi ben prima che Pio X condannasse il modernismo.

⁶³ Secondo questa dottrina il concetto (dogmatico) non rappresenta il reale, ma semplicemente lo "simboleggia": E questo perché il concetto non è visto come il reale stesso in quanto pensato ed immanente al pensiero, ma come un puro prodotto del pensiero, convenzionalmente messo in relazione di significazione nei confronti del reale: appunto un simbolo. Su questa questione del rapporto simbolo-concetto, vedi J.Maritain, "*Segno e simbolo*", in "*Quattro saggi sullo spirito umano in condizione d'incarnazione*", cap.II, Ed.Morcelliana, Brescia 1978. Il simbolismo teologico conduce al panteismo, perché, se Dio è un mero simbolo, il referente non sarà più un Dio reale distinto dal soggetto, ma, in quanto prodotto dal soggetto, finirà per identificarsi col soggetto autodivinizzato. Dio diventa un simbolo del Soggetto.

"coscienza", pretendeva ricavare la verità rivelata solo dall'intimo della coscienza, senza tener conto di dati esterni oggettivi o storici o dottrinali o comunitari).

"Se poi non si distingue, eccoci di bel nuovo nel panteismo. Ma di fatto l'immanenza dei modernisti vuole ed ammette che ogni fenomeno di coscienza nasca dall'uomo in quanto uomo" (e non dal contatto con le realtà esterne). "Dunque di legittima conseguenza deduciamo che Dio e l'uomo sono la stessa cosa" (Dio è Dio-pensato-dall'uomo, non è una realtà esterna e trascendente, ma è un pensiero dell'uomo); "e perciò il panteismo".

E la famosa impressionante conclusione: "Se quasi con un solo sguardo abbracciamo l'intero sistema" (dei modernisti), "niuno si stupirà che Noi lo definiamo la sintesi di tutte le eresie. Certo, se taluno si fosse proposto di concentrare quasi il succo e il sangue di quanti errori circa la fede furono sinora asseriti, non sarebbe mai potuto riuscire a far meglio di quello che hanno fatto i modernisti. Questi, anzi, tanto più oltre si spinsero che, come già osservammo, non solo hanno distrutto il cattolicesimo, ma qualunque altra religione. Così si spiegano i plausi dei razionalisti: perciò fra i razionalisti, coloro che parlano più franco ed aperto, si rallegrano di non aver alleati più efficaci dei modernisti" (n.78).

La definizione del "modernismo" contenuta nella "Pascendi" ha un carattere unico, fra le condanne pontificie, in tutta la storia della Chiesa: non era mai prima accaduto che un Papa definisse un movimento ereticale, per quanto grave e pericoloso, come la "somma di tutte le eresie": fino ad allora i Papi avevano tutt'al più condannato gruppi più o meno numerosi di proposizioni ereticali, ma lasciando intendere che i loro autori sotto altri aspetti mantenevano alcune verità cattoliche; nel caso invece del modernismo, è come se il Papa lo accusasse d'aver negato tutte le verità di fede, giacché solo questo si può intendere con quell'espressione raggelante, benchè penso la si debba intendere più in senso retorico, che in senso strettamente formale, anche perché poi il celebre documento non fa un elenco completo di tutte queste eresie.

O forse piuttosto la denuncia papale va intesa come riferita ai principi fondamentali, gnoseologico-metafisici del modernismo, per i quali esso viene ad essere potenzialmente aperto a tutte le eresie, minando il concetto stesso di Dio, della fede, del dogma e della rivelazione. In ogni caso è evidente che la lotta di S.Pio X contro il modernismo è da considerarsi veramente gigantesca: è stata veramente una lotta contro il Drago⁶⁴.

Tuttavia, la condanna del modernismo ad opera di Papa Sarto, se da una parte estinse la penetrazione dell'idealismo tedesco nella teologia cattolica, dall'altra non fu sufficiente ad impedire che il pensiero hegeliano, estremizzato dal superomismo di Nietzsche, formasse la base ideologica del nazismo tedesco e del fascismo italiano, il cui filosofo ufficiale, discepolo di Spaventa, fu Giovanni Gentile⁶⁵.

Pio XI nel 1937 emanò bensì una poderosa enciclica di condanna del nazismo (e implicitamente del fascismo), la "Con viva ansia"⁶⁶ (*Mit brennender Sorge*), che purtroppo ebbe

⁶⁴ Gli anni Trenta del sec.XX vedono lo svolgersi di un importante dibattito fra grandi pensatori cristiani dell'epoca, come il Bréhier, il Gilson, il Blondel e il Maritain, circa l'esistenza e la natura di una "filosofia cristiana", probabilmente dietro lo stimolo dell'enciclica di Leone XIII "Aeterni Patris", che proponeva S.Tommaso come modello di filosofo cristiano. Questo argomento può interessare il nostro libro, in quanto mette in gioco l'autorità del Magistero di secondo livello, ossia la responsabilità che la Chiesa ha di insegnare o raccomandare dottrine filosofiche (siano o non siano contenute nella Rivelazione), che sono necessarie o convenienti per comprendere il dogma cristiano nel suo giusto senso. Su questa questione, cf R.Vancourt, "Pensiero moderno e filosofia cristiana", Edizioni Paoline 1958; C.Tresmontant, "Le origini della filosofia cristiana", Edizioni Paoline 1963; L.Bugliolo, "Il problema della filosofia cristiana", Ed.Morcelliana, Brescia 1959; E.Gilson, "Introduction à la philosophie chrétienne", Ed.Vrin, Paris 1960 (trad.it. per l'Editrice massimo, Milano 1982); Y.Floucat, "Per una filosofia cristiana. Elementi di un dibattito fondamentale", Editrice Massimo, Milano 1987; "La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII", Atti del convegno del 29.V-1.VI 2003, Perugia 2004.

⁶⁵ Su Gentile si può consultare il lavoro recente di Davide Spanio, "Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano", con prefazione di Emanuele Severino, Il Poligrafo, Padova 2003; quest'opera però manca dell'esame critico che invece è possibile rinvenire nei libri dei domenicani Zacchi e Cordovani, e del francescano Chiocchetti, già citati, dei tempi del Gentile.

⁶⁶ Prendo dall'edizione a cura della Gregoriana Editrice di Padova, p.7.

scarsissima diffusione per opera dei fascisti. In essa il Papa andava alla radice dell'errore individuandola nel fatto che la visione di fondo che ispirava il totalitarismo tedesco era la mancanza di "una vera e degna nozione di Dio". Infatti, come spiegava il Pontefice, "chi, con indeterminatezza panteistica identifica Dio con l'universo, materializzando Dio nel mondo e deificando il mondo in Dio, non appartiene ai veri credenti".

Nel medesimo anno, come è noto, Pio XI pubblicava anche la "Divini Redemptoris", dove, riprendendo altri pronunciamenti pontifici precedenti, condannava il comunismo ateo marxista. In essa egli faceva questa grave constatazione: "Per la prima volta nella storia stiamo assistendo ad una lotta freddamente voluta, e accuratamente preparata dell'uomo contro 'tutto ciò che è divino' (II Ts 2,4)"⁶⁷.

Del resto l'ateismo marxista non era che l'esplicitazione dell'ateismo già implicito nel panteismo hegeliano, come dimostrò chiaramente a suo tempo il teologo domenicano Georges Cottier, oggi Cardinale, già Teologo della Casa pontificia, nel suo libro "L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes"⁶⁸. Infatti la falsificazione panteista della nozione di Dio equivale alla negazione atea dell'esistenza di Dio. Il Dio hegeliano, come è noto, non è il vero Dio, creatore e trascendente, ma è semplicemente l'uomo, al quale Hegel dà alcuni attributi divini (l'Autocoscienza e la Libertà assoluta, l'identificazione dell'essere col pensiero, ecc.), mentre degrada Dio al livello della finitezza umana (il divenire e il patire).

L'atteggiamento marxiano nei confronti di Hegel, quindi, non fa che mostrare la sostanziale negazione hegeliana dell'esistenza di Dio, per cui Marx, con coerenza e schiettezza, preferisce negare esplicitamente l'esistenza di Dio ed evitare di usare persino il termine "Dio", poichè Marx sa bene che nel pensiero corrente il termine "Dio" non ha il senso che gli dà Hegel, ma significa il Dio trascendente delle religioni monoteistiche, a cominciare dall'ebraismo, nel quale l'ebreo Marx era appunto stato educato.

Eppure già S.Paolo nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi - citata da Pio XI - era ben al corrente della possibilità che l'uomo, accecato dalla superbia, pretenda di uguagliarsi a Dio o di identificarsi con Lui: è l'atteggiamento dell'Anticristo, del quale in quel passo si dice che "s'innalza sopra ogni essere che vien detto 'Dio' o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come 'Dio'".

L'ateopanteismo, che costituisce la base ideologica del nazicomunismo, comporta dunque, come meta suprema e fondamento dell'esistenza e della prassi, un "Assoluto", che è mostruosa mescolanza di attributi umani e divini, dalla quale si forma un orrendo e fascinoso Idolo assetato di sangue umano, che sembra un'immagine della Bestia dell'Apocalisse, e che si scontra frontalmente e irrimediabilmente con la limpida distinzione delle "due nature", pur nell'"unità della persona" del dogma calcedonese.

Come è ormai stato chiarito dagli storici del pensiero⁶⁹, le catastrofi del Novecento non sono sorte improvvisamente ed inopinatamente (se non per gli spiriti superficiali), come i funghi a novembre, ma sono l'esito pratico, per sè prevedibile, di una lunga degenerazione del pensiero europeo, fatta passare dai suoi sostenitori col nome specioso di "pensiero moderno", iniziata con la decadenza della scolastica trecentesca, e che ha come tappe principali l'antropocentrismo rinascimentale e la parabola del razionalismo iniziata con Cartesio e trasformata in idealismo con Kant, in panteismo con Hegel, in ateismo con Marx ed infine - precursore immediato del nazismo - nel nichilismo⁷⁰ superomistico-dionisiaco di Nietzsche⁷¹. La mistica nichilista neopagana e

⁶⁷ Prendo da: "Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740", a cura di Ugo Bellocchi, Libreria Editrice Vaticana 2002, Vol.X, parte seconda: Pio X, p.298.

⁶⁸ Ed.Vrin, Paris 1959.

⁶⁹ Cf per esempio. C.Fabro, "Introduzione all'ateismo moderno", Editrice Studium, Roma 1964, 2 voll.; H.de Lubac, "Il dramma dell'umanesimo ateo", Ed.Morcelliana, Brescia 1979.

⁷⁰ Il nichilismo nitzciano è solo un aspetto dell'ampio, confuso e difficile problema del nichilismo, sul quale è oggi in corso una complessa ed interessante discussione. Non è facile la definizione di "nichilismo"; qualcuno si vanta di essere nichilista; ma per lo più il nichilismo è ritenuto un grave errore, del quale spesso ci si accusa a vicenda. Al termine "nulla" o "niente" si attribuiscono diversi significati; ma le distinzioni non sono sempre chiare e convincenti. Buone

pangermanista di Heidegger dell' "essere-per-la-morte" ha poi dato il tocco finale, sotto il manto di un alto "pensiero dell'essere", che purtroppo ha sedotto molti spiriti e non solo in Germania.

Questa parabola non è stata descritta solo da storici cattolici, ma anche da pensatori ebrei, come Theodor Adorno ed Horkheimer, i fondatori e guide della famosa Scuola di Francoforte negli anni immediatamente precedenti il sorgere del nazismo, i quali pensatori sperimentarono sulla propria pelle la tragica verità delle loro analisi, anche se riuscirono a fuggire in tempo dalla Germania nazista. In questi vigorosi analisti della dialettica storica del pensiero europeo degli ultimi secoli non troviamo indubbiamente l'ampiezza delle vedute teologiche dei cattolici, ma non manca l'acutezza di una visione che non è lontana dal profetismo biblico, nel quale del resto essi erano stati educati.

Heidegger e Severino attribuiscono le origini del nichilismo moderno alla metafisica cristiana legata alla nozione della creazione dal nulla e alla concezione di Dio come sommo Ente, la cui esistenza viene dimostrata come ragione dell'esistenza degli enti contingenti, previamente ed originariamente percepiti dall'esperienza umana. Si tratta di quella che oggi da molti è chiamata con disprezzo "ontoteologia"⁷².

Ora questa accusa è da ritenersi del tutto falsa, e gli Autori la sostengono solo mediante gravi fraintendimenti di quella che è la vera metafisica cristiana, soprattutto se pensiamo al suo principe, che è S. Tommaso d'Aquino. Essi non s'accorgono invece di essere proprio loro a favorire il nichilismo: Heidegger, con la sua concezione dell'essere legato al tempo e alla finitezza, senza che venga ammesso un Essere assoluto che ne sia la causa; e Severino, il quale, negando

definizioni del nichilismo, inteso come vizio intellettuale, mi sembrano quella di Severino: "nichilista è chi dice che l'essere è nulla" e quella di Heidegger: nichilismo è "l'oblio dell'essere". Nichilismo è quello di chi respinge la metafisica, in quanto suo oggetto è precisamente l'essere. Il nichilista, al limite, distrugge lo stesso pensare, dato che l'essere è l'oggetto del pensiero. Nichilista appare Leopardi, per il quale tutto viene dal nulla e tutto va verso il nulla.

E' sbagliato, invece, come fa Severino, accusare il cristianesimo di nichilismo in quanto insegna la creazione dal nulla. Ammettere che il nulla esiste non è ancora nichilismo e lo è meno che mai il cristianesimo, il cui Dio è *l'IpsumEsse Subsistens*. Nichilismo sarebbe confondere l'essere col nulla; ma il cristianesimo li oppone radicalmente. Grave insidia nichilistica, invece, secondo me, nasce da una falsa mistica, la quale, abusando dell'attributo del "Nulla" dato a Dio, secondo il linguaggio dei mistici renani (Susone, Eckhart e Taulero), finisce col confondere la mistica con l'ateismo o fa l'apologia dell'ateismo. Infatti i mistici renani chiamano Dio "Nulla" per significare che egli è nulla di ciò che entra nei limiti della nostra ragione, giacchè Egli, benchè sia da noi conoscibile, la trascende infinitamente.

Ma ciò non vuol dire, come sostiene la suddetta falsa mistica, che Dio non sia assolutamente nulla, perchè equivale a dire che non esiste. Sul tema del nulla, cf E. Severino, "Essenza del nichilismo", Adelphi Edizioni 1995; S. Givone, "Storia del nulla", Editori Laterza, Bari 1995; V. Possenti, "Il nichilismo teoretico e la 'morte della metafisica'", Armando Editore, Roma 1995; V. Possenti, "Terza navigazione. Nichilismo e metafisica", Armando Editore, Roma 1998; G. Canatarano, "Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea", Bruno Mondadori, Milano 1998; P. Coda-E. Severino, "La verità e il nulla. Il rischio della libertà", Ed. San Paolo 2000. Per una critica della falsa mistica, cf il mio libro "Il silenzio della parola. La mistica e le mistiche", ESD, Bologna 2002, cap. VIII.

Anche il successo che sta riscuotendo il "nulla" buddistico va attentamente vagliato, giacchè è accettabile, se è collegabile alla teologia negativa; è invece da respingere, se sfocia nel nichilismo vero e proprio. Sarebbe disonesto, su di un tema tanto importante, giocare sull'equivoco, sotto pretesto di sublimi o profondissime speculazioni. Su questa questione, cf D.W. Mitchell, "Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo", Città Nuova Editrice, 1993; P. Coda, "Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica", Città Nuova 2003; Keiji Nishitani, "La religione e il nulla", Città Nuova, 2004.

⁷¹ Cf K. Löwith, "Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX", Ed. Einaudi, Torino 1949. Numerosissimi sono oggi gli studi su Nietzsche. Ricordiamo solo i seguenti: G. Thibon, "N. o il declino dello spirito", Edizioni Paoline 1964 (ottimo esame critico); H. de Lubac, "Il dramma dell'umanesimo ateo", P. III, cap. I, Ed. Morcelliana, Brescia 1979 (buona critica); "N. e il cristianesimo", a cura di G. Penzo e M. Nicoletti, Ed. Morcelliana, Brescia 1992 (tentativo non riuscito di attenuare l'opposizione di N. al cristianesimo); G. Vattimo, "Il soggetto e la maschera. N. e il problema della liberazione", Bompiani 1994; H. Althaus, "N. una tragedia borghese", Laterza 1994; A. Verrecchia, "La tragedia di N. a Torino. La catastrofe del filosofo che sognava un Superuomo al di là del ebene edel male", Bompiani 1997; G. Penzo, "N. e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo", Ed. Rusconi, Milano 1997; G. Cavalcoli, "L'Anticristo in N. e nella Bibbia", in *Sacra Doctrina*, 6, 1998, pp. 77-134. K. Galimberti, "N.", Feltrinelli 2000.

⁷² Sviluppata questa tesi anche il libro di M. Ruggenini, "Il Dio assente", Bruno Mondadori Editore, Milano 1997.

consistenza ontologica all'ente contingente, si priva della possibilità di dimostrare l'esistenza dell'Essere necessario ed assoluto, per cui egli bensì l'ammette, ma senza darne le prove.

Altri pensatori ebraici che si opposero alla visione immanentistica dell'idealismo, che non può ammettere una reale alterità del Tu rispetto all'io, furono Martin Buber, seguito in tempi più recenti da Emmanuele Lévinas⁷³, i quali insistettero parimenti, appoggiandosi sul realismo biblico e la dignità della singola persona in rapporto con l'altra, nel denunciare l'incapacità dell'etica sociale idealista di ammettere una distinzione reale fra le persone e in particolare l'esistenza autonoma del Tu rispetto all'io. Questo tema è stato ripreso di recente da Mons. Bruno Forte nel suo libro "Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia"⁷⁴, dove l'Autore, mostrando un interesse per la metafisica purtroppo assente in sue precedenti opere, motiva giustamente l'incapacità dell'idealismo hegeliano di riconoscere il mistero dell'Alterità a causa della sua presuntuosa pretesa di racchiudere la totalità del reale nei limiti del concetto.

Le potenze infernali scatenate dal nazicomunismo avrebbero dato, nel Novecento, come è noto, i loro terribili frutti di morte con la Rivoluzione Russa, le due guerre mondiali, la guerra di Spagna e lo sterminio degli Ebrei. Lo scatenamento conclusivo di queste potenze è l'effetto finale del "fiume d'acqua" (Ap 12, 15), ossia delle potenze dell'eresia che il Drago apocalittico vomita contro la "Donna", ossia la Chiesa, nel tentativo di annegarla. Come però abbiamo visto, alla Donna, come difesa dall'attacco del Drago (Ap 12,13), erano state concesse le "due ali della grande aquila" (Ap 12,14), ossia la riforma tridentina, per le quali la Chiesa aveva potuto ottenere un "rifugio preparato per lei per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo" (Ap 12,14), ossia per tre secoli e mezzo.

Giungiamo così, col sec.XX, nel periodo nel quale il fiume d'acqua, che ha cominciato a sorgere nella metà dell'Ottocento, si fa sempre più pericoloso soprattutto col marxismo ateo e il panteismo hegeliano, che pongono le basi teoriche, dalle quali, sia pur attraverso mediazioni, come per esempio Nietzsche per l'hegelismo e Lenin per il marxismo, sorsero quei sistemi politici totalitari, che condussero l'umanità alla seconda guerra mondiale. Purtroppo, a tal riguardo, a nulla valsero, per scongiurare l'immane tragedia, le parole profetiche della Madonna a Fatima.

Di particolare rilievo, come tragedia nella tragedia, è stato, come è noto, il tentativo nazista di sterminare il popolo ebraico⁷⁵. Maritain si è chiesto quale può essere stata la causa profonda, spirituale di simile diabolico progetto, e avanza l'ipotesi che le radici prime di tale spaventosa impresa siano da ricondursi alla pretesa di un certo nazionalismo tedesco di considerare il popolo tedesco come "popolo eletto" al posto di Israele, forse per l'illusione che i luterani si erano fatti di essere loro e non Roma gli interpreti del vero cristianesimo da diffondere nel mondo⁷⁶. Così il rapporto dei nazisti con Israele sembra ricondursi all'esempio paradigmatico di Caino che, per invidia, uccide il fratello Abele perché prediletto da Dio.

Indubbiamente lo sterminio nazista degli Ebrei ci spinge a chiederci come, dopo un tale inaudito delitto, possiamo ancora credere alla bontà ed onnipotenza di Dio, e sappiamo come alcuni oggi ritengono sia meglio negare l'attributo dell'onnipotenza, se non si vuol negare anche quello della bontà, cadendo così nell'ateismo. Altri giungono ad ammettere un Dio buono ma debole, piuttosto che un Dio onnipotente ma crudele.

La risposta al suddetto drammatico interrogativo ci viene - ci direbbe oggi S. Tommaso con S. Agostino - dalla Croce di Cristo, nella quale appare un Dio così buono che ci salva dalla morte meritata per il peccato, e così potente, che ci solleva alla non dovuta dignità di figli di Dio rendendoci capaci di operare efficacemente per la nostra salvezza. Dio dunque ricava dal male un

⁷³ Vedi il suo "Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità", Jaca Book, Milano 1995.

⁷⁴ Ed. Morcelliana, Brescia 2002.

⁷⁵ Sulla persecuzione nazista contro gli Ebrei, cf. J. Maritain, "Il mistero d'Israele e altri saggi", Ed. Morcelliana, Brescia 1964; Massimo Giuliani, "Cristianesimo e Shoà. Riflessioni teologiche", Ed. Morcelliana, Brescia 2000; Renato Moro, "La Chiesa e lo sterminio degli ebrei", Ed. Il Mulino, Bologna 2002; "Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo", UTET 2006, cinque volumi.

⁷⁶ Questa idea del primato e del ruolo guida mondiali dei Tedeschi nel campo spirituale passa dalla concezione luterana a quella filosofica in Fichte, Hegel, Hölderlin ed Heidegger, tanto per fare alcuni nomi.

bene maggiore di quello che ci sarebbe stato se il male non ci fosse stato. E quanto è maggiore il male, tanto maggiore è il bene che ad esso consegue. Quale sarà il bene che Dio ricaverà dalla morte di sei milioni di vittime innocenti tratte dal suo popolo prediletto? Se, come è stato osservato, tanta malvagità non si era mai vista prima dell'Olocausto, dovremo dire che il sacrificio dei sei milioni di Ebrei procurerà all'umanità un bene finora mai visto, che forse Paolo chiamerebbe una "risurrezione dai morti" (Cf Rm 11,15).

Il popolo ebraico, d'altra parte, può trarre dalla Shoà un insegnamento che può ricavare dalla Scrittura, e precisamente dalle parole che Jahvé gli rivolge per bocca di Mosè nel Deuteronomio: "Tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. ... Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti; ma ripaga nella loro persona coloro che lo odiano, facendoli perire. ... Se tu dimenticherai il Signore tuo Dio e seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete!" (7,6.9-10; 8,19).

E' noto come la cultura ebraica, soprattutto a partire dal Seicento (pensiamo ai casi di Sebbatay Sewi o Shabbatay Zevi⁷⁷ e di Spinoza⁷⁸), si sia allontanata dalla sua nobilissima tradizione religiosa, per lasciarsi influenzare da correnti sensiste, razionalistiche, illuministiche, massoniche, gnostiche, teurgiche, idealistiche e materialistiche e addirittura atee⁷⁹, con conseguenze disastrose non solo per lei, ma anche per l'intera umanità.

E' comunque da ricordare la nascita, alla fine del Settecento, in funzione antirazionalistica ed antiilluministica, del movimento hassidico (gli "hassidim" = devoti), soprattutto in Polonia. Si trattò soprattutto di un ritorno popolare alle virtù bibliche e alla devozione a Jahvé. Molti documenti di questo movimento spirituale furono raccolti da Martin Buber. Tale realtà ebraica fu totalmente distrutta dalla Shoà, e per tale motivo questi "hassidim" sono da considerarsi i veri martiri dell'Olocausto.

Se dunque da una parte l'Europa ha tuttora un grosso conto da pagare nei confronti del popolo ebraico vittima della Shoà, anche il popolo ebraico viene oggi esortato dalla sua stessa letteratura sacra e dai hassidim a far ritorno al Signore, mantenendo l'identità e la missione, che Dio stesso gli ha rivelato, e nel contempo accogliendo criticamente, alla luce della Parola di Dio, quanto di valido esiste nella cultura degli altri popoli. L'avvertimento mosaico si è puntualmente verificato sia in rapporto alle promesse che in rapporto ai castighi. L'ateismo, l'edonismo e il secolarismo largamente diffusi a tutt'oggi nell'ebraismo e nello Stato d'Israele non promettono nulla di buono al popolo dell'antica Alleanza.

Sono dell'avviso, comunque, che, per riguarda noi cattolici, la tragedia della Shoà debba considerarsi, per la Chiesa cattolica, un serio avvertimento celeste, non senza un tono di rimprovero per non averlo ancora fatto, a chiarire meglio, dal punto di vista dogmatico, ossia della dottrina della fede, il posto di Israele nel piano della salvezza. Per troppo tempo la cristianità ha considerato

⁷⁷ Si tratta di un falso Messia che ingannò l'ebraismo di mezza Europa convertendosi a un certo momento, per opportunismo, all'Islam. I rabbini si arrampicarono sugli specchi per trovare una qualche giustificazione ad un atto così scandaloso. Ma il fatto tremendo lasciò una ferita profonda e un turbamento sconvolgente nell'animo di moltissimi ebrei. Da allora nell'ebraismo è di molto calata l'attesa del Messia e ciò non è certo un fatto di cui rallegrarsi. Però lo stesso fatto che tanti ebrei si siano lasciati sedurre da un simile impostore è un sintomo della paurosa decadenza culturale dell'ebraismo a quei tempi. Su questo personaggio, vedi: M.Idel, "Mistici messianici", Adelphi Edizioni, Milano 2004.

⁷⁸ Il caso Spinoza è assai più noto. Egli fu bensì espulso dalla sinagoga; ma con ciò non venne meno il suo influsso sulla cultura ebraica e, come è noto, sull'idealismo tedesco, tanto che Hegel ebbe a dire che il filosofare comincia con Spinoza. Costui riprese bensì alcune tradizioni ebraiche, soprattutto kabbalistiche, di tendenza gnostico-panteista; ma tradizioni da considerarsi evidentemente spurie rispetto all'autentico ebraismo biblico. Nacque così con Hegel una terribile miscela di panteismo ebraico e di panteismo cristiano.

⁷⁹ Una buona documentazione di questa perdita, da parte di molti ebrei, della loro identità biblica per lasciarsi influenzare da dottrine contrarie alla Scrittura e alla stessa sana ragione, la si può trovare nei seguenti libri: H.Küng, "Ebraismo", Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999; R.Calimani, "Destini e avventure dell'intellettuale ebreo", Oscar Mondadori, Milano 2002; M.Giuliani, "Il pensiero ebraico contemporaneo", Ed.Morcelliana, Brescia 2003.

l'esistenza di Israele, della Palestina e di Gerusalemme o come qualcosa di sensato solo in relazione al cristianesimo o, peggio, come cose in qualche modo meramente terrene o accidentali rispetto al piano della salvezza dell'umanità.

Certamente il Concilio Vaticano II ha costituito un potente stimolo a rimediare a questa lacuna nella dogmatica cattolica e quindi nel costume cattolico; ma occorre - a mio avviso - fare ancora molta strada per giungere ad elevare a verità di fede delle tesi o dottrine sul destino di Israele, che sono per ora delle semplici opinioni teologiche. Se al sorgere del nazismo la comunità cattolica fosse stata seriamente convinta che la persecuzione degli Ebrei era un'orribile eresia che metteva in pericolo la salvezza eterna dei cattolici, certamente i più responsabili e fedeli alla sana dottrina sarebbero insorti per tempo e con maggior decisione contro i folli progetti di Hitler, che egli del resto aveva pubblicamente e spudoratamente annunciato, prima di salire al potere, col suo famosissimo libro "*Mein kampf*".

Il fatto incredibile e sconvolgente della Shoà, per poter esser compreso nel suo significato, deve essere considerato alla luce della rivelazione biblica, la quale ci spiega il destino e il senso degli eventi del popolo ebraico, l'unico fra i popoli della terra, che sia oggetto di rivelazione divina e che quindi sia protetto indefettibilmente, nonostante le prove, dalla divina provvidenza. Tutti gli altri popoli possono scomparire: ma Israele sarà presente alla Parusia di Cristo. E' quindi alla luce della storia e del futuro d'Israele così come sono presentati dalla Bibbia, che possiamo comprendere perché Dio ha permesso la Shoà.

E la risposta, apparentemente paradossale ma vera, è che Dio ha permesso la Shoà proprio per la gloria messianica d'Israele, per ricordare ad Israele che esso è chiamato, come popolo sacerdotale, a vivere in se stesso i dolori del Messia per la salvezza dell'umanità. Ma la Scrittura ci illumina su Israele anche nei punti che seguono, e dei quali oggi la Chiesa Cattolica più che mai, secondo me, è chiamata a prendere coscienza e a predicare a tutte le genti come Vangelo di salvezza.

Diciamo allora che, come i cattolici considerano verità di fede e verità storica che : a. che il Papa è vescovo di Roma; b. che Cristo è ebreo, nato, vissuto, morto e risorto in Palestina; c. che la comunità cristiana primitiva era composta da ebrei, così essi dovrebbero considerare verità di fede i seguenti punti:

1. Il popolo ebraico è stato eletto da Dio per portare la salvezza a tutte le genti;
2. Alla fine del mondo il popolo ebraico crederà in Cristo come Messia e si salverà;
3. Cristo è venuto anzitutto "per radunare le pecore perdute della Casa d'Israele";
4. Cristo, discendente di Davide, è il re d'Israele;
5. Dio ha donato ad Israele la Palestina con capitale Gerusalemme;
6. Gerusalemme e non Roma è la città escatologica, alla quale, alla Parusia, giungeranno in pellegrinaggio tutti i popoli; essa è luce e madre di tutte le genti, luogo celeste dell'incontro escatologico di tutti gli eletti, a cominciare dal "resto d'Israele", città escatologica che ospiterà tutti i salvati liberi da ogni male.

Se la Chiesa cattolica, al tempo del sorgere del mostro nazista, avesse avuto la saggezza e la forza di proclamare compatta e con forza profetica queste verità al mondo, sono certo che sarebbe riuscita a spuntare molti artigli alla Bestia apocalittica. Sono pertanto dell'idea che sarebbe bene che queste verità fossero solennemente confermate dal Magistero della Chiesa; altrimenti c'è il rischio che le forze delle tenebre tornino a colpire Israele e l'umanità e il continuare a chiamare "Terra Santa" la Palestina da parte dei cristiani (e dei musulmani) diventi una pura ipocrisia. Israele si salverà comunque: ma Dio questa volta chiederà un severissimo conto ai cristiani.

E l'attuale scandalosa confusione esistente oggi nella Chiesa cattolica, può essere un preavvertimento celeste, come lasciano intendere le apparizioni mariane da un secolo e mezzo a questa parte, un preavviso che va preso in seria considerazione, al di là dell'incoscienza e arrogante ottimismo dei buonisti.

Con la fine del secondo conflitto mondiale, indubbiamente la teologia cattolica dimostra un serio impegno nell'ortodossia; ma stentano a farsi avanti elementi di rinnovamento e di progresso,

che pur vengono suggeriti da grandi pensatori, come il Maritain⁸⁰, il Von Balthasar, il Mounier⁸¹, il Congar⁸², lo Chenu, Teilhard de Chardin⁸³, il Daniélou o il De Lubac⁸⁴. La situazione non è priva di difficoltà: teologi rinnovatori, come per esempio il De Lubac o gli appartenenti alla cosiddetta "Théologie nouvelle"⁸⁵, accanto a segni positivi, destano però per altro verso preoccupazioni alla S.Sede, la quale interviene limitandosi a condannare, ma senza accogliere le proposte valide. E' il caso della famosa enciclica "Humani Generis" di Pio XII del 1950, nella quale il Papa, tra gli altri errori, si vede obbligato a condannare ancora il sempre risorgente idealismo, mentre esclude che sia bene utilizzare, per esprimere il dogma cattolico, nozioni improntate all'"immanentismo" e all'"idealismo", ma senza mostrare segni di approvazione per le proposte valide della "Théologie nouvelle".

Lo scadere dei trecentocinquant'anni dal Concilio di Trento ("un tempo, due tempi e la metà di un tempo", Ap 12,14), come abbiamo visto, avviene all'incirca nel periodo che va dalla metà Ottocento alla metà Novecento, periodo nel quale il "fiume d'acqua" vomitato dal Drago sembra voler sommergere la Chiesa intera, che si difende strenuamente come una roccaforte assediata (vedi le numerose condanne pontificie che percorrono tutto l'Ottocento fino a Pio XII). La Chiesa sembra volersi opporre al mondo moderno sulla base di uno spiritualismo astorico, per quanto ovviamente sostanzialmente fedele alla Parola del suo Signore. Occorreva tuttavia urgentemente, senza smentire le condanne del passato e in continuità con la Parola divina che non passa, trovare il modo di riconoscere gli aspetti positivi della modernità, come avevano suggerito grandi pensatori come Maritain e Congar, escogitando una forma di linguaggio comprensibile dagli uomini del nostro tempo. Occorreva urgentemente stabilire un rapporto positivo tra Chiesa e mondo, tra umano e divino, tra fede e ragione, tra grazia e natura secondo le sane esigenze della modernità. Invece di partire "dal cielo", ossia invece di impostare il discorso solo sulla base della fede, per avviare un contatto fecondo con i lontani, bisognava partire "dalla terra", ossia dai valori umani, terreni, secolari, razionali, anche se ovviamente con lo sguardo rivolto al cielo.

Fu questa la geniale e profetica intuizione del Beato Papa Giovanni XXIII, il Papa della "Pacem in terris", per la quale "la terra veniva in soccorso alla Donna" (cf Ap 12,16); vale a dire l'idea di convocare un Concilio - il Vaticano II -, per il quale la Chiesa e l'umanità potessero ricevere luce e soccorso da quella stessa "terra" o da quell'umanità che è stata fecondata dal Sangue del Verbo incarnato, del Verbo "fatto terra" (cf Teilhard de Chardin):⁸⁶ dunque, come diceva

⁸⁰ Alcuni studi su Maritain: G.Morra, "Jacques Maritain", Editrice Forum, Forlì 1967; P.Viotto, "Maritain", Editrice La Scuola, Brescia 1968; "Jacques Maritain e la società contemporanea", a cura di R.Papini, Editrice Massimo, Milano 1978; AA.VV., "Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain", Editrice Massimo, Milano 1978; AA.VV., "Storia e cristianesimo in J.M.", a cura di V.Possenti, Editrice Massimo, Milano 1979; G.Galeazzi, "Persona società educazione in J.M.", Editrice Massimo, Milano 1979; "J.M. oggi", Atti del convegno internazionale promosso dall'Università Cattolica di Milano, a cura di V.Possenti, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1983; "Il contributo teologico di J.M.", Atti del Seminario di Studio dell'Istituto Internazionale "J.M.", Libreria Editrice vaticana, 1984; P.Chenau, "Paul VI et Maritain. Les rapports du 'montinianisme' et du 'maritanisme'", Edizioni Studium, Roma 1994.

⁸¹ Cf A.Rigobello, "Il contributo filosofico di E:Mounier", Fratelli Bocca Editori, Roma 1955.

⁸² Su Congar, cf A.Nichols, "Y.C.", Edizioni Paoline 1991.

⁸³ Una buona confutazione degli errori di Teilhard la si può trovare nei seguenti libri: Philippe de la Trinità, OCD, "T.de C. Vision cosmique et christique", Editions de la Table Ronde, Paris 1968; G.Frénaud-L.Jugnet_Th.Calmel, "Gli errori di T.de C.", Edizioni dell'Albero, Torino 1963.

⁸⁴ Sul De Lubac, cf F.Bertoldi, "De L. Cristianesimo e modernità", Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994.

⁸⁵ Alla "théologie nouvelle" è stata collegata la scuola teologica domenicana di Le Saulchoir, fondata in Francia nel 1932 con l'intento di un rinnovamento della teologia secondo le valide acquisizioni del pensiero moderno. In essa hanno lavorato e insegnato nomi importanti della teologia domenicana, come, oltre allo Chenu, i PP.Ambroise Gardeil, Roland-Gosselin, Lemonnier e Mandonnet. Un'esposizione degli intenti programmatici di questa scuola fu pubblicata dallo Chenu nel 1937 col titolo "Une école de théologie. Le Saulchoir", tradotto in italiano col titolo "Le saulchoir una scuola di teologia" con introduzione di G.Alberigo per l'Editrice Marietti nel 1982. La scuola, a causa di alcuni eccessi, ha cessato l'attività negli anni dell'immediato postconcilio, ma gli spunti positivi, precursori del Concilio, restano come elementi integranti dell'attuale teologia domenicana.

⁸⁶ Ricordiamo il famoso detto di S.Agostino: "Caro te excaecaverat? Caro te sanat", e la "santa materia" della quale parlava Teilhard de Chardin per indicare l'Eucaristia.

Maritain, l'“umanesimo dell'Incarnazione”⁸⁷, della promozione umana, della giustizia e della pace, del dialogo e della collaborazione fra le culture e le religioni, e della valutazione cristiana delle realtà terrene senza per questo indulgere a tentazioni edonistiche, naturalistiche o secolaristiche.

Sono convinto che nel cuore di Papa Giovanni ci fosse la convinzione di questo grave pericolo che stava correndo la Chiesa (vedi il terzo segreto di Fatima); ma egli preferì non lasciar trapelare tale preoccupazione del suo cuore di padre, e volle, come è noto, impostare il Concilio in un clima di serenità e di speranza, disapprovando anzi gli atteggiamenti catastrofistici, senza per questo lasciarsi prendere da un illusorio ottimismo, anche se alcune sue espressioni meno felici potrebbero farcelo pensare.

Il malsano ottimismo e il secolarismo che poi di fatto sono sorti da molte parti dopo il Concilio non sono pertanto da addebitarsi né al Concilio né a Papa Giovanni, ma costituiscono un grave fraintendimento dei loro veri scopi, soprattutto se colleghiamo, come è doveroso fare, gli insegnamenti giovannei e conciliari con la Tradizione cattolica precedente. Tale fraintendimento è semmai da vedere come l'“infuriare del Drago contro la Donna” (Ap 12,17).

E con ciò siamo giunti ai nostri giorni. Che cosa ci riserva il futuro? Il racconto profetico dell'Apocalisse prosegue con segni, i quali, non avendo ancora un corrispettivo nella nostra storia presente, sono di difficile per non dire impossibile applicazione alle nostre vicende terrene. Non ci consentono di prevederle nel dettaglio. Quello che comunque appare evidente è che sorgeranno nuovi mostri a lottare contro la Donna. Una “Bestia” (Ap 13,1), e poi “un'altra Bestia” (Ap 14, 11), “un falso profeta” (Ap 16,13), degli “spiriti immondi, simili a rane” (Ap 16,13), una “Prostituta” (Ap 17,1), infine Satana in persona a capo di un esercito sterminato (Ap 20,7-8).

Sembra allora di poter ricavare da qui che il Drago, sorretto da altre potenze infernali e anticristiche, accentuerà la sua opera distruttrice e seduttrice all'interno della Chiesa. “La terra intera, presa da ammirazione, andrà dietro alla Bestia” (Ap 13,39). “Alla Bestia sarà data una bocca per proferire parole d'orgoglio e bestemmie, con il potere di agire per quarantadue mesi. Essa aprirà la bocca per proferire bestemmie contro Dio, per bestemmiare il suo nome e la sua dimora, contro tutti quelli che abitano in cielo. Le sarà permesso di far guerra contro i santi e di vincerli; le sarà dato potere sopra ogni stirpe, popolo, lingua e nazione” (Ap 13,5-7). Notare con quanta insistenza si parli di “bestemmia”, che è appunto il difetto di una certa “teologia” di oggi, che contravviene al comandamento “Non nominare il nome di Dio invano”, diffondendo false nozioni della divinità, magari col pretesto di una migliore interpretazione della Bibbia o dell'attenzione alle altre religioni o ai valori della modernità.

Il successo di queste forze sataniche sarà dunque enorme ed apparentemente invincibile; ma avrà un termine (“quarantadue mesi”); per cui “coloro il cui nome è scritto fin dalla fondazione del mondo nel libro della vita dell'Agnello immolato” (Ap 13,8), ossia i predestinati, sapranno resistere e, nonostante le sofferenze (vv.9-10), mostreranno “la costanza e la fede dei santi” (ibid.), sicchè, guidati dall'“Agnello” (Ap 14,1), che è il “Figlio dell'Uomo” (Ap 14,14), “Re delle genti” (Ap 15,3), “Signore dei signori e Re dei re” (Ap 17,14), “il Fedele, il Verace” (Ap 19,11), che cavalca un “cavallo bianco” (ibid.) ed è il “Verbo di Dio” (v.13), avranno alla fine la meglio, secondo la promessa del Signore, il quale ha promesso alla sua Chiesa che “le porte dell'inferno non prevarranno”.

⁸⁷ Tesi sviluppata in modo speciale nel suo famosissimo “Umanesimo integrale”, che precorre, insieme con gli insegnamenti del Congar, la dottrina conciliare relativa all'impegno sociopolitico dei cattolici nel mondo moderno. Quest'opera contribuì a formare la classe politica cattolica italiana nell'immediato dopoguerra. Vanamente quest'opera è stata accusata di tendenza “naturalista” o, al contrario, “integralista”: due accuse che, per la loro reciproca opposizione, si elidono a vicenda. Al contrario, il Maritain, da buon tomista, mostra chiaramente di accogliere la distinzione fra il piano naturale e quello soprannaturale, fra i compiti dello Stato e quelli della Chiesa, fra la responsabilità dei laici cattolici e quella del Magistero.