

Anno VIII ♦ nuova serie ♦ n. 14 ♦ Roma, 18 dicembre 2016 ♦ san Graziano

«L'albero può perdere impunemente le foglie e persino i suoi rami maestri e, ancora, il suo tronco può essere abbattuto dalla folgore e raso al suolo: ma, se sotto le radici sono profonde e sane, se arrivano ancora ad attingere la loro linfa fin nelle ossa sacre dei morti allora l'albero ricrescerà» (Gonzague de Reynold)

“Ictu oculi”

Sentore di novità?

Ebbene, l'imprevedibile è accaduto: scardinando ogni pronostico Donald John Trump, il miliardario newyorchese, è riuscito a vincere la corsa per la 45^a presidenza degli Stati Uniti d'America.

Il fatto clamoroso, come ovvio, ha scatenato una ridda di reazioni, commenti, ipotesi, previsioni della più disparata natura e una pittura di scenari, per la maggior parte azzardati, per non dire non poco fantasiosi.

Tutti però concordi nel segnalare, *in bono aut in malo*, che si è trattato di un evento straordinario e di un segnale di autentica svolta nelle sorti non solo degli U.S.A., ma anche dell'Occidente e del mondo.

Ma prima delle interpretazioni e degli scenari, mi pare opportuno soffermarsi sugli elementi fattuali, che sono anch'essi di non poco rilievo.

In primis, colpisce la dimensione quantitativa della vittoria repubblicana: per averne una idea basta consultare la ricca voce cdi *Wikipedia*. Ma, al di là del puro dato numerico assoluto, di poco a vantaggio della Clinton, la copertura del territorio, specialmente a livello di contea, dei delegati vinti da Trump è davvero impressionante e senza precedenti.

Quindi, è assai eloquente lo sgomento totale con cui il fronte clintoniano-democratico ha subito la dura sconfitta, che va a sommarsi a quella delle elezioni per il Congresso di due anni fa.

Ancora, stupisce come il profilo assai “politicamente scorretto” — e non solo politicamente — del prossimo presidente non sia stato un ostacolo alla vittoria. Anche qui non vi è spazio per tracciare un profilo biografico del personaggio, per il quale utili informazioni si possono trovare nel volumetto di taglio giornalistico scritto da Mattia Ferraresi per la Marsilio, diffuso insieme al quotidiano *La verità* nelle settimane precedenti il voto dell'8 novembre.

Infine, la situazione politica generale che si viene a creare negli USA, ossia una egemonia assoluta dei repubblicani alla Presidenza, nelle Camere e, a breve, anche nella Corte Suprema, ribalta ogni aspettativa ed è senza precedenti.

A margine dell'evento, ha lasciato altresì di stucco molti la fallacia dei sondaggisti e dei reporter di ogni tipo, che si è dimostrata inversamente

► p. 2

IN QUESTO NUMERO

■ Una rassegna della più affermata storiografia sulla Chiesa per capire meglio quale atteggiamento è giusto tenere di fronte alle imminenti celebrazioni del quinto centenario della Riforma luterana

Roberto Spataro, S.D.B.

2017: *Annus Lutheranus?*

► p. 3

■ Un'accurata analisi, che attinge direttamente al testo latino e tedesco, dell'importante commento di Lutero alla Lettera ai Galati di san Paolo

Ermanno Pavesi

Lutero e la giustificazione per sola fede

► p. 8

■ Un breve in memoriam dell'illustre filosofo, storico e letterato cattolico argentino, da poco scomparso

Alberto Caturelli (1927-2016). *In memoriam*

► p. 16

■ Per ricordare Alberto Caturelli un suo contributo inedito a un convegno sull'indipendenza iberoamericana tenutosi a Roma nel 2010

Alberto Caturelli

Genesi e natura dell'integrazione iberoamericana

► p. 20

■ Uno “spiritoso”, ma altrettanto ricco di saggezza, scritto di sapore chesbertoniano sull'arte del bere del noto docente di patristica americano

Michael P. Foley

Metodo per bere come un santo

► p. 30

■ La riflessione di un grande teologo sul concetto di creazione, uno dei bersagli più frequenti della polemica della modernità contro l'ordine oggettivo

Joseph Ratzinger-Benedetto XVI

La rimozione della fede nella creazione nel pensiero moderno

► p. 33

proporzionale alla loro partigianeria e ha testimoniato oltre ogni ragionevole dubbio la totale intossicazione dell'informazione *real time*, quotidiana e periodica da parte dell'ideologia *liberal*, nonché la siderale distanza delle *élite* intellettuali dai veri sentimenti del "Paese reale".

Una lettura a questo stadio può essere ben difficilmente una lettura affidabile: per questo si devono attendere le prime mosse concrete di Trump — la nomina della squadra di governo; la nomina del giudice della Corte Suprema che succederà ad Antonin Scalia (1937-2016); la misura dello smantellamento delle riforme di Obama; ecc. —: quello che ha fatto — per esempio la scelta di Michael Richard Pence come vice-presidente — in queste settimane e gli interventi annunciati lasciano ben sperare.

Sotto questo aspetto è importante che Trump abbia in certa misura sanato il *gap* che lo aveva contrapposto agli inizi all'intero partito repubblicano e a molti esponenti del partito che sono stati suoi aperti avversari *in itinere* verso la *nomination*. Quanto più il legame fra presidenza e partito si manterrà stretto, visto che il partito repubblicano sta sempre più convergendo su prospettive conservatrici poco "moderate", tanto più forte si può ipotizzare una influenza del *mainstream* conservatore sul governo Trump, e questo pare un dato positivo, anche se non è detto che si traduca immediatamente in vantaggi per chi, come noi europei e italiani, è all'esterno del "sistema" americano, pur dipendendone.

1. Di fatto la vittoria di Trump, ma ancor di più la sconfitta rovinosa di Hillary Rodham, segna probabilmente, se non la fine, una grave *impasse*, per la cultura politica dei "diritti" senza doveri, degli abortismi più spudorati, del terrorismo del *global warming*, del "*love wins*", della dittatura LGBT, l'epoca d'oro delle femministe, e di ogni minoranza sediziosa, così via.

2. Per *diametrum*, si apre una nuova epoca, certo non priva di minacce e di pericoli, ma senz'altro anche ricca di *chance*, ideali e, perché no?, di potere reale, per il mondo conservatore: il popolo ha dimostrato che il "re era nudo", che il formidabile apparato finanziario-mediatico messo in campo dal fronte progressista, può essere sconfitto: basta andare a votare...; che i "poteri forti" sono ancora più forti quanto più s'indebolisce la volontà di resistere loro.

3. Ferme restando le riserve non esigue di cui sopra, l'Europa potrebbe beneficiare strategicamente e militarmente del nuovo capo della diplomazia e del nuovo *commander in chief* del più potente esercito del mondo, specialmente se l'aggressività verso Valdimir Putin diminuirà, cercando di smorzare quella di Putin verso l'Europa;

4. Per due anni, fino alle elezioni di *mid-term* Trump può contare su un potere enorme, controllando il Congresso e il Senato. Se ha in mente di fare qualcosa di sostanziale, sarebbe per lui meglio farlo quando questa situazione glielo consente al meglio, a cominciare dalla riforma delle riforme varate da Barack Hussein Obama.

L'elezione alla Casa Bianca di un personaggio così multiforme, così instabile e con non pochi scheletri nell'armadio, come uomo e come imprenditore, presenta altresì dei rischi. Fra questi vedo:

1. che Trump sia "risucchiato" dal suo ambiente di origine, quello democratico East Coast;

2. che faccia qualche guaio per impreparazione o per irruenza: di certo da oggi vi sarà contro di lui la mobilitazione di tutti i poteri reali, "forti" o impalpabili, dal magistrato al saltimbanco, dal *red carpet* ai "girotondini" neri-LGBT-femministi, per "sporcarne" la figura, demonizzarne il passato, dannando ogni sua azione sgradita;

3. che, al limite, possa subire un *impeachment*: la potenza del fuoco di sbarramento che Soros & C. gli stanno scatenando contro è talmente elevata che potrebbe anche sfociare in un processo del genere;

4. infine, pericolo, maggiore, che litighi con il suo partito.

Parlando di rischi, non può non balzare subito in mente la similitudine notevole e stringente dell'avventura che Trump sta per intraprendere con quella di Silvio Berlusconi che è invece al suo tramonto.

Al di là dei caratteri diversi, sono tutti due dei *tycoon*; tutti e due imprenditori, che vengono dalla concretezza del mattone e del cemento "nazionali" e non dalle alchimie della finanza apatride; entrambi tenuti accuratamente fuori dai vari Bilderberg Club e di rado invitati a Davos; due libertini, pluridivorziati; stesse *ex* consorti vistose *ex* modelle-attrici; stessi divorzi miliardari; tutti e due, meno Trump, con le mani nell'apparato mediatico; due *outsider* politici, dal successo impreveduto; tutti e due liberali e nemici del giacobinismo filocomunista; entrambi con il progetto realizzato ma effimero di una università non *liberal*; due personaggi simpatici e coloriti, ghiotto boccone per i *media* scandalistici; stesso fiuto per catturare i sentimenti della "pancia" del Paese; e l'elenco potrebbe continuare...

L'auspicio è che Trump non commetta gli errori che ha fatto Berlusconi: che non ceda all'egocentrismo e ai "richiami della foresta"; che non creda di poter governare senza un partito; che non subisca senza reagire il fuoco di sbarramento degli intellettuali (e altro) progressisti; che non si circonda solo di "nani" e di *yesmen*; che sia cauto e prudente (in senso tecnico); che non si fidi di "delfini" nati per tradire lui e il suo elettorato.

A suo vantaggio ha il fatto di avere più potere e di vivere entro un sistema politico più elastico e meno intossicato ideologicamente; di "avere" un partito e un partito conservatore "che pensa"; di dover subire il condizionamento di una concentrazione così potente di poteri sovraordinati (es. Presidente della Repubblica) e di fatto forte come da noi. Inoltre, se vuole essere un governo che attui una politica conservatrice, di certo ha meno da smantellare, come leggi e come sovrastrutture, che non in un Paese da decenni semi-socialista come l'Italia o anche come la Germania o la Francia. Stiamo a vedere...

* * *

Se la soddisfazione per il fallimento del disegno riformatore-autoritario di Renzi a opera del popolo è stata profonda, resta l'amarezza di vedere il Renzi-fotocopia prendere corpo nelle ore in cui scrivo. Amarezza acuita dalla sgangherata giostra delle poltrone e dall'autentico schiaffo inferto al Popolo delle Famiglie — *in cauda venenum* — con la nomina alla testa del dicastero dell'Istruzione di una nota e sfrenata sostenitrice della folle teoria del *gender*. La protervia di questa classe di governo, sorda a ogni segnale, come quello referendario, che venga dal popolo autentico, è testimonianza dell'isolamento dal Paese, e in buona misura dalla realtà, in cui essa versa. Invece che modificare la rotta essa insiste, con una testardaggine e una coesione talmente rocciosa da ricordare altri e meno limpidi sodalizi, nell'applicare pedissequamente i *diktat* dei burocrati apatridi di Bruxelles — lo vedremo presto, quando spunterà la tassa patrimoniale e, in ogni caso, dagli aumenti occulti di imposte e tariffe che il nuovo anno fatalmente ci porterà — e a cedere volontariamente, a piccoli passi, ulteriori segmenti di sovranità nazionale: esercito europeo? ulteriori vincoli di bilancio? leggi sulla famiglia e sulla "salute riproduttiva"? lotta al "bullismo"? Forse i tempi di attuazione del programma del PD in materia di "diritti civili" — si rallenteranno, ma è certo che tutto lo sfascio che il PD ha in agenda, dalla *cannabis* libera all'eutanasia, se non vi saranno "incidenti di percorso" sarà drammaticamente attuato. I mesi a venire saranno mesi intensi per chi sostiene le ragioni del conservatorismo e vuole una Italia che rinasca come nazione, come fibra morale e come Paese libero fra i Paesi liberi.

Per l'istante il Natale, come ogni anno, è alle porte: mentre chiedo al Signore che viene di non dimenticarsi del dolce e dolente Paese, dove la Provvidenza ha posto la sede del suo Vicario, formulo ai lettori i miei più sinceri auguri di ogni serenità e pace per le prossime festività.

Una rassegna, anche solo rapida, della manualistica storiografica più “classica” e più utilizzata in materia di storia della Chiesa in Età Moderna evidenzia il carattere radicalmente eversivo della Riforma avviata da Lutero, che, con il favore dei sovrani opportunisti, ha distrutto la Chiesa in Germania e spezzato l’ecumene cristiano medievale



LUCAS CRANACH IL VECCHIO (1472-1553), *Ritratto di Lutero come monaco agostiniano*, incisione su rame, 1520, Victoria and Albert Museum, Londra

2017: Annus Lutheranus?

di Roberto Spataro, S.D.B.*

Il viaggio di Papa Francesco a Lund, in Svezia, svoltosi dal 31 ottobre al 1° novembre 2016, ha destato qualche interrogativo in non pochi credenti, soprattutto fra i credenti cattolici.

Il viaggio, come noto, è stato intrapreso in occasione della commemorazione dell’inizio del quinto centenario dell’inizio della Riforma. Soprattutto alcune dichiarazioni del Pontefice che hanno accompagnato e preceduto il viaggio apostolico hanno colpito per il loro tono decisamente elogiativo nei confronti del monaco agostiniano promotore di quella dolorosa separazione all’interno della cristianità avvenuta nel secolo XVI e tuttora perdurante.

1. «All’inizio — ha detto il Papa — quello di [Martin] Lutero [O.S.A. (1483-1546)] era un gesto di riforma in un momento difficile per la Chiesa. Lutero voleva porre un rimedio a una situazione complessa. Poi questo gesto — anche a causa di situazioni politiche, pensiamo anche al cuius regio eius religio — è diventato uno “stato” di separazione,

e non un “processo” di riforma di tutta la Chiesa, che invece è fondamentale, perché la Chiesa è sempre reformanda»¹. Già prima, in occasione di una conferenza-stampa da lui rilasciata nel volo di rientro dal viaggio apostolico in Armenia, il Papa aveva detto: «Io credo che le intenzioni di Martin Lutero non fossero sbagliate: era un riformatore [...]. Poi era intelligente. [...] Lui ha fatto una “medicina” per la Chiesa, poi questa medicina si è consolidata in uno stato di cose, in una disciplina, in un modo di credere, in un modo di fare, in modo liturgico»².

¹ ULF JONSSON S.J., *Intervista a Papa Francesco, in occasione del viaggio apostolico in Svezia*, in *La Civiltà Cattolica*, 28 ottobre 2016, alla pagina <http://www.laciviltacattolica.it/articoli/download/extra/Intervista_Francesco_in_Svezia.pdf>. [Tutte le pagine web citate nell’articolo sono state consultate in questa data].

² *Conferenza-stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dall’Armenia 26 giugno 2016*, alla pagina <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html>.

Le intenzioni del Papa in queste parole sono trasparenti quanto a intenzione di smussare ogni angolo e di rimuovere ogni ostacolo nel dialogo con le comunità separate. Tuttavia la tesi che associa senza *distinguo* riforma luterana e rinnovamento della Chiesa è stata da molto tempo messa fra parentesi dagli storici, anche da storici tutt'altro che "conservatori"³, sebbene quasi tutti — come fa il papa — ormai riconoscono al "primo Lutero", quello delle indulgenze, un afflato riformatore autentico, ancorché non esclusivo.

«Lutero — ha dichiarato ancora Papa Francesco — ha fatto un grande passo per mettere la Parola di Dio nelle mani del popolo»⁴. Anche in questo caso si tratta di un fatto vero e di un merito autentico, che però vanno circostanziati e controbalanciati con altri fatti. In effetti, che anteriormente alla riforma luterana i cattolici fossero ostili alla lettura della Bibbia è solo parzialmente vero: anzi, secondo Hubert Jedin (1900-1980), si tratterebbe addirittura di un «mito»⁵. Edizioni in volgare della Bibbia prima di Lutero — che ne completò la traduzione nel 1534 — ve ne furono più di una, anche in lingua tedesca. Inoltre, l'atteggiamento assunto da Lutero nei confronti della Sacra Scrittura, di cui pure si fa una bandiera e uno scudo contro Roma, è ben altro e ben più discutibile. «Lutero — scrive infatti uno dei massimi esperti del personaggio — non accetta la Bibbia in maniera sempre uniforme come parola di Dio, ma si riserva di esaminare personalmente quanto vi è di essenziale; fa così delle selezioni e mette da parte libri interi, come ad esempio la lettera di Giacomo e l'Apocalisse. Questa è per lui una "lettera di paglia", che egli quasi vorrebbe buttare nella stufa. Ma anche Lc 16 è per Lutero un "autentico vangelo da preti e da frati", che "Satana cita per prova"»⁶.

Gli interrogativi non svaniscono, anzi si infittiscono, quando si consultano, anche rapidamente, altri autori "classici", i cui testi che hanno alimentato e determinato in molti casi la formazione storico-teologica delle ultime generazioni di intellettuali cattolici, presbiteri e laici.

³ Cfr., per esempio, GIACOMO MARTINA, S.J. (1924-2012), *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, trad. it., 4 voll., Morcelliana, Brescia 1993, vol. I, I. *L'età della Riforma*, pp. 55-59.

⁴ U. JONSSON, S.J., int. cit.

⁵ Cfr. HUBERT JEDIN (direttore), *Storia della Chiesa*, trad. it., 10 voll. in 14 tomi, Jaca Book, Milano 1975-1980, vol. VI, *Riforma e Controriforma. Crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI-XVII sec.)*, 1975, p. XXII.

⁶ ERWIN ISERLOH (1915-1996), *Martin Lutero e gli esordi della Riforma (1517-1525)*, *ibid.*, Sezione I, pp. 1-510 (p. 112); di lui — con Joseph Lortz (1887-1975) — cfr. altresì *Storia della Riforma*, 1969, trad. it., il Mulino, Bologna 1990.

Selezionati alcuni di questi testi "esemplari", vorrei individuare solo qualche elemento che induce a ritenere quanto meno problematico per un cattolico celebrare Martin Lutero in termini eccessivamente encomiastici, soprattutto quando si parte dal commemorare il fatto simbolico dell'affissione delle sue novantacinque tesi sulle indulgenze sul portale della chiesa del Castello di Wittenberg il 31 ottobre 1517, fatto questo, fra l'altro, con grande probabilità, mai realmente avvenuto⁷.

2. Nell'ormai lontano 1926 appariva il nono volume del prestigioso *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*⁸, i cui articoli, elaborati spesso con le dimensioni di saggi o di brevi monografie, furono stesi dalle migliori intelligenze della brillante e vivace cultura cattolica francese della prima metà del secolo scorso.

Jules Paquier (1864-1932), a conclusione della sua dettagliata disamina delle fonti a sua disposizione, giudicava molto negativamente la teologia di Lutero, in quanto deprivata di un autentico e robusto contenuto dogmatico⁹. Figlia di un'unione confusa e contraddittoria di elementi del nominalismo e della mistica tedesca, la teologia di Lutero riduce la religione a esperienza, aprendo così le porte al soggettivismo e al relativismo.

«In Lutero — scrive Paquier — [...], Dio e l'uomo sono nominalisti e kantiani: né Dio è guidato dalla sua intelligenza, né l'uomo dalla ragione. [...] Il cristiano sarà guidato ancora meno dall'idea, ma lo sarà ben più dall'impulso e dai sentimenti. E i nostri impulsi e i nostri sentimenti da dove proverranno? Dal nostro subcosciente. Indubbiamente, il cristiano avrà ancora una regola di fede, la Bibbia. Ma chi gli farà riconoscere il carattere divino della Bibbia? L'impulso. E chi gliene darà l'interpretazione: l'impulso»¹⁰.

Viste queste premesse, la teologia luterana e la Riforma protestante si presentano come la prima tappa di un processo storico-culturale destinato a estendersi e a radicalizzarsi nelle fasi successive, specialmente nell'Illuminismo e nella Rivoluzione francese, nel marxismo e nelle ideologie che esprimono i regimi totalitari del secolo XX, nonché in quella rivoluzione morale aggressiva della stessa legge naturale e dell'ordine interiore, nata simbolicamente

⁷ È questa la tesi sostenuta da Iserloh, in *op. cit.*, pp. 57-58.

⁸ Cfr. *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'expose des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, diretto da Alfred Vacant (1852-1901) ed Eugène Mangenot (1856-1922), continuato da mons. Emile Amann (1880-1948), 150 voll., Librairie Letouzey et Ané, Parigi 1909-1950. Nel 2005 ne è stata realizzata una edizione su Cd-Rom.

⁹ Cfr. JULES PAQUIER, voce *Luther, Martin*, *ibid.*, 1926, vol. IX, coll. 1.146-1.335 (col. 1.327).

¹⁰ *Ibid.* col. 1.328. La traduzione dal francese è mia.

con il Sessantotto francese e oggi diffusasi in modo devastante ovunque¹¹.

3. Proprio questo soggettivismo ha giocato un ruolo preponderante nella proiezione degli stati d'animo vissuti dal giovane monaco agostiniano sulla sua visione ecclesiologica e antropologica, sfociata in quella teologia della grazia che ha cambiato la storia del cristianesimo. In altre parole, secondo l'interpretazione di due storici della Chiesa che con il loro "manuale" hanno formato molte generazioni di studenti di teologia, soprattutto di aspiranti al sacerdozio, è anche e soprattutto nella struttura psicologica, complessa e persino intricata, di Lutero che vanno cercate le origini dei suoi insegnamenti dottrinali.

Riporto, anche, il pensiero degli storici Karl Bihlmeyer (1874-1942) e Hermann Tüchle (1905-1986), autori di un'altra celebre storia della Chiesa: «*Alla distanza di parecchi anni (dal 1530 in poi), egli narra ripetutamente come nel convento si fosse dedicato senza tregua ad opere di penitenza, preghiere, digiuni e veglie notturne allo scopo di meritarsi un "Dio pietoso", ma senza risultato, finché il Signore finalmente lo liberò per mezzo dell' "Evangelo" della giustificazione con la sola fede e gli aprì così la "porta del Paradiso". In questa narrazione probabilmente Lutero proietta in parte la sua mentalità degli anni posteriori sul ricordo dei suoi anni giovanili. Stando a testimonianze anteriori Lutero in convento condusse dapprima una vita abbastanza serena e diligente nell'osservanza dei suoi doveri di religioso. Soltanto dopo qualche tempo subentrò un certo rilassamento. Il suo temperamento eccitabile e nervoso aveva da lottare con tremende difficoltà e tentazioni; era tormentato dal sentimento di trovarsi sempre in uno stato di peccato — da lui identificato, forse inconsciamente, con la concupiscenza — che rimaneva insuperabile nonostante gli atti di dolore e di penitenza ripetuti con ansia sempre più inquieta. Ne conseguiva il dubbio atroce di non potersi reggere davanti all'inesorabile maestà di Dio, l'angoscia di appartenere al numero dei dannati. La tensione crebbe a dare manifestazioni impressionanti di angoscia morbosa*»¹².

Anche padre Martina, che manifesta simpatia

per la rivalutazione del monaco agostiniano emersa dopo gli studi di Joseph Lortz e Karl Adam (1876-1966), concorda con quegli storici che colgono una dipendenza della dottrina luterana dalle caratteristiche della problematica personalità di Lutero; egli scrive infatti: «*L'agostiniano possedeva un carattere forte, unilaterale, eccessivo, esuberante, impulsivo, pronto più a impadronirsi della realtà che ad accoglierla umilmente. Questo spiega la sua forte tendenza al soggettivismo, che lo spingeva ad un'interpretazione unilaterale della Scrittura, e lo rendeva poco disposto ad accettare le direttive di chi si presentasse come mediatore fra Dio e uomo*»¹³.

Questo giudizio di "patologica" in relazione alla psicologia di Lutero, la quale ebbe conseguenze rovinose per le sorti della cristianità, permane anche in un'opera monumentale, punto di riferimento irrinunciabile anche oggi per chi occupa di storia della Chiesa. Si tratta della collezione di volumi curata da Augustin Fliche (1884-1951) e Victor Martin (1886-1945), tradotta in più lingue. In esso il saggio su Lutero e sulla Riforma fu affidato al dotto gesuita Edouard De Moureau (1879-1952), che non si esime da un sereno riconoscimento delle qualità positive di Lutero, mentre manifesta un'attitudine meno polemica di quella che aveva caratterizzato fino a quel momento la storiografia cattolica.

Secondo De Moureau, «*trova posto in Lutero un bel complesso di qualità morali: un'anima profondamente religiosa, presa dalla grandezza di Dio, amorosamente attaccata al Cristo; una fiducia magnifica nella Provvidenza e nell'opera redentrice del Cristo; un'alta concezione dell'ideale cristiano, ch'egli ha voluto restituire integralmente all'umanità, perché, a volerlo credere, la Chiesa cattolica lo aveva lasciato insipidire; un notevolissimo coraggio, che egli manifesta ad esempio nelle epidemie, nella difesa del diritto oppresso e nella correzione delle mancanze morali dei suoi discepoli. V'è in lui una carità traboccante verso i poveri, una ricchezza d'affetto che gli strappa toccanti parole quando gli viene a morire, a tredici anni, la figlia Maddalena*»¹⁴.

Ciononostante il giudizio su Lutero è formulato con toni severi: «*Sottolineiamo soprattutto il danno immenso che rappresenta per il cristianesimo e per*

¹¹ È questa la lettura della storia moderna tipica del pensiero contro-rivoluzionario, di cui è compendio insigne il volume di PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-rivoluzione*, trad. it., Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della "fabbrica" del testo e documenti integrativi. Presentazione di Giovanni Cantoni, Sugarco edizioni, Milano 2009.

¹² KARL BIHLMAYER e HERMAN TÜCHLE, *Storia della Chiesa*, 1926, trad. it., 4 voll., Morcelliana, Brescia 1988, vol. III, 3. *L'epoca delle riforme*, 11ª ed., 2008, p. 215.

¹³ G. MARTINA, S.J., *op. cit.*, vol. I, p. 119.

¹⁴ EDOUARD DE MOUREAU, *Lutero e il Luteranesimo*, in AUGUSTIN FLICHE e VICTOR MARTIN [poi JEAN-BAPTISTE DROUSSELLE (1917-1994) ed EUGÈNE JARRY (1865-1940)] (a cura di), *Storia della Chiesa*, 1934, trad. it., S.A.I.E., Torino 1967, vol. XVI, *La crisi religiosa del secolo XVII*, p. 104 [3ª ed. it., 25 voll. in 36 tomi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995-2006].

il pensiero religioso, l'individualismo che Lutero ha veramente creato, il deplorabile esempio ch'egli con ciò ha dato al mondo. Non c'è tipo più rappresentativo dell'egocentrismo intellettuale e religioso. Ecco dunque un uomo che, in preda a crisi interiori, scopre nella Scrittura una dottrina che non vi si trova, ma che lo libera dalle sue inquietudini: la giustificazione per la sola fede! Messosi per la cattiva strada, egli la percorre sino in fondo; poggia su fondamenta, tanto deboli il più delle volte, tutta una serie di proposizioni di fede e le impone in nome di Dio»¹⁵.

4. Per Edouard De Moureau, inoltre, la personalità morale, e non solo quella psicologica, di Lutero è segnata da vizi e contraddizioni tali che è ragionevole porsi la domanda su quale sia stata la bontà del suo insegnamento religioso e della riforma ecclesiale da lui promossa. La Chiesa ha sempre saggiamente associato ortodossia della fede e santità della vita per riconoscere a un pensatore autorevolezza e autorità. Per lo storico gesuita belga né l'una né l'altra sarebbero riconoscibili in Lutero. «I suoi difetti — scrive — non sono meno appariscenti: il suo sconcio linguaggio lo ha fatto giudicare da uno storico protestante, [Adolf] Hausrath [1837- 1909], non soltanto der größte, sonder der gröbste (il maggiore, ma il più grosso[lano]), scrittore del suo tempo. Che dire dei consigli che, per esempio, dà ad abati e a monaci, che non possono ancora lasciare la vita religiosa, di contrarre un matrimonio segreto; del permesso, quasi dell'ordine, di mentire intimato a Filippo d'Asia, della minaccia che suggerisce al marito di far balenare alla moglie, nel caso che questa rifiutasse, senza un motivo, il dovere coniugale: “Se la moglie non vuole, venga la serva”, dei rimedi ch'egli, avendone fatta l'esperienza, propone per liberarsi dalle tentazioni: “Quando sei tentato dalla tristezza, dalla disperazione o da un altro assillo di coscienza, allora mangia, bevi, rievoca le conversazioni. Se puoi trovar conforto pensando a una ragazza, fallo”? “Nelle tentazioni gravi due atteggiamenti sono efficaci: il primo e principale, la fiducia nel Cristo; il secondo una impetuosa e violenta collera... oppure l'amore di una ragazza”. A ciò si aggiunge una predilezione per la buona tavola e il bere, la quale, senza portarlo a gravi eccessi, presenta ugualmente colui che si atteggiava a riformatore della Chiesa sotto un aspetto assai materialistico; una violenza di linguaggio poco comune nelle discussioni e nelle polemiche, anche se in esse a quell'epoca il tono si alzava molto facilmente»¹⁶.

Queste considerazioni di De Moureau sono significative tenendo conto che egli, come pure Bihlmeyer e Tüchle, prende le distanze dalle interpretazioni, decisamente negative, precedentemente fornite da Heinrich Suso Denifle, O.P. (1844-1905), e dal biografo di Lutero Hartmann Grisar, S.J. (1845-1932), che pure ebbero una notevole risonanza nella prima metà del secolo scorso. Infatti, secondo padre Denifle l'origine del movimento intrapreso da Lutero va ricercata nella sua profonda corruzione morale, mentre, secondo padre Grisar, nella sua superbia spirituale e nel suo egocentrismo.

5. Come De Moureau, anche Erwin Iserloh, il cui contributo è recepito nella collezione dei volumi di storia della Chiesa di Jedin, manifesta un'attitudine serena nei confronti di Lutero, priva di ogni preoccupazione apologetica e di ogni veemente contesa. Egli giunge, così, a ridurre lo scarto fra la concezione cattolica e luterana della giustificazione, asserendo che la posizione del riformatore sarebbe stata sostanzialmente sottoscritta anche da sant'Agostino (354-430) e san Tommaso d'Aquino (1225-1274).

Scrivendo Iserloh: «Con il rilievo dato alla grazia preveniente, con il rifiuto dell'opinione che senza la grazia giustificante non sia possibile l'accesso alla salvezza, e con la dottrina che la grazia non si aggiunge come condizione all'operato già buono di sua natura, ma che dà forma fin dalle radici all'agire dell'uomo e lo ordina in direzione di Dio, egli contesta ciò che contesterebbero anche il tomismo e soprattutto l'agostinismo. Tuttavia Lutero rimane parimenti attaccato all'occamismo. Perciò, egli non riuscì, ad esempio, a far vedere il coordinamento tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo e a considerare la creazione come una immagine della natura divina»¹⁷. Pertanto, la sua valutazione di altri punti della teologia luterana appaiono un severo monito per il cattolico a non recepire acriticamente l'idea di un Lutero “innocuo” per l'ortodossia della fede e la purezza della liturgia. Scrive infatti Iserloh: «Nel secondo grande scritto programmatico De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium (1520) [...] con la sua appassionata negazione del sacrificio della messa [e della dottrina della transustanziazione] e il rifiuto di quattro sacramenti, non poneva solo in discussione delle dottrine essenziali per la fede, ma equivaleva all'eliminazione del nucleo più intimo del culto della chiesa e della pietà religiosa dei singoli cristiani»¹⁸.

5. A conclusione di questa rapida e quasi desultoria carrellata sui testi che hanno segnato la produ-

¹⁵ Ibid., p. 116.

¹⁶ Ibid., pp. 104-105.

¹⁷ E. ISERLOH, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸ Ibid., pp. 81.83.

zione scientifica nell'ambito della storia della Chiesa negli ultimi decenni, mi pare di poter affermare che, in una prospettiva rigorosamente storico-scientifica, l'entusiasmo nel celebrare Lutero, in ambito cattolico, va riequilibrato con la consapevolezza che si tratta di un personaggio che molto male ha arrecato alla Chiesa e che occorre evitare che, dimenticando la storia e fraintendendo la vera natura del dialogo ecumenico, ci si ponga in un'ottica discontinuistica.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



NOVITÀ



LUIGI TAPARELLI
D'AZEGLIO

**La nazione
"alternativa"**
La nazionalità nel
pensiero di un so-
ciologo cattolico del
Risorgimento

con un saggio intro-
duttivo di Giuseppe
Bonvegna

D'Ettoris Editori,
Crotone 2016
120 pp., € 12,90

La nazione nella prospettiva del gesuita padre Taparelli d'Azeglio si forma alla luce della storia e del senso comune. Essa, pertanto, non può non contrapporsi alla concezione romantica e risorgimentale di nazione come bene comune supremo, cui anche la fede e spesso anche la ragione devono inchinarsi. Uscito nella primavera del 1848, durante i giorni dell'insurrezione di Milano contro il governo imperiale asburgico, il saggio suscita subito reazioni polemiche da parte dei liberali e dei mazziniani. Il saggio introduttivo di Giuseppe Bonvegna colloca il lavoro taparelliano all'interno del dibattito fra le culture politiche del suo tempo — e anche di quello odierno —, situandolo altresì storicamente nel complesso frangente risorgimentale in cui vede la luce.

Padre LUIGI TAPARELLI D'AZEGLIO, S.J. (1793-1862), torinese, fratello del noto "padre della Patria", il liberale Massimo, è uno dei più noti e brillanti filosofi e sociologi conservatori del primo Ottocento. GIUSEPPE BONVEGNA, milanese, è ricercatore e docente di Antropologia Filosofica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.



OSCAR SANGUINETTI

Metodo e storia
Principi, criteri e suggerimenti
di metodologia per la ricerca storica

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*,
Roma 2016, 320 pp., € 22

ISBN 978-88-96990-22-3

(ordinabile presso la **libreria dell'A.P.R.A.** <libreria@arcol.org> oppure a **Internet Bookshop** <http://www.ibs.it> oppure a **Libreria Universitaria** <http://www.libreriauniversitaria.it/>)

Metodo e storia nasce dalle lezioni che l'Autore ha tenuto nell'ambito del corso di Metodologia della Ricerca Storica del Corso di Laurea in Scienze Storiche dell'Università Europea di Roma negli anni 2006-2010.

Pur nella convinzione che concettualmente, e in parte fattualmente, esista un unico modo di procedere nella ricerca e, in larga misura, anche nella narrazione storica, il corso è stato progettato e svolto come specialmente indirizzato a studenti di Storia Moderna e Contemporanea.

Il volume propone un insieme di concetti, annotazioni, avvertenze, suggerimenti — in gran parte sperimentati "sul campo" — intesi a guidare i passi dello storico e a facilitarne il lavoro, senza pretesa di proporsi come un trattato o un manuale organico della materia. È rivolto specialmente alla pratica del lavoro storiografico, mentre accosta soltanto — pur non tralasciandole — le grandi questioni della natura, del senso e del fine della storia e dello statuto epistemologico della disciplina storica in generale. Infine, essendo stato svolto in un ateneo cattolico, il corso ha incluso intenzionalmente riferimenti — mantenuti nel volume — indirizzati a chi volesse scrivere di storia senza rinunciare alla propria identità religiosa, evitando, nel contempo, di venir meno alle "regole dell'arte" del "mestiere" di storico.

Un'accurata analisi di uno dei più importanti scritti di Lutero, il commento alla Lettera ai Galati di san Paolo, rivela i fondamenti teologici, ma anche psicologici — nonché gli errori —, alla base della dottrina della giustificazione per sola fede, sostanza della svolta anti-cattolica del monaco sassone



Frontespizio della Bolla pontificia *Exsurge Domine* con cui Papa Leone X (1475; 1513-1521) il 15 giugno 1520 condanna i primi errori di Lutero

Lutero e la giustificazione per sola fede

di **Ermanno Pavesi**

In occasione del cinquecentesimo anniversario della Riforma protestante il Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania ha pubblicato il *Documento fondamentale "Giustificazione e libertà. 500 anni della Riforma 2017"*¹, «[...] frutto dell'intesa all'interno del protestantesimo e ulteriore contributo al suo approfondimento»².

Il testo auspica di poter celebrare l'anniversario ecumenicamente, ma ribadisce i postulati fondamentali della Riforma, deplora i giudizi formulati da Lutero su ebrei e musulmani³, ma non c'è niente di

analogo nei confronti della Chiesa cattolica. Solo in una prefazione alla quarta edizione il dottor Heinrich Bedford-Strohm, presidente del Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania (EKD), ricordando che il *Documento fondamentale* è stato accolto con favore ma anche con qualche critica, ha fatto riferimento a un documento elaborato dalla Commissione luterano-cattolica sull'unità e sulla commemorazione comune della Riforma nel 2017⁴, pubblicato nel 2013, e alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, pubblicata nel 1999⁵.

¹ Cfr. *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD*, 4ª ed. agg., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015. N.B. I passi dei testi tedeschi citati sono tradotti dall'autore dell'articolo.

² NIKOLAUS SCHNEIDER, *Prefazione alla prima edizione*, *ibid.*, pp. 8-10 (p. 8).

³ Cfr. *ibid.*, p. 22.

⁴ COMMISSIONE LUTERANO-CATTOLICA SULL'UNITÀ E LA COMMEMORAZIONE COMUNE DELLA RIFORMA NEL 2017 [E.K.D.], *Dal conflitto alla comunione*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_it.html

⁵ Cfr. *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*; alla pagina <http://www.vatican.va/roman_curia/

Il documento descrive, fra l'altro, in tratti generali il travaglio interiore del padre della Riforma protestante, Martin Lutero, O.S.A. (1483-1546), che lo avrebbe portato alla critica radicale della dottrina della Chiesa cattolica. In esso si legge: «*Dalla corrispondenza con il suo confessore, Johann von Staupitz (1465-1524), noi sappiamo che Lutero quando era monaco a Erfurt cercava di rintracciare in se stesso e confessava talmente tanti peccati da diventare un peso per questo confessore, che dubitava che si trattasse veramente di peccati. [...] Fino a oggi è significativo che Martin Lutero abbia riconosciuto in modo autocritico, riguardo al corso della sua vita, che la sua ricerca della salvezza alla fin fine era improntata al puro egoismo. Riconosceva, infatti, che, particolarmente durante la confessione, non si trattava tanto di Dio ma di se stesso e della propria salvezza personale. Si era reso conto che con la sua pretesa di poter produrre una prestazione religiosa accettabile davanti al trono di Dio contrapponeva se stesso a Dio come una grandezza dello stesso valore. [...] Come monaco nella tradizione del Padre della Chiesa, Agostino [Aurelio, 354-430], Lutero sapeva però che l'uomo preferisce essere egli stesso Dio, piuttosto di riconoscere di essere poco perfetto e di fare passi falsi nella propria vita. Per questo, ben presto, gli è diventato chiaro che non avrebbe mai potuto condurre una vita perfetta senza alcuna trasgressione dei comandamenti divini in pensieri, parole od opere. Nella prefazione della edizione generale latina delle sue opere edita nel 1545 Lutero non ha fornito un accurato racconto biografico del suo sviluppo, ma una particolare interpretazione teologica di ciò che allora lo agitava teologicamente. Secondo questa interpretazione, è precipitato in uno stato di disperazione esistenziale quando si è reso conto di essere alla ricerca di una prestazione religiosa adeguata. [...] Lutero descrive in quella prefazione come aveva scoperto che non è la prestazione umana che acquisisce davanti a Dio il diritto alla salvezza. Piuttosto è Dio che si rivolge all'uomo per grazia: "Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge" (Rm 3,28)»⁶.*

La scrupolosità non avrebbe consentito a Lutero di raggiungere la serenità d'animo attraverso la confessione sacramentale: egli, invece, avrebbe continuato a tormentarsi alla ricerca di qualche peccato commesso non confessato. L'inutilità di questi sforzi

lo avrebbe ridotto in una condizione di disperazione esistenziale dalla quale sarebbe potuto uscire solo riconoscendo, da una parte, che anche il suo atteggiamento personale nei confronti della confessione sarebbe nato dallo stesso egoismo che era una delle cause dei peccati e, dall'altra, incominciando a dubitare del senso e dell'efficacia della confessione sacramentale.

La questione della giustificazione ha avuto un ruolo centrale non solo per Lutero ma anche per gli altri riformatori: «*Al centro delle dichiarazioni teologiche dei Riformatori si trova la dottrina che la riconciliazione del rapporto tra uomo e Dio proviene da Dio e non è il risultato di una auto-riflessione o di altri sforzi culturali, politici o religiosi*»⁷. La questione della giustificazione non avrebbe neanche perso di attualità: «*La dottrina della riconciliazione deve essere sviluppata in questo testo come la parte centrale della teoria e della religiosità evangelica e quindi servire come risposta a domande dell'uomo di oggi*»⁸.

Lutero era convinto di avere trovato la soluzione dei suoi dubbi in alcuni testi di san Paolo, come la *Lettera ai Romani* e nella *Lettera ai Galati*, nelle quali viene tematizzato il rapporto fra la Legge e la giustificazione, testi che avrebbero ispirato anche gli altri riformatori.

«*La dottrina della giustificazione dei Riformatori ha ricevuto la sua particolare forma per mezzo del confronto con i testi biblici, in particolare con la teologia di Paolo. Il verso dalla Lettera ai Romani: "Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge" (Rm 3,28) è diventato per loro la chiave per ciò che significa giustificazione dal punto di vista cristiano*»⁹.

La "teologia paolina" — o, meglio, la concezione della giustificazione, così come quella del rapporto tra fede e Legge che Lutero ha costruito soprattutto a partire da alcuni passi di san Paolo — ha avuto un ruolo centrale in lui ed è diventata pure la chiave interpretativa per decidere il valore da attribuire ai passi scritturali, come afferma il *Documento* della EKD: «*Come talvolta già pensatori medievali, ma soprattutto gli umanisti, anche Lutero conosce un confronto critico con la Bibbia. Là dove testi non promuovono la fede in Cristo, ma la ostacolano, devono essere da biasimare. La Scrittura deve essere interpretata dal suo centro per quanto riguarda il*

pontifical councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_it.html>.

⁶ *Ibid.*, nn. 25-27.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

contenuto; per questo Lutero era convinto in modo particolare di dover criticare la Lettera di Giacomo, che mette in ombra la dottrina della giustificazione. Lutero era anche scettico nei confronti dell'Apocalisse di Giovanni; egli non aveva la sensazione che questo testo "fosse ispirato dallo Spirito Santo"¹⁰.

Effettivamente, testi paolini trattano del rapporto tra fede, giustificazione e Legge, ma in tutto il Documento si fa riferimento solo una volta, e quasi di sfuggita, alla problematica di fondo, quando viene ricordato che: «Non si deve appartenere al popolo di Dio dell'Antico testamento, al popolo ebraico, non si deve essere circoncisi e osservare le proibizioni dei cibi»¹¹.

Nella Lettera ai Romani, Paolo affronta una questione descritta anche negli Atti degli Apostoli: «Ora alcuni, venuti dalla Giudea insegnavano ai fratelli questa dottrina: "Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete essere salvi". Poiché Paolo e Barnaba si opponevano risolutamente e discutevano animatamente contro costoro, fu stabilito che Paolo e Barnaba e alcuni altri di loro andassero a Gerusalemme dagli apostoli e dagli anziani per tale questione. [...] Giunti a Gerusalemme, furono ricevuti dalla Chiesa, dagli apostoli e dagli anziani e riferirono tutto ciò che Dio aveva compiuto per mezzo loro. Ma si alzarono alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti, affermando: è necessario circonciderli e ordinar loro di osservare la legge di Mosè» (At 15, 1-5). Dopo lunga discussione prese la parola san Pietro che concluse affermando: «Noi crediamo che per la grazia del Signore siamo salvati e nello stesso modo anche loro» (ibid., 15, 14). Nella Lettera ai Romani, Paolo precisa il rapporto tra circoncisione e giustificazione: «La circoncisione è utile, sì, se osservi la legge; ma se trasgredisci la legge, con la tua circoncisione sei come uno non circonciso. Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della legge, con la sua non circoncisione non gli verrà forse contata come circoncisione? E così, chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la legge, giudicherà te che, nonostante la lettera della legge e la circoncisione, sei un trasgressore della legge» (Rm 2, 25-27).

La giustificazione dipenderebbe unicamente da un atto gratuito di Dio, grazie all'opera di redenzione di Gesù Cristo, mentre non sarebbe assolutamente

te necessario un contributo attivo dell'uomo, cioè le opere: «L'esclusione delle opere dall'avvenimento della giustificazione ha un punto di partenza ancora più fondamentale. Deve esprimere la fondamentale consapevolezza antropologica che per l'uomo è impossibile giustificarsi davanti a Dio per mezzo delle sue azioni. Questo dipende dalla fondamentale struttura dell'uomo: al centro della sua azione c'è la preoccupazione per se stesso. Ogni azione che egli vorrebbe impiegare per essere giustificato da Dio, rimane parte della sua struttura fondamentale autoreferenziale, non lo può quindi liberare dalla sua autoreferenzialità. Il suo sforzo, di soddisfare Dio, è sempre contaminato da interessi di salvezza egoistici»¹².

Si deve precisare al riguardo che non è corretto attribuire questa tendenza autoreferenziale, che i Padri della Chiesa hanno descritto con precisione, parlando di una eccessiva *filautia*, cioè di un eccessivo amore di sé, alla struttura fondamentale dell'uomo: si tratta piuttosto della deformazione della natura umana a causa del peccato e rientra nelle caratteristiche di quella tendenza dell'uomo decaduto che Lutero chiama concupiscenza.

1. La Lettera ai Galati¹³

Il Commento alla Lettera ai Galati di Lutero è importante proprio perché il grande tema di questa lettera di san Paolo è il conflitto fra Legge e giustificazione. Il commento inizia con una necessaria distinzione: legge e giustizia possono riferirsi a diversi

¹² Ibid., p. 64.

¹³ Nel 1531 Lutero dedicò una serie di lezioni al commento in latino della Lettera ai Galati di san Paolo. Un suo amico e collaboratore, Georg Röer (1492-1557), ha trascritto le lezioni, compito non facile perché non era possibile trascrivere parola per parola le lezioni vocali. Questa trascrizione è stata pubblicata per la prima volta nel 1535. Röer ha elaborato successivamente la sua trascrizione, dandole una forma più discorsiva. L'edizione critica completa delle opere di Lutero — *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* —, pubblicata dal 1883 al 2009 in centoventi volumi a Weimar dalla casa editrice Hermann Böhlau Nachfolger (in sigla *WA*), ha riunito le due versioni — *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectiones D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535* — nel volume XL (diviso in tre tomi): nel tomo 1, del 1911, la prima parte (capp. 1-4; pp. 15-688); e la seconda parte, del 1914, nel tomo 2 (capp. 5-6; pp. 1-184). Le citazioni di questo articolo si riferiscono alla versione latina del 1535; nei casi in cui il testo non era chiaro, è stato integrato dalla versione ampliata di Röer. Ho tenuto conto anche della traduzione tedesca del prelado THEOBALD BEER (1902-2000), *Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater*, Gustav-Siewerth-Akademie, Weilheim-Bierbronn 1998. Il testo latino della *WA* è disponibile alla pagina <<https://archive.org/stream/werkekritischege40luthuoft#page/36/mode/2up>> (tomo 1) e <<https://archive.org/stream/pt2werkekritisch40luthuoft#page/n7/mode/2up>> (tomo 2).

¹⁰ Ibid., p. 82; la citazione è da MARTIN LUTERO, *Vorrhede auff die offenbarung Sanct Johannis [sic]*, in *Die deutsche Bibel, WA*, vol. VII, p. 404 e ssg.

¹¹ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD*, cit., p. 51.

ambiti e Lutero ne sottolinea la diversità. La giustizia riferita alla salvezza e quella riferita all'ambito profano non avrebbero un denominatore comune e neppure punti di contatto che consentano di applicare principi dell'una all'altra: «*La giustizia cristiana deve essere accuratamente distinta da tutte le altre giustizie, che sono del tutto contrarie, poiché le giustizie che dipendono da leggi, prescrizioni, tradizioni e opere sono peggiori. C'è una giustizia che facciamo noi, sia che si origini dalle forze naturali, sia che sia un dono di Dio; poiché la giustizia delle opere è anche un dono di Dio, come tutte le opere. La giustizia che facciamo noi, però, non è una giustizia cristiana, perché non ci rende buoni. La giustizia cristiana è completamente contraria, è passiva. Noi la possiamo solo ricevere, senza fare nulla attivamente, ma sopportando che sia un altro ad agire in noi, cioè Dio*»¹⁴.

Lutero distingue nettamente due tipi di giustizia: attiva e passiva. Nella giustizia attiva ci si deve attenere alla legge, compiendo determinate opere: giusto è chi attivamente mette in atto la legge. La giustizia terrena avrebbe valore e sarebbe addirittura necessaria nella vita di tutti i giorni, ma viene precisato che «non ci rende buoni» e in questa breve affermazione si compendia la visione antropologica di Lutero: a causa del peccato originale le facoltà naturali dell'uomo, come, per esempio, la ragione e il libero arbitrio, sarebbero totalmente compromesse. «*Tutto ciò che si trova nella nostra volontà — scrive — è cattivo; quello che è nel nostro intelletto è errore. Nelle cose divine l'uomo non possiede che oscurità ed errori, malizie e perversità*»¹⁵. L'uomo sarebbe dominato dalle passioni, soprattutto dalla concupiscenza: «*In me — scrive ancora — rimangono ancora la concupiscenza e tutti i frutti della carne e della mancanza di fede, poiché in questa vita la ragione e la mancanza di fede non sono uccise*»¹⁶. La ragione non potrebbe quindi avere una funzione positiva e sarebbe necessario combatterla: «*Io da parte mia sacrifico e uccido la mia ragione: io voglio che tu, (la ragione), sia pazza, e che tu taccia. Qui la fede uccide la ragione, la più grande bestia in tutto il mondo, e compie sacrificio graditissimo a Dio*»¹⁷.

Per la tradizione filosofica occidentale, partendo da Platone (428/427-348/347 a.C.) e da Aristotele (384/383-322 a.C.), con l'uso della ragione sarebbe

possibile arrivare a una conoscenza del bene e del male e a elaborare, con la dottrina delle virtù, gli strumenti per realizzare il proprio fine, per il miglioramento morale, per raggiungere il proprio bene, cioè la felicità, e per contribuire al bene comune. Con la ragione sarebbe possibile costruire l'etica, una filosofia morale, e i Padri della Chiesa hanno ripreso la teoria delle virtù della filosofia greca antica, inserendola nell'antropologia cristiana.

Per Lutero, invece, la giustizia e le leggi formulate per mezzo della ragione non servirebbero a fornire principi morali per il miglioramento di ciascuno, ma avrebbero l'unico scopo di mantenere l'ordine nel gruppo sociale, sia nella famiglia, sia nello Stato. Nella vita civile «*le leggi hanno lo scopo di evitare trasgressioni. [...] Una bestia non domata si mette in catene. La legge quindi tiene nei limiti il peccatore che vorrebbe peccare ancora. Queste sono le leggi civili. Il diavolo domina tutto il mondo e spinge a ogni turpitudine. Per questo Dio ha insediato le autorità, i genitori, i maestri, per lo meno per limitare il potere di Satana, come potete vedere negli indemoniati, dove il diavolo ha potere su tutto il corpo*»¹⁸. La legge civile non avrebbe quindi la funzione di formulare dei principi positivi, ma di porre dei limiti agli istinti aggressivi: «*Comunque — scrive — la legge è buona, perché nella vita comune tiene a freno questa cattiveria, l'assassino e il ladro. Se il volgo non credesse a morte e inferno, allora nessuna autorità con nessuna forza potrebbe trattenere il furore degli uomini*»¹⁹. Parlando delle leggi civili, Lutero sottolinea spesso che queste sono necessarie per tenere a freno il volgo e gli incolti, che a volte sono paragonati addirittura ad animali che devono essere tenute legati: le leggi dovrebbero quindi «*[...] tenere nei limiti e legare come bestie*»²⁰.

2. La giustizia divina

«*Nella giustizia politica si devono osservare le leggi e le opere; ma nella giustizia divina, spirituale e celeste, si deve distogliere lo sguardo da tutte le leggi e le opere*»²¹.

La giustizia divina sarebbe del tutto differente da quella terrena e la differenza sarebbe determinata dall'opera della redenzione, che inaugura una nuova era nella storia dell'umanità, con il passaggio

¹⁴ M. LUTERO, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectiones D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535*, in *WA*, vol. XL, t. 1, 1911, pp. 40-41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 294.

¹⁶ *Ibid.*, p. 364.

¹⁷ *Ibid.*, p. 362.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 479-480.

¹⁹ *Ibid.*, p. 519.

²⁰ *Ibid.*, p. 530.

²¹ *Ibid.*, p. 393.

dal «tempo della legge» al «tempo della grazia»²². Con il passaggio dalla Legge alla grazia, Cristo «[...] ha stracciato la legge, perché non entri nella coscienza»²³. Adempiere alla legge in modo completo sarebbe impossibile per l'uomo segnato dal peccato e dominato dalla concupiscenza, per quanto si possa impegnare. Lutero si basa fra l'altro sulla sua particolare traduzione dei passi 26 e 27 del *Deuteronomio*, in cui si dice: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge, per metterla in pratica!»²⁴, la maledizione colpirebbe tutti quelli che non ottemperano ogni parola della legge, «chi dice "ogni" non esclude niente»²⁴. Questa maledizione colpirebbe «[...] anche quelli che stanno sotto la legge e compiono al massimo le opere: monaci, certosini con il loro, come sembra, santissimo voto [...]. Ma qui: "È tutto sotto il peccato", quindi tutto è dannato, niente della loro giustizia. [...] Quindi non un certosino schiacerà la testa del serpente, non un monaco con le sue regole, perché sono sotto la signoria del diavolo»²⁵. La critica di Lutero, vale la pena di sottolinearlo, non riguarda forme di immoralità, di corruzione o di doppia morale, ma la pretesa di poter vivere in modo tale da soddisfare pienamente la legge. «Non è necessario — afferma — descrivere e giudicare che il papa oggi vive male. Noi non combattiamo contro la vita sua e dei sacerdoti, ma contro i loro cattivi dogmi»²⁶. La Legge data da Dio servirebbe ora unicamente a mostrare agli uomini i loro limiti, la loro incapacità di vivere senza commettere peccati. «La Legge — secondo lui — è una luce, che mostra il tuo peccato, la morte, il tuo inferno, l'ira di Dio, il giudizio di Dio. La legge finisce qui. [...] Il Vangelo è la luce che mostra al peccatore quella vita che è giustizia della vita eterna e remissione dei peccati, e come si possono acquisire»²⁷. Questa consapevolezza dovrebbe distoglierli dalla presunzione di poter operare positivamente per la propria giustificazione, provocando addirittura una condizione di disperazione che sarebbe il presupposto per abbandonarsi totalmente alla grazia divina e all'opera redentrice di Cristo.

La critica radicale di Lutero al papato e l'esortazione di Lutero *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*²⁸ a ribellarsi all'autorità religiosa sono state

recepte anche da altri strati della popolazione, che hanno iniziato a ribellarsi al potere politico innescando delle rivolte — la cosiddetta Guerra dei Contadini degli anni 1524-1526 —, che hanno costretto Lutero a precisare il suo pensiero sulle leggi civili e sulla necessità di tener a freno le passioni del popolo: «Si deve stare attenti — ora scrive — a come si intende la legge, di modo che la legge non venga abrogata come hanno fatto i contadini in rivolta, che dicevano che la libertà del Vangelo dispensa da tutte le leggi»²⁹.

3. Inutilità delle opere

Nella prospettiva della giustificazione, per Lutero non è possibile considerare alcune opere come buone, in quanto tutte le opere sarebbero viziate dalle conseguenze del peccato originale e quindi sarebbe illusorio pensare di adempiere totalmente la legge. «Poiché la vera conoscenza di Cristo dice che opere cattive e buone non sono niente per la dannazione e la giustizia. Non sono dannato a causa delle cattive opere, e viceversa. Lascia che le buone opere siano buone e le cattive cattive. Cristo è in questo, è giustificatore delle tue cattive opere senza le tue buone opere»³⁰.

Per Lutero, chi insegna la Legge e raccomanda le opere non sarebbe altro che un "servitore del peccato", perché le opere distoglierebbero solo dalla fede, ispirerebbero una falsa religiosità senza Cristo e farebbero quindi il gioco del diavolo. «"Servitore del peccato" significa essere dottore della legge o legislatore, non insegnare altro che la legge e presentare questioni sulle legge, cioè insegnare opere buone, amore e imitazioni, se uno deve portare una croce. Ognuno di questi dottori è un servitore del peccato, della morte e dell'ira. Poiché chiunque insegna la legge e le sue opere, con il suo insegnamento non ottiene altro che confondere l'uomo che si trova nel peccato, poiché è impossibile adempiere la legge»³¹.

«Dalla Legge voi non ricevete altro di quello che spetta a un prigioniero e a un incatenato, che viene costretto a un lavoro durissimo. E con questo gioco non siete altro che servi, e precisamente servi eterni. Servi di chi? Della legge, della morte, del peccato,

²² *Ibid.*, pp. 524-525.

²³ *Ibid.*, p. 262.

²⁴ *Ibid.*, p. 514.

²⁵ *Ibid.*, pp. 513-514.

²⁶ *Ibid.*, p. 686.

²⁷ *Ibid.*, pp. 485-486.

²⁸ IDEM, *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca, a proposito della correzione e del miglioramento della società cristiana 1520*, a cura di Paolo Ricca, trad. it., Claudiana, Torino

2008; su cui cfr. il mio *Gli esordi della Riforma protestante nel primo pamphlet di Martin Lutero*, in *Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori*, anno VIII, nuova serie, n. 13, Roma 30 settembre 2016, pp. 3-11.

²⁹ IDEM, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectiones D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535*, cit., t. 1, p. 530.

³⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 19.

³¹ *Ibid.*, t. 1, p. 256.

della carne, del cielo, della terra e di tutte le creature. [...] Chi adempie la Legge è due volte martire. [...] Fino a quando vivono sotto la legge sono vessati violentemente e devono sopportare molto, e quando muoiono pervengono alla schiavitù eterna»³².

La giustificazione sarebbe possibile grazie a quello che Lutero ha definito «il felice scambio, la lieta contesa»³³. Fra l'anima umana e Cristo si stabilirebbe un rapporto del tutto particolare: «Così diventano comuni a entrambi anche i beni, i guai, la sfortuna e ogni cosa: talché quello che Cristo ha, è proprio dell'anima credente; quello che l'anima ha, diviene proprio di Cristo. Se Cristo ha tutti i beni e la beatitudine, questi sono propri dell'anima. Se l'anima ha in sé ogni difetto e peccato, questi diventano propri di Cristo. Qui si compie il felice scambio, la lieta contesa»³⁴.

4. Liberazione dalla Legge

All'interno del mondo cristiano Lutero ritiene assolutamente necessario promuovere una religiosità corretta che si basi unicamente sulla fede che Cristo si è incarnato, morto e risorto per redimerci da tutti i peccati, mentre tutte le pratiche religiose, le forme di devozione e le opere non avrebbero valore, sarebbero semplicemente sopravvivenze superstiziose. Sarebbe necessario riconoscere che il Vangelo segna il passaggio definitivo dal tempo della legge a quello della grazia e, quindi, il distacco radicale dalla Legge del Vecchio Testamento, una contrapposizione che Lutero identifica ripetutamente con quella fra Mosè e Cristo: «Paolo separa Mosè e il peccato, Mosè rimanga in terra e crocifigga il peccatore, sia il dottore della lettera. Noi abbiamo un altro dottore, Cristo che insegna contro la legge, l'ira, il peccato e la morte»³⁵. L'osservanza della legge mosaica non sarebbe solamente obsoleta, ma anche dannosa, in quanto significherebbe la negazione della portata della redenzione per mezzo di Cristo: «La Legge è la negazione di Cristo»³⁶. Dio stesso avrebbe abrogato la legge mosaica, in quanto con la venuta di Cristo avrebbe perso la sua utilità: «Perché Dio la ha abrogata? Prima della venuta di Cristo era necessaria, perché annunciava che sarebbe venuto. [...] la legge era testimone delle promesse, ma ora sono già state

compiute»³⁷. La legge mosaica sarebbe stata abrogata integralmente: «Se osservi una parte della legge devi osservare tutte le altre parti. Osservare la Legge è confessare che Cristo non è ancora venuto»³⁸.

Lutero considera la Legge come un tutt'uno: chi la trasgredisce in un punto la trasgredisce in tutto e cita al proposito la Lettera di Giacomo. «Giacomo dice nella sua lettera, ciò che ha udito dai Padri: "Chi infrange un comandamento, li infrange tutti" (Giacomo, 2,10)»³⁹, ma ne fornisce anche una interpretazione particolare, sostenendo che consentire la trasgressione di una prescrizione della legge significherebbe legittimare la trasgressione di tutta la legge. Tanto Paolo quanto Pietro avrebbero trasgredito la legge. San Paolo riconosce che «con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge» (1 Cor 9, 21) e Lutero commenta: «In questo non ha peccato»⁴⁰. Pietro, a sua volta, «[...] ha mangiato anche ciò che era proibito, vino e carne. Ha infranto la legge. In questo modo ha confermato che la legge non è necessaria, poiché se è permesso infrangere la legge in un punto, allora tutto è permesso. Pietro mostra che l'osservanza della legge non è necessaria per i pagani, e quindi non è neanche necessaria per la giustificazione (Gal 2, 12)»⁴¹. Il rifiuto della legge riguarderebbe anche il Decalogo: «La legge del Decalogo mi lega, ma io ho al contrario un'altra legge, la legge della grazia, che mi libera mentre quella mi lega»⁴².

Il cristiano, quindi, sarebbe liberato dall'osservanza della Legge: «Il cristiano è un uomo che non ha alcuna legge, è un figlio della grazia, della remissione dei peccati, egli sta al di sopra del peccato, della morte, dell'inferno, della legge, della prigione, della tomba, al di sopra di tutto. Così come tu vedi Cristo fuori del sepolcro e Pietro (fuori del carcere)»⁴³.

Un compito importante, ma difficile, sarebbe quello di convincere i fedeli ad abbandonare la vecchia religiosità e convincerli che «la legge deve essere confutata e calpestata con tutte le forze. In pratica è difficile farlo, cioè dirle: Tu hai una voce cattiva. Ma poi possiamo vedere quale conflitto comporta distinguere la legge dalla grazia. Di modo che noi ci comportiamo come se non ci fossero legge e peccato ma solo la redenzione»⁴⁴.

³² *Ibid.*, t. 2, pp. 8-9.

³³ IDEM, *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, introduzione, versione e note a cura di Giovanni Miegge, trad. it., 7ª ed., Claudiana, Torino 2004, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁵ *Ibid.*, t. 1, p. 260.

³⁶ *Ibid.*, t. 2, p. 18.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 17.

³⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 47.

⁴⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 198.

⁴¹ *Ibid.*, t. 2, pp. 198-199.

⁴² *Ibid.*, t. 1, p. 278.

⁴³ *Ibid.*, t. 1, p. 272.

⁴⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 557.

Sarebbe necessario quindi modificare il ruolo della coscienza morale, che non dovrebbe più provare rimorsi per il nuovo atteggiamento nei confronti della legge.

«La coscienza — conclude — è consolata se tu sai che sei libero dalla Legge e che lei è abrogata. A questo punto noi mettiamo in rilievo che il fedele cristiano, in quanto cristiano non ha legge»⁴⁵.

5. La coscienza morale

Nel *Commento della Lettera ai Galati* si trovano interessanti analisi psicologiche sul ruolo della coscienza morale e sulle sue conseguenze negative sulla vita psichica.

La coscienza morale viene formata mediante l'introiezione di norme religiose e civili. Secondo la dottrina cattolica, nel cuore di ogni uomo è iscritta una legge⁴⁶ ed è compito dell'educazione aiutare ciascuno a riconoscere questa legge, sia con principi religiosi, ovvero la legge morale, sia con principi basati sul diritto naturale. Ma Lutero rifiuta il ruolo della Legge, anzi sostiene, come già ricordato in una citazione precedente, che Cristo «[...] ha stracciato la legge, perché non entri nella coscienza»⁴⁷ e nega pure l'esistenza di un diritto naturale: «Paolo, però, tratta incidentalmente dottrine insensate. Una di queste l'hanno sostenuta anche i filosofi; la chiamano diritto naturale: fai a uno questo, a un altro non farlo. Viene fatto con le forze umane e c'è la natura che lo prescrive. Ma la natura può prescrivere solo peccati»⁴⁸.

Se si ammette, però, che la giustizia divina non si fonda sulla Legge e che non esiste neanche un diritto naturale, la formazione della coscienza come è stata formulata prima dalla filosofia greca, successivamente dai Padri della Chiesa e, infine, dalla teologia cattolica, si baserebbe su principi falsi, sì che con un termine moderno si potrebbe parlare di “falsa coscienza”.

Preventivamente, quindi, per il Riformatore sarebbe necessario evitare che la coscienza venga formata dalla legge, fare sì «[...] che la legge non entri

nella coscienza». Questo significa un cambiamento radicale della pedagogia religiosa.

Non solo la coscienza morale non potrebbe contribuire alla giustificazione, ma avrebbe addirittura effetti psicologici negativi: «La coscienza non deve avere una legge, ma devono esser solo delle lettere impotenti, perché non possono aiutare in niente la coscienza. La legge piuttosto impaurisce, terrorizza e toglie la fiducia di vivere. Cristo è venuto quindi per eliminare questa tirannide dalla coscienza»⁴⁹.

La voce della coscienza, che dice di fare alcune cose e di ometterne altre, porterebbe alla disperazione, addirittura al desiderio di togliersi la vita: «[...] questo è lo scopo della legge. Ovunque ci sono persone atterrite e disperate, che desiderano la morte e si vogliono impiccare e annegare»⁵⁰.

Lutero descrive anche il suo stato d'animo quando cercava di vivere santamente, secondo la legge: «Noi pure eravamo tali santi da essere stati portati alla disperazione»⁵¹ e «[i sofisti] ci costringono a vivere così santamente, da non avere alcun peccato in noi. Io ho visto impazzire molti. Prima io volevo che non si trovasse niente di peccaminoso in me. Questo significa portare l'uomo alla disperazione»⁵².

Quando si cerca di diventare pio e ci si vuole riconciliare con Dio per mezzo della legge, «[...] vengono subito dei dubbi: tu hai pregato correttamente? Ti sei distratto con i tuoi pensieri? Qui nascono cento carri di peccati e questi peccati crescono senza fine, fino a quando non si precipita in uno stato di depressione»⁵³.

La legge non dovrebbe, quindi, aver una funzione normativa per la coscienza: «La legge non deve impadronirsi della coscienza, né comportarsi come un pedagogo. Semplicemente la coscienza non deve sapere più di nessuna legge, nient'altro che di Cristo, il crocifisso, che ha sollevato la mia coscienza da tutti gli obblighi della legge»⁵⁴.

La liberazione dalla legge libererebbe la coscienza da tutte le preoccupazioni, dai timori e dai morsi di coscienza: «Il morso della coscienza viene tolto totalmente e al suo posto appare la fede più sicura, la remissione dei peccati e noi riceviamo la giustizia perfetta, che può consumare tutti i peccati»⁵⁵.

⁴⁵ *Ibid.*, t. 1, p. 670.

⁴⁶ Cfr., per esempio, *Rm* 2,14-15: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono».

⁴⁷ IDEM, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectiones D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535*, cit., t. 1, p. 262.

⁴⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 65.

⁴⁹ *Ibid.*, t. 1, p. 558.

⁵⁰ *Ibid.*, t. 1, pp. 482-483.

⁵¹ *Ibid.*, t. 2, p. 102.

⁵² *Ibid.*, t. 1, p. 368.

⁵³ *Ibid.*, t. 1, p. 615.

⁵⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 536.

⁵⁵ *Ibid.*, t. 2, p. 5.

6. Il monachesimo

Lutero critica aspramente la vita monacale, ma non per eventuali fenomeni di decadenza. La sua critica del monachesimo comincia, infatti, già con i Padri del Deserto, che, a proposito del combattimento spirituale e dei veri santi, «[...] non hanno capito nulla»⁵⁶; prosegue, poi, con i fondatori di ordini: «Siano maledette le regole di Francesco e di Domenico»⁵⁷, arrivando fino al riconoscimento da parte del Papa di altri ordini: «Il papa, il capo di tutti gli eretici, ha riempito la Chiesa di sette. [...] Il francescano crede e confida nella sua regola, il certosino altrettanto»⁵⁸.

A volte Lutero accusa i monaci di attenersi alle regole solo esteriormente, senza fede, ma la critica è rivolta soprattutto alle prescrizioni di ogni regola: si tratterebbe di regole che valorizzerebbero solo certi comportamenti che lui attribuisce alla “carne”. «Il certosino non crede di fare suoi i pregiudizi della carne. Presi i voti, credono di essere santissimi in spirito. Se celebra la messa e la vende al popolo, vuole liberare sé e il popolo: non è idolatria? Ma chi se ne rende conto? Noi»⁵⁹. Ma ogni regola monastica sarebbe di per sé idolatria, poiché l’osservanza della regola spingerebbe i monaci a fissarsi su aspetti formali e a sopravvalutarli. «Ogni regola monastica è idolatria e quanto più è preziosa e spirituale tanto più è nociva, perché distoglie lo sguardo dalla fede in Cristo e lo fissa sulla regola: il certosino sulla sua tonaca, sul suo digiuno. La salvezza è il suo idolo. Egli pensa così: se io mangerò così, veglierò così, berrò così, sarò salvo»⁶⁰.

L’osservanza di una regola monastica non sarebbe solamente pericolosa per la fede, ma avrebbe addirittura conseguenze negative per la salute psichica, come Lutero avrebbe sperimentato su se stesso: «Osservando la legge, si trasgredisce la legge e quanto più tu ti impegni, tanto più ha il diritto di accusarti. Io l’ho sperimentato su me stesso e su altri. Ho visto uomini ottimi che in buona coscienza si sono tormentati digiunando, portando il cilicio, anche se avevano un corpo di ferro. In questo modo quanto più si impegnavano, tanto più diventavano ansiosi. Io non ho visto uomini più ansiosi; ho visto ladri che erano più sicuri di sé; poiché quanto più uno si impegna per adempiere la legge, tanto più si

allontana dal suo adempimento. Tanto più io voglio tranquillizzare la mia coscienza, tanto più io ottengo il contrario. Se mi sono confessato, chi sa, se io ho detto tutto, se io mi sono contrito a sufficienza? Lo stesso vale per la parola, per la promessa di Dio. Rimane comunque la domanda: Ti sei pentito? Quindi l’opera era persa; io mi confessavo ancora una volta. Così in questa schiavitù di giorno in giorno diventavo più debole, ma io mi impegnavo comunque»⁶¹.

Così tutto l’impegno a osservare la legge avrebbe avuto l’effetto contrario: «Così il monaco alla fine della sua vita è peggiore che agli inizi, poiché voleva arricchirsi per mezzo della povertà e rinforzarsi per mezzo della debolezza, ed è più miserabile di pubblicani e meretrici, che possono ancora dire: “O Dio abbi pietà di me peccatore” (Lc 18,13)»⁶².

7. Conclusione

Questa analisi sommaria di alcuni aspetti del commento di Lutero alla *Lettera ai Galati* di san Paolo affronta uno dei temi fondamentali della Riforma protestante: il problema della giustificazione con il rapporto tra fede e legge. Si tratta certamente di questioni teologiche, ma anche filosofiche e antropologiche, come l’esistenza del diritto naturale e la possibilità di trarre dalla conoscenza delle realtà naturali elementi che possono rimandare a realtà soprannaturali. Per l’antropologia è importante stabilire ruolo e limiti della ragione e della volontà, ossia se l’uomo è capace, nonostante le ferite del peccato originale di agire moralmente bene, o se, come sostiene Lutero, «puoi vedere che a causa dei peccati l’uomo non può agire positivamente, perché “tutto il mondo” sta sotto il dominio del peccato, perché sono membra del diavolo, che possiede tutti con la sua tirannide»⁶³. Dal punto di vista psicologico è interessante l’analisi della coscienza morale che le attribuisce un ruolo importante per l’insorgenza di numerosi disturbi psichici, un’analisi che anticipa di secoli alcune teorie formulate da Sigmund Freud (1856-1939) nella sua psicoanalisi.

⁵⁶ *Ibid.*, t. 2, p. 94.

⁵⁷ *Ibid.*, t. 2, p. 180.

⁵⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 114.

⁵⁹ *Ibid.*, t. 2, p. 111.

⁶⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 110.

⁶¹ *Ibid.*, t. 2, pp. 14-15.

⁶² *Ibid.*, t. 1, pp. 615-616.

⁶³ *Ibid.*, t. 1, p. 94.

Un sommario profilo biografico “a distanza” del grande intellettuale cattolico conservatore argentino, molto legato all’Italia, da poco scomparso



Caturelli e la moglie Celia in una fotografia recente

Alberto Caturelli (1927-2016)

In memoriam

La mattina del 4 ottobre 2016 si è spento a Córdoba, in Argentina, il filosofo, letterato, storico e saggista cattolico Alberto Caturelli, terziario domenicano e padre di famiglia: aveva 88 anni, di cui quaranta, dal 1953 al 1993, dedicati all’insegnamento universitario. Autore di innumerevoli volumi e saggi, era considerato il massimo esponente del conservatorismo cattolico argentino e, probabilmente, dell’intera America di lingua spagnola.

1. Chi era Alberto Caturelli

Caturelli nasce nel 1927 a Villa del Arroyito, nella provincia di Córdoba, città industriale a circa settecento chilometri a nord-ovest di Buenos Aires: è la seconda città dell’Argentina per popolazione. È il secondo dei cinque figli — tre femmine e due maschi — nati dal matrimonio di Renato Arturo Caturelli — di probabili origini toscane e scomparso nel 1937 —, commerciante, e María Virgili, anch’ella di origini italiane, maestra.

Il 27 dicembre 1951, nella chiesa del Collegio dei padri scolopi, dove è professore, sposa Celia Isabel Galíndez Simian, nata nel 1921, collega di studi all’Università di Córdoba, anch’ella laureata in filosofia, che insegna matematica, fisica e scienze naturali, e, al tempo, bibliotecaria, conosciuta nel maggio del 1948, pure ella terziaria domenicana, scomparsa il 28 novembre 2014. Da lei ha otto figli: Celita — nata nel 1953 e ora affermata artista in Germania —; Alfonsina; Eugenia; Esteban; Agustín; Ana e Pablo José. L’ottavo, Alberto Luis, mancherà prematuramente il 19 aprile 2014. L’incontro con Celia segna una svolta nella vita di Alberto. A riguardo egli scrive: «*Quando ci siamo conosciuti, ero un giovane di soli ventidue anni. Noi due non desideravamo altro che un matrimonio fedele. Come Cristo è fedele alla sua sposa con perfetta fedeltà, così volevamo essere l’uno dell’altro con reciproca fedeltà. Volevamo amarci, volevamo imparare ad amarci (cosa che non è ancora completata e né mai lo sarà) e costruire una famiglia*

“malgrado ciò”, il cui centro fosse l’amore di Cristo. Abbiamo a lungo meditato il libro di padre Raoul Plus *Amore cristiano*¹, i margini ho riempito delle mie note tracciate a lettere microscopiche. Quando i nostri figli — quegli otto misteri — sono diventati grandi, hanno letto anch’essi quel libro e e se lo passarono fra di loro. A questo punto, non so più chi lo ha. [...] Proprio in quegli anni — il fidanzamento è durato tre anni — il pensiero della stretta unione e distinzione che dovrebbe esistere fra ragione e fede, fra vita e intelligenza e l’ordine soprannaturale che ammiravo e ammiro in san Domenico di Guzmán e in san Tommaso d’Aquino, entrambi tutti e due nel Terz’Ordine domenicano»².

Caturelli si laurea assai precocemente in filosofia nel 1947 presso l’Universidad Nacional de Córdoba, fondata dai gesuiti nel 1613, dove pure consegue il dottorato di ricerca il 29 settembre 1953, con una tesi sul pensiero del vescovo francescano di Córdoba Marmerto de la Ascensión Esquiú (1826-1883). A Córdoba inizia a insegnare Filosofia e Storia della Filosofia Medievale. L’insegnamento universitario — dopo i quattro anni 1949-1953, quando è prevalentemente docente alle superiori — lo occuperà per quarant’anni sia a Córdoba, sia all’Universidad Nacional de Buenos Aires, sia, infine, a quella Católica de La Plata.

Oltre che accademico, è ricercatore *senior* presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche Scientifiche e Tecniche (CONICET) dello Stato argentino.

Riceve *lauree honoris causa* da vari atenei argentini e stranieri, fra cui l’Università di Genova; l’Università Popolare Autonoma dello Stato di Puebla, in Messico; l’Università John F. Kennedy, di San Francisco in California; e l’Università FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino), di Mar del Plata, a circa 380 chilometri a sud di Buenos Aires.

Dal 1996 è membro titolare dell’Accademia Pontificia Pro Vita e di numerose altre società e accademie di cultura, fra cui, dal 1958, la Società Filosofica Rosminiana di Stresa (Verbania). Nel 1983 è insignito del Premio Consacrazione Nazionale di Filosofia e nel 1987 del Premio Internazionale di Filosofia Michele Federico Sciacca.

È stato promotore in patria del primo Congresso Mondiale di filosofia cristiana, nonché dei vari Congressi Cattolici di Filosofia tenutisi in Argentina fra il 1981 e il 1999.

Con l’Italia ha avuto rapporti frequenti — presenza a convegni, affiliazione a circoli culturali, pubblicazioni, e così via —, grazie soprattutto al suo legame

con il noto filosofo siciliano, di ispirazione rosminiana e neo-spiritualistica, Michele Federico Sciacca (1908-1975) — con cui entra in corrispondenza a partire dal 1954 — e con la sua scuola: la sua prima venuta a un convegno, a Padova e Venezia, al XII Congresso Internazionale di Filosofia, quale rappresentante ufficiale dell’Universidad Nacional de Córdoba, risale al settembre del 1958.

Ha al suo attivo oltre trenta volumi — incluse alcune sintesi filosofiche e storiche di grande ampiezza —, decine di saggi, centinaia di articoli, tradotti in più lingue.

2. Il pensiero e l’opera

La sua opera intellettuale si è sviluppata prevalentemente su due piani: uno più speculativo, largamente ispirato ai paradigmi e ai metodi della classicità cristiana e della filosofia tomistica; l’altro orientato alla ricerca storica, con particolare attenzione alla ricostruzione delle linee di sviluppo del pensiero filosofico argentino e delle origini dell’originale civilizzazione ibero-americana.

Sue “filie” intellettuali si sono sviluppate in particolare nei confronti del pensiero di Sciacca, nonché dei classici che hanno dato forma alla cultura dell’Occidente cristiano e, in certa misura, anche moderno: Aristotele, sant’Agostino, san Bonaventura e i grandi autori filosofici e politici spagnoli dell’Ottocento. Alla sua vasta cultura non sono altresì estranei i principali filosofi esistenzialisti europei e i vari “maestri del sospetto” — l’espressione è di Paul Ricoeur (1913-2005) — che hanno dettato l’agenda del pensiero *mainstream* della nostra area culturale.

3. Lo studioso, l’apologista, il polemista

Nel clima di acceso dibattito e di aggressivo proselitismo progressista creato dall’esplosione del cosiddetto Sessantotto specialmente in ambito accademico, e, entro il mondo cattolico, negli anni successivi al Concilio Vaticano II, Caturelli ha difeso con tenacia e con efficace lucidità le ragioni della tradizione, della ragione stessa e della “filosofia perenne” contro i falsi miti della modernità deteriorata, opponendosi al dilagare delle ideologie e delle mode più ostili a una vita cristiana e umana ordinate ed equilibrate.

Accanto all’attività accademica, Caturelli ha svolto una intensa e indefessa opera di formazione intellettuale e cristiana rivolta a studenti, religiosi, circoli, associazioni e semplici fedeli cattolici, sia tenendo un numero impressionante di conferenze e d’interventi a convegni, sia pubblicando decine di volumi di vario peso e occasione, sia infine diffondendo una miriade di saggi, articoli e commenti sulla stampa e sui *media* audiovisivi.

¹ Cfr. RAOUL PLUS, *Di fronte al matrimonio. Per l’età del fidanzamento*, trad. it., Marietti, Torino-Roma 1932.

² ALBERTO CATURELLI, *La Historia Interior*, Gladius, Buenos Aires 2004, pp. 55-58.

Per le sue posizioni rigorosamente realistico-metafisiche, ispirate al tomismo più genuino, nonché per la sua serrata critica — spesso anche necessariamente polemica, mai però condotta con acrimonia — ai dogmi della filosofia immanentistica e ai sofismi e alle aporie di una modernità sempre più secolaristica, anti-teistica e autoreferenziale, è divenuto così maestro e interlocutore di importanti intellettuali e operatori culturali argentini di sentimenti anti-liberali e anti-comunisti, fra gli altri: Rafael Breid Obeid; Antonio Caponnetto; padre Alfredo Saenz, S.J.; don Julio Meinvielle (1905-1973); padre Leonardo Luis Castellani, S.J. (1899-1981). Senza contare l'influsso avuto, per esempio — a parte l'imprescindibile Guido Soaje Ramos (1918-2005) —, su tutto l'ambiente degli studi giuridici d'ispirazione tomistica, particolarmente fiorenti nelle Americhe. Così si è imposto come riferimento centrale del *milieu* “di destra” — da tenere ben distinto da quello moderato e da quello neo-peronista —, contro-rivoluzionario, conservatore-popolare e tradizionalista cattolico argentino.

4. Le opere in italiano

In traduzione italiana di lui sono apparsi *Pluralismo culturale e sapienza cristiana* (Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1966); *Il nuovo mondo riscoperto. La scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale* (Ares, Milano 1992); *Due una sola carne. Metafisica, teologia e mistica del matrimonio e della famiglia* (Ares, Milano 2006); *Michele Federico Sciacca: metafisica dell'integralità* (Ares, Milano 2008); nonché il recente *Esame critico del liberalismo come concezione del mondo* (D'Ettoris, Crotone 2015). Alcuni suoi saggi brevi sono apparsi in volumi miscelanei, per lo più atti di convegni; diversi suoi articoli sono stati ospitati fino dagli anni 1950 da svariate riviste italiane di filosofia e di cultura. Nel 1993 ha rilasciato a *Cristianità* (anno XXI, n. 213-214, Piacenza gennaio-febbraio 1993, pp. 5-9) una intervista pubblicata con il titolo *L'Iberoamerica “Continente della speranza”*; sempre su *Cristianità* (anno XXIX, n. 307, Piacenza settembre-ottobre 2001, pp. 11-18) è apparso il suo articolo *I diritti dell'uomo e il futuro dell'umanità*; mentre la stessa testata nel 2007 ha pubblicato una sua ampia e favorevole recensione — apparsa con il titolo “*Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*”: lettura e bilancio di “*un'opera che fa pensare*” (anno XXXV, n. 341-342, Piacenza maggio-agosto 2007, pp. 39-43), cui ha unito *Alberto Caturelli: nota bio-bibliografica* (*ibid.*, p. 41) — del lavoro curato da Giovanni Cantoni e Francesco Pappalardo *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa* (D'Ettoris Editori, Crotone 2007).



ERMANNO PAVESI

Poco meno di un angelo L'uomo, soltanto una particella della natura?

Presentazione di Mauro Ronco

D'Ettoris Editori, Crotone 2016
312 pp., € 20,90

Nell'enciclica *Laudato si'* Papa Francesco contrappone la concezione dell'uomo come persona creata a immagine e somiglianza di Dio, e dell'universo come creazione, al “paradigma tecnocratico” che li considera invece come prodotto di uno sviluppo casuale. Papa Francesco attribuisce la responsabilità per i problemi ambientali al mancato riconoscimento e rispetto dell'ordine intrinseco della creazione.

Questa contrapposizione ha una lunga storia e ha caratterizzato per più di due millenni la cultura occidentale. La filosofia classica prima, e l'antropologia d'ispirazione cristiana poi, si sono dovute confrontare con interpretazioni naturalistiche che pretendono di spiegare il pensiero e il comportamento dell'uomo unicamente come prodotto di forze naturali, che nel corso dei secoli sono state identificate sulla base di teorie più o meno scientifiche del tempo: dagli influssi celesti dell'astrologia fino ai mediatori chimici cerebrali delle neuroscienze. L'Autore ripercorre la storia della civiltà occidentale descrivendo teorie e pensatori che direttamente o indirettamente hanno contribuito alla formazione del “paradigma tecnocratico” e della cultura dominante del nostro tempo.

ERMANNO PAVESI, nato nel 1947, vive e lavora — come medico psichiatra — in Svizzera. Nella sua pluridecennale attività di docente di psicologia alla Gustav Siewerth Akademie di Bierbronn, in Germania, e alla Theologische Hochschule di Coira, in Svizzera, si è occupato di storia delle teorie antropologiche. Attualmente ricopre la carica di Segretario generale della FIAMC, la Federazione Internazionale delle Associazioni dei Medici Cattolici.

OSCAR SANGUINETTI

Alle origini del conservatorismo americano

Orestes Augustus Brownson:
la vita, le idee

prefazione di
Antonio Donno



in appendice:

O. A. BROWNSON, *De Maistre sulle costituzioni politiche*

D'Ettoris Editori, Crotone 2013
282 pp., € 17,90

Il conservatorismo americano è un filone di pensiero ormai consolidatosi e irrobustitosi fino a diventare un movimento di cultura e di politica che domina la vita civile statunitense. Nascosto per molti decenni sotto l'egemonia *liberal* — termine che coincide all'incirca con il nostro "liberalsocialista" — e kennediana, è riaffiorato agli inizi degli anni 1950 grazie all'acume del grande pensatore e *talent scout* intellettuale statunitense Russell Amos Kirk (1918-1994).

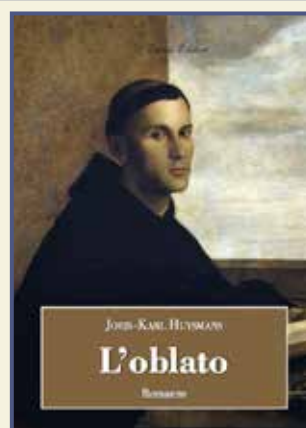
Si deve soprattutto a lui la riscoperta della figura di Orestes Brownson, l'ecclettico convertito, che per un lungo periodo nel corso del secolo XIX fu in buona misura uno dei più potenti fari intellettuali per il nascente cattolicesimo americano, ma anche per la cultura nazionale in senso lato.

Yankee purosangue — nasce nel Vermont nel 1803 —, giunto poco oltre la trentina si emancipa dall'allora *politically correct*, dal conformismo intellettuale protestante e umanitarista — quando non socialista ed esoterista — che impera a Boston e negli altri centri culturali della costa orientale e di cui egli ha fatto esperienza profonda e diversificata, fino a meritarsi l'appellativo, che però non pare condivisibile, di "banderuola", e si fa cattolico. Già ministro del culto protestante, grande oratore, riversa nella sua nuova appartenenza lo zelo proselitistico della vecchia militanza e offre alla causa cattolica le armi affilate di un intelletto fuori del comune, lucido e penetrante in qualunque questione dottrinale e politica esso affronti.

Autore di diversi libri, Brownson è principalmente un apologeta battagliero, un efficace propagandista, un predicatore trascinante, un organizzatore culturale instancabile, un giornalista dalla penna tagliente e un editore accurato.

I suoi maggiori contributi sono indirizzati a liberare il cattolicesimo del suo Paese dall'ipoteca irlandese, a ridefinire in senso conservatore le radici, la costituzione, la missione dell'ordine americano nato alla fine del secolo XVIII, a difendere la Chiesa da accuse e da calunnie già allora abbondanti.

Muore nel 1876 a Detroit, nel Michigan. Figura per molti versi singolare, egli fissa, ciononostante le coordinate del pensiero conservatore cattolico d'ispirazione burkeana negli Stati Uniti dell'Ottocento e influenza in larga misura il movimento che vedrà la luce nella seconda metà del secolo XX.



JORIS-KARL HUYSMANS,

L'oblato. Romanzo

D'Ettoris Editori, Crotone 2016, 400 pp., € 21,90

Terzo romanzo della cosiddetta "trilogia di Durtal", *L'oblato*, mette in scena il personaggio che costituisce il doppio letterario dell'autore, convertitosi alla fede cattolica dopo avere accostato gli abissi della magia e del satanismo, come narrati nel romanzo *L'abisso*. Oblato, come indica il titolo, presso l'abbazia benedettina di Val des Saints — nome di fantasia per descrivere l'abbazia di Ligugé, dove Huysmans visse egli stesso come oblato —, Durtal è l'espedito narrativo attraverso il quale l'autore tesse la storia del rapporto fra il personaggio e la comunità monastica, e mediante il quale Huysmans descrive in memorabili pagine la liturgia cattolica, le sue idee sul cattolicesimo contemporaneo e soprattutto le sue riflessioni sulle questioni centrali della fede, fra cui il tema nodale della sofferenza.

Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori

www.culturaeidentita.org

Aut. Tribunale di Roma n. 193 del 19-4-2010
ISSN 2036-5675

Anno VIII, nuova serie

Direttore ed editore: Oscar Sanguinetti
Direttore responsabile: Emanuele Gagliardi
Webmaster: Massimo Martinucci
Redazione: via Ugo da Porta Ravegnana 15, 00165 Roma
E-mail: info@culturaeidentita.org

Per ogni tipo di richiesta, inviare una *e-mail* con i propri dati oppure telefonare al n. **347.166.30.59**; per versare importi a qualunque titolo si prega di effettuare un *bonifico* sul *c/c* n. **2746** presso la **Banca delle Marche**, fil. 083 Roma ag. 3, cod. IBAN **IT84 T060 5503 2040 0000 0002 746**, beneficiario Oscar Sanguinetti, specificando nella causale "contributo a favore di *Cultura&Identità*".

**I dati personali sono trattati a tenore
della vigente disciplina sulla privacy.**

Le collaborazioni, non retribuite, sono concordate preventivamente con gli Autori: la pubblicazione dei testi avviene a totale discrezione della Direzione della rivista; i testi pubblicati potranno essere ritoccati dalla Redazione per uniformarli agli *standard* editoriali della rivista.

© Copyright Cultura&Identità ♦ Tutti i diritti riservati

**Numero chiuso in redazione il 18 dicembre 2016,
festa di san Graziano**

Per ricordare Alberto Caturelli (1927-2016) proponiamo un suo testo inedito, inviato a un convegno internazionale di studi sull'indipendenza dell'Iberoamerica, tenutosi a Roma nel 2010



Genesi e natura dell'integrazione iberoamericana*

di Alberto Caturelli

Iniziamo questa meditazione definendo il significato del termine “integrazione”. Il termine “integrale” — dal latino “*integralis*” —, sia nel linguaggio della logica, sia nel linguaggio comune, designa l'unione delle parti di un tutto, parti essenziali e senza le quali una cosa non potrebbe sussistere.

Pertanto, la questione dell'integrazione dell'Iberoamerica dice riferimento alle parti, ossia ai popoli e alle nazioni, che compongono quell'insieme ordinato che chiamiamo Iberoamerica. Questo insieme è nato nel tempo storico: per questo dobbiamo considerare la sua *genesi*, le cui tappe ci permettono di scoprire la sua *natura*.

1. Prima integrazione

Prima della scoperta colombiana, ciò che fu poi chiamato America era un immenso continente, vela-

to, magico, isolato. I suoi abitanti mancavano di coscienza continentale, come anche di animali ausiliari del lavoro umano, della ruota inventata in Iraq settemila anni prima di Cristo. A eccezione dei quiche [il popolo maya guatemalteco precolombiano] — anche se questi utilizzavano solo la scrittura geroglifica per la datazione dei monumenti — essi erano analfabeti; difettavano di storia; avevano solo tradizioni mitico-magiche delle quali il *Popol Vuh* [*Libro della comunità*, raccolta di miti e leggende dei gruppi etnici che abitarono la terra quiché in Guatemala] è una buona testimonianza. Avevano una certa immediatezza nel rapporto con il cosmo, ma, come tutti i popoli primitivi, non conoscevano una integrazione continentale: la loro era solo una pre-integrazione. E questo immenso continente rimase nascosto all'Occidente per millenni.

La mattina di venerdì 12 ottobre 1492 — secondo la misurazione greco-cristiana del tempo —, alle due del mattino, Rodrigo de Triana, ovvero Juan Rodríguez Bermejo (1469-1535), gridò “terra!”. «Ed essendo la caravella Pinta la più spedita e veleggiando dinanzi all'Ammiraglio, trovò terra»^[1].

* Testo inedito in italiano — la versione originale in spagnolo uscirà nel volume di atti in via di pubblicazione — della relazione inviata al Congreso Internacional de Historiadores La Iglesia Católica ante la Independencia de la América Española, tenutosi a Roma presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum dal 19 al 22 aprile 2010. Caturelli, già ottantatreenne, dovette rinunciare all'impegno romano, perché stanco da un precedente viaggio in Venezuela.

[1] CRISTOFORO COLOMBO, *Diario del primo viaggio*, in IDEM, *Gli scritti*, a cura di Consuelo Varela, Einaudi, Torino

Trovare, cioè incontrare qualcosa senza averlo cercato, non è scoprire, né tantomeno è un semplice “incontro” — l’incrociarsi in un dato punto di due o più persone —, ma uno *scoprire*, come dice l’Ammiraglio [Cristoforo Colombo o Cristóbal Colón (1451-506)], «*ciò che fino ad allora era occulto*». Solo la coscienza critica, che considera l’altro come *ob-iectum* [alla lettera: ciò che è gettato, *iectum*, davanti ai nostri sensi], è in grado di “scoprire”, vale a dire di svelare l’essere e i suoi *modi*, in quanto “partecipano” dell’atto di essere. L’atto di “scoprire” è primordiale — “l’essere è” —, progressivo e sempre incompiuto. Implicitamente lo dice ancora l’Ammiraglio: “Io ho scoperto le Indie scegliendo la rotta lungo la quale mai nessuno aveva navigato”.

L’atto di scoprire presuppone quell’atto *primordiale*, la cui cessazione a opera della coscienza critica fa progressivamente emergere l’*originalità* di ciò che si è scoperto, la cui *novità* è proclamata da Pietro Martire d’Anghiera (1457-1526)^[2] e da Amerigo Vespucci (1454-1512), che, nel 1503 [in una lettera a Pierfrancesco dei Medici (1487-1525)] lo definì «*un altro mondo*»^[3]. Novità cosmica, umana, culturale, rivelata dalla coscienza cristiana.

Quando diciamo “coscienza cristiana” non ci riferiamo alla coscienza psicologica, né a quella metafisica, sebbene siano presupposte, ma alla “*syneidesis*” paolina (cfr. 2Cor 1, 12; e 2Tim 1, 3)⁴, la cui regola è la volontà di Cristo, o coscienza “illuminata dalla fede” (cfr. Rm 13, 5). Come dice l’Apostolo delle Genti subito dopo aver proclamato la «*nuova creatura*» (Gal 6, 15), tutti devono rispettare questa regola (cfr. *ibid.*, 6, 16).

L’atto della scoperta fu, nell’Ammiraglio, un atto della coscienza cristiana, agli occhi della quale il

mondo scoperto non era nuovo, ma teologicamente “vecchio”, in quanto immerso nell’oscurità dell’alleanza cosmica; la coscienza scopritrice era “cristofora” — ossia conduceva a Cristo —, in quanto partecipazione del carattere missionario del Corpo Mistico. Così, nonostante i peccati degli uomini, la coscienza scopritrice portava nel tempo sia la tradizione storica naturale, quella greco-romana-ispánica, sia la tradizione sacra, fonte della Rivelazione: entrambe costituiscono la Tradizione integrale.

La coscienza cristiana partecipava contemporaneamente della tradizione naturale e del suo carattere cristologico, missionario e mariano e si esprimeva in spagnolo. Perciò, nella misura in cui si espandeva nel continente magico e ignoto, la lingua castigliana si andava imponendo fino a diventare la lingua comune. L’uso dello spagnolo, a poco a poco, permise alle comunità indigene di avere notizia degli altri popoli indigeni e di capire che la loro terra era parte di un continente. Integrò, cioè, o, almeno, pre-integrò i popoli americani. Il castigliano che allora li unificò rappresenta quella che io chiamo la *prima integrazione iberoamericana*. L’America si è costituita a Occidente dell’Occidente.

2. Seconda integrazione

2.1 Il mondo precolombiano

Il mondo precedente alla scoperta era caratterizzato da un pensiero di tipo sintetico-primitivo che, come diceva Giambattista Vico (1668-1744), non distingue completamente fra rappresentazione e cosa rappresentata. I popoli rappresentavano il mondo in forma mitico-magico-poetica — visiva, orale, pittografica, geroglifica —, una forma a una distanza incommensurabile dalla scrittura alfabetica che è in grado di esprimere universalmente le relazioni formali del pensiero. Nel pensiero dell’agrafico^[5] non vi è propriamente *ob-iectum*, bensì immediatezza e inclusione. La coscienza critica *presuppone* sempre la coscienza primitiva indigena e non la distrugge, ma la incorpora portandola al livello della coscienza critica alfabetizzata: nel nostro caso, grazie al castigliano e, attraverso di esso, al greco e al latino. Molti missionari hanno salvato le lingue indigene grazie alla grammatica latina e a quella castigliana.

È assai suggestivo leggere il racconto mitico-ma-

1992, p. 28. I corsivi nel testo — fuori citazione diretta — sono dell’Autore; le note aggiunte redazionalmente sono fra parentesi quadre; le note dell’Autore sono state pure integrate redazionalmente; alcuni incisi esplicativi sono stati conservati fra parentesi quadre nel corpo del testo; *idem* per le citazioni bibliche e le date dei personaggi, fra tonde.

[²] Cfr. PETRI MARTIS AB ANGLERIA MEDIOLANENSIS, *De Orbe novo Decades. Cura et diligentia Antonii Nebrissensis fuerunt haec tres protonotari Vetri Martyris decades impressae in contubernio Arnaldi Guillelmi in illustri oppido Carpetanae provinciae*, in contubernio A. Guillelmi, Compluto, quod vulgariter dicitur Alcalá [de Henares,]1516; rist., a cura di Temistocle Celotti, Istituto Editoriale Italiano, Villasanta (Milano) 1958.

[³] AMERIGO VESPUCCI, *Lettera seconda a Lorenzo di Pierfrancesco de’ Medici*, cit. in STANISLAO CANOVAI (1740-1812), *Viaggi d’Amerigo Vespucci*, Pagani, Firenze 1817, pp. 82-99 (p. 82).

[⁴] Cfr. la voce *synoida, syneidesis*, in GERHARD KITTEL (1888-1948) e GERHARD FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia 1981, vol. XIII, coll. 270-326.

[⁵] Chi, per incapacità naturale o patologica, non è in grado di tradurre il suo pensiero in simboli comprensibili ad altri (*ndt*).

gico della *Conquista* nei libri di Miguel León-Portilla *El reverso de la conquista*^[6], del 1964, e *Visión de los vencidos*^[7], del 1959, un racconto completamente diverso dal resoconto storico di un cronista spagnolo. Il mondo agrafico non scompare del tutto, bensì è assunto e trasfigurato, di modo che esso sarà sempre presente nei popoli futuri che non saranno più gli stessi.

2.2 Evangelizzazione, demistificazione e trasfigurazione del mondo precolombiano da parte della Rivelazione cristiana

Il 12 ottobre 1492 ha dato avvio a tre processi fra loro intrecciati: la scoperta iniziale, progressiva e incompiuta; l'evangelizzazione e la conquista.

La coscienza cristiana scopritrice partecipa del carattere missionario del Corpo Mistico. In buona teologia cattolica, Dio Padre è la sorgente, ma non è "missivo" [dal latino "mittere", "mandare"]; invece il Figlio, che da Lui *procede*, è missivo e così è lo Spirito Santo, che *procede* da entrambi. La sposa di Cristo, la Chiesa, il cui capo è Gesù Cristo, è missiva o missionaria per essenza come lo sono tutte le sue ramificazioni. Il Signore dice di se stesso che «*Lo Spirito del Signore [...] mi ha mandato*» ([*Is* 61, 1 cit. in] *Lc* 4, 18); a sua volta Egli manda i suoi apostoli e i suoi discepoli (ciascuno di noi) che, dopo la Pentecoste, sono per essenza *missionari* nel tempo storico. Come dice il Concilio Vaticano II, ogni membro del Corpo Mistico partecipa allo «*spirito missionario*»^[8] e deve predicare «*ad ogni creatura*» (*Mc* 16, 15).

La coscienza cristiana che scopre il Nuovo Mondo è, quindi, *missiva* e "cristofora" e tale è anche la Corona spagnola. Isabella [I di Castiglia, detta "la Cattolica" (1451-1504)] è fedele a questo carattere essenziale della Chiesa; di conseguenza, senza trascurare altre finalità temporali proprie degli uomini, il fine essenziale e primario che ella si prefigge è che le anime di tutti gli aborigeni "siano salvate". Questa affermazione vale non solo per le genti del Nuovo Mondo nel XVI secolo, ma per tutti gli uomini di tutti i tempi e i luoghi.

I popoli indigeni non conoscevano l'Antico Testamento di Abramo: erano membri dell'Alleanza

cosmica o di quella Rivelazione primitiva corrotta dall'idolatria e il cui cuore era diventato privo di senso, come insegna san Paolo (5/10-64/67), sebbene partecipi alla sofferenza di tutte le creature che sentono i dolori del parto (cfr. *Rm* 8, 21-22). Esse pativano l'attesa in quanto membri *potenziali* del Corpo Mistico. I missionari della Nuova Alleanza — una volta compiuta quella antica d'Israele — venivano per convertirli in membri *effettivi* del Corpo Mistico e all'unità fisica del mondo. E ciò comportava l'uguaglianza essenziale di tutti gli uomini: in Cristo non c'è indio né greco, né barbaro, né scita, ma solo la nuova creatura che attraverso la conoscenza di Dio si rinnova a immagine di Colui che l'ha creata (cfr. *Col* 3, 10).

Nella cultura antica san Paolo aveva annunciato agli ateniesi la chiamata di Cristo Salvatore nel «*Dio ignoto*» che adoravano (*At* 17, 23). Più tardi san Giustino martire (100-162/168) chiamò "*lógos spermaticós*" ("semi del Verbo") il mistero che si insinuava fra i pagani e li conduceva al *Lógos Pantós*, che è Cristo. Anche nell'idolatria dalle forme più atroci, si poteva vedere una luce fioca, quasi impercettibile, dietro l'"ottenebramento" del cuore (cfr. *Rm* 1, 21) per il peccato originale. Dietro Huitzilopochtli, Viracocha, lo "spirito" della montagna, s'insinuava l'influsso universale del Verbo, anche se vi era una distanza infinita fra questo influsso e la manifestazione del Salvatore — che «[...] venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1, 14) — nell'Incarnazione. Questa distanza infinita dev'essere colmata dalla predicazione — che "impianta" la Parola — e dalla *conversione* personale. Nessun uomo, nessun popolo, è incolpevole d'ignoranza del Verbo, d'idolatria, di politeismo, di magia cosmica, cose che costituiscono per loro natura altrettanti *ostacoli totali* alla salvezza, in quanto espressioni dell'"uomo vecchio".

La Chiesa perfeziona tutto quello che nelle religioni e nelle culture è conforme alla salvezza dell'uomo ed elimina quanto le è contrario. La Chiesa non distrugge, ma "trasfigura" ciò che esiste. La Rivelazione ha un doppio effetto: *demistifica* tutti gli elementi mitici — circolarità cosmica, negatività della materia, sacrifici umani — e li *trasfigura*, li muta cioè nel loro *essere* conservando tutto ciò che essi possono contenere di positivo e li "ricrea", conferendo loro un "essere nuovo". Come l'ellenismo si trovò trasfigurata a opera dalla Rivelazione ebraico-cristiana, così l'indianità delle origini americane ha raggiunto la sua *indianità* più propria con la conversione o "nuova creazione". Come conseguenza del duplice movimento di rottura e di trasfigurazione, un

[6] Cfr. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Il rovescio della conquista. Testimonianze azteche, maya e inca*, trad. it., 5ª ed., Adelphi, Milano 1994.

[7] Cfr. IDEM, *La memoria dei vinti*, trad. it., Silva, Milano 1962.

[8] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Ad gentes"*, del 7 dicembre 1965, n. 4 (e n. 5).

indio convertito alla fede di Cristo non sarà mai più quello di prima — quello della “vecchiaia” teologia —, senza cessare di essere lo stesso indio, che ha ora raggiunto la sua pienezza. Basta contemplare gli edifici sacri del Messico, dell’America Centrale, del Perù e tanti altri per testimoniare l’inserimento armonioso — trasfigurazione — di elementi indigeni nell’arte sacra, nonché, allo stesso modo, l’arricchimento della lingua castigliana, l’influsso nella letteratura, la conservazione di molte lingue agrafiche grazie al castigliano e al latino.

Nasceva un Nuovo mondo e, con esso, iniziava la *seconda integrazione* che è l’integrazione religiosa, cristiano-cattolica, che ora dobbiamo contemplare più a fondo.

Le religioni pre-cristiane sono sempre state *ambigue*. Il mondo “vecchio” portava con sé l’idolatria come corruzione dell’intelligenza e oscuramento del cuore. Per l’azione del padre della menzogna — il primo idolatra —, dice fra Bernardino de Sahagún O.F.M. (1499-1590), riferendosi ai sacrifici umani, il sangue «[...] *si versava per onorare il demonio*»^[9]. Il mondo *nuovo* — che già segretamente e misteriosamente s’insinuava in quel desiderio del divino — nasceva demistificando e trasfigurando il mondo del “vecchio Adamo”.

Dobbiamo anche considerare la “profonda fatica” degli indios e il “giogo assai grave”, come dice padre José de Acosta, S.J. (1539-1600), che portava con sé l’oscura aspettativa di una legge nuova. La conversione significò non solo la morte dell’indianità “antica”, ma anche la nascita di una *indianità cristiana*, non giustapposta alla cultura ispanica, ma in unione sostanziale con essa: il battesimo le conferì un carattere che durerà per sempre. Non è possibile un “ritorno” alle origini come pretende l’indigenismo: ciò che è veramente autoctono è l’*indianità* cristiana. L’11 di ottobre 1492 l’America non esisteva: il 12 ottobre diede inizio alla pre-integrazione, cui farà seguito l’integrazione della lingua che cominciò a conferire unità al tutto e aprì la strada — che durò solo novant’anni — all’integrazione teologica.

2.3 Missione fondamentale e fondativa della Vergine di Guadalupe

Il mandato missionario — «[...] *mi sarete testimoni [...] fino agli estremi confini della terra*» (At 1,

[9] FRA BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Relación de la sangre que se derramaba a honra del demonio, en el templo y fuera*, in IDEM, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 voll., rist., Robredo, Città del Messico 1938, vol. I, pp. 232-233 (p. 232).

7) — e la riunione nel Cenacolo con Maria preparano la Pentecoste. Maria partecipa intimamente alla missione del Verbo, cui ella presiedette fin dall’inizio dell’evangelizzazione sotto l’influsso dello Spirito. Ella fu presente nel 1531 sul colle del Tepeyac, nei giorni 9, 10 e 12 dicembre nelle sue apparizioni a san Juan Diego Cuauhtlatoatzin (1474 ca.-1548). Questo non è il luogo per soffermarsi sulla narrazione dei fatti, ma solo per mostrare il ruolo della Vergine di Guadalupe nell’integrazione teologica, al cui scopo basta una lettura della simbologia della sua immagine impressa sulla *tilma*, il mantello, di Juan Diego. L’immagine è una sorta di pittogramma adattato alla mentalità degli indigeni in modo che potessero *leggervi* un messaggio: Huitzilopochtli (il Sole) è coperto da Lei: è quindi una creatura; la luna è di colore nero, cioè «*consumata e detronizzata*»^[10]; allo stesso modo le stelle le sono sottomesse e l’indio vedrà nell’immagine il crollo dei miti e degli dei, venendo così preparato ad accettare che il sole è simbolo del «*Sole di giustizia*» (Mt 3, 20), che è Cristo.

L’aureola a forma di mandorla che formano i raggi del sole indica il suo carattere di corpo glorioso e il suo mantello azzurro turchese è segno di superiore dignità regale; ella è regina e guida; le sue mani giunte la rivelano come creatura e come Vergine madre, che ha eliminato il serpente¹¹ ed è mediatrice fra gli uomini e il Salvatore. La sua cintura rivela la sua gravidanza^[12], Vergine madre che non lo è di Quetzalcoatl o di Tloque Nahuaque^[13], ma del Verbo Incarnato la cui nascita — come “racconta” la forma quinaria [::] dei petali impressi all’altezza del suo ventre — annuncia la fine di un’era e l’inizio di un’altra^[14]. Ci ricorda quando il Protovangelo (cfr. Gn 3, 15) dice: «*La vostra preziosa immagine sarà quindi invocata [con il nome di] perfetta e perpetua Vergine, Santa Maria [Te Coatloxopeuh, in lingua náhuatl: l’appellativo era letto dagli spagnoli come “Guadalupe” —, il cui senso è] ella schiaccierà il serpente di pietra*»^[15].

[10] ANTONIO VALERIANO (1531 ca.-1605), *Niccám Mopohua*, in LUIS LASSO DE LA VEGA (sec. XVII) (a cura di), *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatocaçihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, Juan Ruyz, Città del Messico 1649, f. 6; trad. sp. dal náhuatl di don Mario Rojas Sánchez, Imprenta Ideal, Città del Messico 1978. *Nican mopohua* (“Aquí se narra...”) è il nome del resoconto in lingua náhuatl delle apparizioni della Vergine di Guadalupe.

¹¹ *Ibid.*, ff. 11-12.

[12] Cfr. *ibid.*, f. 14.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibid.*, f. 17.

[15] A. VALERIANO, *op. cit.*, vv. 205-208.

Nel *Nican Mopohua* Maria rivela la sua verginità perpetua, la sua santità, la sua maternità divina, la sua natura spirituale, la sua azione evangelizzatrice¹⁶ che si estende a tutta l'Iberoamerica. Perciò l'integrazione religiosa dell'immenso continente è *integrazione cattolico-mariana*. Se oggi si vuole parlare di "integrazione", è impossibile farlo senza questo elemento essenziale.

3. Terza integrazione

Non potevano esservi scoperta pre-integratrice come atto iniziale e progressivo della coscienza cristiana; prima integrazione linguistica, nonché profonda e irreversibile integrazione teologica senza integrazione sociale, politica e culturale di tutto il Continente.

Prima occorre ricordare che, alla stessa stregua dei regni di Castiglia e di Aragona, apparteneva alla Corona anche l'ordinamento dei regni o delle province d'oltremare, ossia le Spagne delle Indie. Non si trattava di colonie, ma di regni annessi alla Corona di Castiglia in cui «*gli aborigeni godevano di pari diritti rispetto agli spagnoli europei e [la legge] consacra la legittimità dei matrimoni fra di loro [spagnoli e indios] e pari erano anche i meticci risultanti dal mescolamento di queste razze*»¹⁷.

Il governo delle Province di Oltremare fondò due istituzioni: la Casa de Contractación di Siviglia (1503) e il Reale Consiglio delle Indie (1519). La prima destinata all'invio di flotte e di altri navigli — soppressa da Filippo V di Borbone (1683-1746) nel 1790 —; la seconda con giurisdizione civile ed ecclesiastica (abolita nel 1834). Da quest'ultima dipendevano i viceré, dal potere limitato, e le Reali Udienze dove si amministrava la giustizia. Ma, oltre a questo assetto istituzionale — che prevedeva un governatore; un governatore vicario; funzionari reali e altre cariche subalterne — voglio sottolineare — per il loro ruolo nell'integrazione politica — gli *ayuntamientos* o *cabildos* — giunte o consigli municipali —, che erano creati nel momento in cui si fondeva una città. Composti da non più di due *alcalde* o

sindaci — con diritto di primo e di secondo voto — e da assessori — da sei a dodici — *rappresentavano* la popolazione di vaste zone, esercitando funzioni giudiziarie di primo grado e sostituendo i governatori in caso di vacanza del governo: quando si verificava qualche fatto di grande importanza o sorgevano problemi di interesse generale, si dichiarava il "*cabildo aperto*", di cui si occupavano i cittadini notabili e gli ecclesiastici.

I primi *cabildantes*, o consiglieri, erano nominati dal fondatore della città e rinnovati annualmente, sì che, come scrive Ricardo Zorraquín Becu (1911-2000), «*il cabildo fu un corpo rappresentativo degli interessi della collettività, perché, al di sopra delle determinazioni legali, gravavano sui suoi membri imperativi morali e religiosi*»¹⁸. Nell'Iberoamerica i *cabildos* differivano gli uni dagli altri, ma sempre a causa delle norme consuetudinarie con cui si reggevano concordemente i comuni: tutta la vita politica ruotava intorno al *cabildo*. Come sostiene a ragione il nostro grande storico Vicente Sierra (1893-1982), «*la dispersione dei centri urbani fortificò [...] la concentrazione su se stesso di ciascuno di essi e nello stesso tempo fece sì che l'ideologia del Medioevo, portata nel continente dai primi coloni, trovasse le condizioni geografiche, economiche e spirituali propizie alla sua conservazione e aggiornamento, e desse origine a quell'acuto senso localista che ebbe un così significativo ruolo nella vita politica*»^[19]. Non si trattava chiaramente di un organismo democratico nel senso liberale del termine, ma lo fu molto più in quanto organo rappresentativo degli interessi orientati al bene comune²⁰. Il *cabildo* era l'*ayuntamiento* spagnolo ereditato dal Medioevo in Castiglia e in Aragona, in quanto aveva funzioni analoghe: però con una grande differenza. I nostri *cabildos* erano a capo di un enorme territorio, a volte più esteso di tutta la Penisola Iberica. Essi delineavano già la giurisdizione delle future Province o Stati dei nostri attuali Paesi: in quanto proprietà della Corona, anticipavano altresì l'indipendenza politica nel il giorno in cui la Corona avrebbe invertito direzione o cessato di esistere. Quello che era un abbozzo divenne realtà storica nel primo decennio del XIX secolo.

Come afferma Saúl Alejandro Taborda (1885-1943) — pensatore argentino proveniente dall'anarchia, ma scopritore della tradizione ispanica —, il comune rappresentava una «*volontà preesistente al*

¹⁶ Cfr. il mio *Il nuovo mondo riscoperto. La scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale*, Ares, Milano 1992, cap. VIII.

¹⁷ RICARDO LEVENE (1885-1959), in *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. XXIV-XXV, Buenos Aires 1950-1951; [cfr. anche] VICENTE [DIONISIO] SIERRA (1893-1982), *Historia de la Argentina*, 10 voll., Unión de Editores Latinos, Buenos Aires 1956, vol. I, cap. IV; e [JOSÉ MARÍA] OTS Y CAPDEQUÍ (1893-1975), *Instituciones sociales de la América española en el período colonial*, Universidad de La Plata, La Plata (Argentina) 1934.

¹⁸ Cit. in V. SIERRA, *op. cit.*, vol. I, pp. 120-121.

^[19] *Ibidem*.

²⁰ Cfr. *ibid.*, vol. I, pp. 126-127.

1810», di modo che i primi assetti politico-istituzionali si baseranno sulla «*volontà storica comunale*» rappresenta dal *caudillo*, questo tipo umano essenzialmente antieconomico. «*La nostra indipendenza — dice Taborda — fu una impresa comunalista*», condizione di vera “unità nazionale”. Il comune, il *cabildo*, è «*il fenomeno originale e vitale*»²¹, che fonda il *federalismo*, fenomeno estraneo al parlamentarismo e ai partiti politici ed erede dell’individualismo proprio del «*volontarismo mistico*» spagnolo²².

Lo stesso spirito animava l’organizzazione ecclesiastica, che non considerava il Nuovo Mondo «*terra di missione*», perché le Indie erano «*province della cristianità*»: la Chiesa non inviò vicari apostolici, bensì eresse province ecclesiastiche e fondò diocesi, a cominciare da quella di Santo Domingo nel 1511, suffraganea di quella di Siviglia, e via via le altre²³.

Se consideriamo la Scoperta nel suo insieme come atto della coscienza cristiana (reintegrazione), quindi l’integrazione linguistica (prima integrazione) e, ancora, la trasfigurazione dell’indigeno attraverso l’evangelizzazione (integrazione teologica), allora possiamo contemplare il processo simultaneo e graduale, anche se accidentato, dell’integrazione politica, sfondo vitale dell’indipendenza.

4. Quarta integrazione

4.1 La disintegrazione proveniente dalla Spagna “illuminata”

L’integrazione politica ebbe due tempi: uno negativo, consistente nella *disintegrazione* dell’Impero cattolico e spagnolo, e l’altro positivo, costituito dall’*indipendenza* delle antiche province del Regno.

Esaminiamo brevemente il primo, ovvero il distacco spirituale della Spagna dall’Iberoamerica, avendo perduto la sua tradizione integrale. La Pace di Utrecht del 1713 è un evento simbolico, perché mette a nudo la vera situazione della Spagna, che soffre di una progressiva adozione, priva di ogni originalità, dei dogmi dell’Illuminismo. L’abbandono della metafisica e della teologia speculativa, che si

traduce nella indifferenza fra conoscenza mediante i sensi e conoscenza intellettuale, influisce gravemente sulla concezione del Corpo Mistico, che perde il suo carattere missionario; produce la contrapposizione fra ragione e Rivelazione e fa sì che l’autonomia dell’ordine temporale degeneri nel *dispotismo illuminato*, che si libera della vecchia monarchia moderata e cristiana: gli stessi monarchi anticipano la Rivoluzione del 1789. Anche se le antiche province — le Indie di terra — mantengono per inerzia la reciproca integrazione, la Corona le abbandona senza rendersi conto che la Spagna abbandona così se stessa. L’ideale sovrumano che ha ispirato la Corona da Isabella a Filippo III (1578-1621) diviene ora incomprensibile e l’*Imperium* è sostituito dall’idea di una Europa laica, attraverso la nozione di “equilibrio europeo”. Lo storico spagnolo Francisco José Fernandez de la Cigoña ha dimostrato che “Sua Maestà Cattolica” Carlo III di Borbone (1716-1788) ha perseguitato la Chiesa, mentre sotto di lui gli antichi centri universitari spagnoli si riempirono solo di canonisti ostili a Roma. Carlo infiltrò nell’Inquisizione prelati modernisti e regalisti e così potrei proseguire fino ad arrivare a Carlo IV di Borbone (1748-1819), il quale abdicò dopo aver permesso l’ingresso in Spagna di truppe francesi (1808)²⁴. È significativo il fatto che gli anni dal 1806 al 1807 coincidono con le due invasioni inglesi nel Río de la Plata, due battaglie che la Gran Bretagna perse per mano degli spagnoli e dei creoli guidati da Santiago de Liniers y Bremond (1753-1810). L’America del Sud fu allora sul punto di convertirsi in una colonia britannica.

Certo è che, come insegna Zorraquín Becu, «*le finalità dello Stato delle Indie (evangelizzazione e fratellanza con i vassalli indios) subirono un cambiamento [...] alla metà del XVIII secolo. L’obiettivo di tipo religioso finì dimenticato; la giustizia cessò di essere l’ispirazione principale dell’azione governativa; e il buon trattamento degli indios fu subordinato alle convenienze politiche ed economiche*». Aggiunge lucidamente lo storico: «*Fu la stessa monarchia, adottando le idee dell’Illuminismo, a rompere con i fondamenti tradizionali su cui si appoggiava*», e così «*[...] distrusse le fondamenta secolari del suo impero*» e sia gli spagnoli, sia i creoli «*[...] si accorsero che ormai non partecipavano più di una grande impresa missionaria*»²⁵.

²¹ [SAÚL ALEJANDRO TABORDA, *Esquema de nuestro comunismo. Tribulación ministerial*,] in *Facundo. Crítica y polémica*, anno I, n. 2, Córdoba 1935, pp. 4-5.

²² Cfr. il mio *El pensamiento filosófico de Saúl Taborda*, Veritas, Córdoba 1995, todo el cap. IV, pp. 76-91.

²³ Cfr. [DON] CAYETANO BRUNO, S.D.B. (1912-2003), *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto “San Raimundo de Peñafort”, Salamanca (Spagna) 1967, pp. 235 ss.; e IDEM, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 3 voll., Editorial Don Bosco, Buenos Aires, 1977, vol. I, p. 82.

²⁴ Cfr. FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, *El Liberalismo y la Iglesia Española. Historia de una persecución: Antecedentes*, Speiro, Madrid 1989, *passim*.

²⁵ RICARDO ZORRAQUÍN BECU, *La organización política argentina en el período hispánico*, 4ª ed., Editorial Perrot, Bue-

Il dispotismo “illuminato” sminuì e cercò anche di distruggere le autonomie locali con la creazione delle *intendencias*; tuttavia il peso dei secoli salvaguardò i *cabildos* eredi dell’antico *municipium* romano, di modo che le future province saranno frequentemente un raggruppamento di municipi su cui si fonderà il federalismo politico, espressione del *Paese reale* — ossia della sua costituzione naturale —, spesso in contraddizione con la costituzione positiva.

L’*Imperium*, quando si smise di considerare le Indie province della Corona e quando abbandonò la sua missione originaria, degenerò in Stato coloniale. La Spagna, madre delle antiche province di oltremare, *si volse contro se stessa*. Perciò le province di oltremare, l’Iberoamerica, furono più spagnole della Spagna stessa e, all’inizio del XIX secolo, l’indipendenza implicita divenne esplicita. La disintegrazione spagnola aprì la strada — con una immensa guerra civile — all’integrazione delle nuove nazioni iberoamericane.

4.2 Nascita delle nazioni latinoamericane

La quarta integrazione fu in realtà un moto, da un lato, di disintegrazione della Spagna e, dall’altro, d’integrazione dell’America.

I fondatori delle nazioni iberoamericane ebbero piena consapevolezza della situazione, soprattutto quando vi fu l’invasione napoleonica e la vacanza del trono spagnolo.

Tutti conoscevano due principi: che l’autorità viene da Dio ed è esercitata affidata al Re come ministero, e, in mancanza di questo, che la potestà torna al popolo e questo la trasferisce al nuovo principe o governo — come sostiene Francisco Suárez, S.J. (1548-1617) — oppure si legittima attraverso la fedeltà implicita del popolo, come dice san Tommaso d’Aquino (1225-1274).

Al riguardo posso addurre diverse testimonianze. Il canonico di Città del Messico e [poi vescovo di Michoacán] Manuel Abad y Queipo (1751-1825), nel suo *Memorial* del [1779, pubblicato nel] 1806^[26], in cui sostiene l’indipendenza, afferma che

nos Aires 1981, pp. 46-47 e p. 301.

^[26] Cfr. MANUEL ABAD QUEIPO, *Representación a la primera regencia, en que se describe compendiosamente el estado de fermentación que anunciaba un próximo rompimiento, y se proponían los medios con que tal vez se hubiera podido evitar*, Valladolid de Michoacán, 30 maggio 1810, in IDEM, *Escritos del obispo electo de Michoacan don Manuel Abado Queipo que contienen los conocimientos preliminares para la inteligencia de las cuestiones relativas al credito publico de la Republica Mejicana*, in *Obras sueltas de José Ma-*

spagnoli sono sia i sudditi peninsulari, sia i creoli, sia gl’indios, sia i meticci: «*le Americhe devono godere di tutti i diritti generali che le nostre leggi concedono alle province della metropoli e ai loro abitanti*». Questa dichiarazione coincide, durante la *junta* dei notabili convocata due anni più tardi [in realtà prima] dal viceré José Joaquín Vicente de Iturrigaray y Aróstegui (1742-1815), con l’affermazione fatta dal *licenciado* [avvocato] Francisco Primo de Verdad y Ramos (1760-1808), secondo cui, «[...] essendo scomparso il governo della metropoli, il popolo, fonte e origine della sovranità, dovrebbe riprenderla per conferirla a un governo provvisorio che occupi il vuoto lasciato dal Re Fernando VII»²⁷. Così suonava la dichiarazione di Agustín Cosme Damián de Iturbide y Arámburu (1783-1824) in una lettera del 4 febbraio 1821, in cui reclamava «*l’indipendenza assoluta della Spagna e di ogni altra nazione*», senza dimenticare di dire agli spagnoli: «*la vostra patria è l’America*»²⁸. L’Atto di Indipendenza del 26 settembre 1821 non ha fatto altro che ratificare la volontà dell’antica provincia di oltremare.

All’altro estremo del continente, il due volte rettore dell’Università di Córdoba e futuro membro del Congresso di Tucumán, che dichiarò l’indipendenza [argentina] nel 1816, don Miguel Calixto del Corro (1775-1841), in una sorta di omelia anonima del 1809, esponeva le ragioni fondamentali dell’indipendenza: per diritto naturale proprio di ogni società perfetta, dal momento che «*la natura ha reso l’America un Paese libero e indipendente e, dal momento che Ferdinando VII è stato sedotto, la nazione ritrova in sé stessa la fonte dell’autorità*», perché questa è tornata in lei. Se è giusta in Spagna la creazione di *juntas* locali, non è giusto che non avvenga altrettanto nelle Province del Río de la Plata²⁹.

Infine, nella storica settimana del maggio del 1810, nel *cabildo* aperto del 22 e sotto l’ispirazione di Cornelio Saavedra (1759-1829), possiamo leggere il famoso discorso di Juan José Castelli (1764-1812), in cui questi sostiene che, «[...] essendo de-

ria Luis Mora [1794-1850], 2 voll., Libreria de Rosa, Parigi 1837, vol. I, pp. 5-408, pp. 145-156 (p. 153), n. 17; alla pagina <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012792_C/1080012792_T1/1080012792_32.pdf>.

²⁷ Cfr. [PABLO MOCTEZUMA BARRAGÁN, *Soberanía*, Editore Plaza y Valdés, Madrid 2010, p. 14; cfr. altresì] MARIANO CUEVAS (1879-1949), *Historia de la nación mejicana*, 8ª ed., Porrúa, Città del Messico 1987, p. 385; p. 390; e p. 396.

²⁸ *Ibid.*, pp. 482-485.

²⁹ Cfr. MIGUEL CALIXTO DEL CORRO, *Oración patriótica* (1809), a cura di mons. Pablo Cabrera (1857-1936), in *Universitarios de Córdoba. Los del Congreso de Tucumán*, Editorial B. Cubas, Córdoba 1916, pp. 407-425,

caduto il governo sovrano della Spagna», i diritti di autogoverno tornano al popolo, poiché i vicereami e le province «[...] non sono propriamente colonie o stabilimenti come quelli di altre nazioni, ma una parte essenziale e integrante della monarchia spagnola. Si tratta della dottrina di Suárez e della tradizione giuridica di [Diego] Covarrubias [y Leiva (1512-1577)], Francisco de Vitoria [1483/1486-1546], Domingo de Soto [O.P. (1494-1560)], che si riflette nelle famose parole di Cornelio Saavedra: “Abbiamo risolto di riprendere il nostro diritto e di mantenerci da noi stessi”»³⁰.

Il dispotismo illuminato di Ferdinando VII e dei suoi collaboratori rese impossibile che questa nuova integrazione si svolgesse in pace e scatenò una tremenda guerra civile in tutto il continente. Solo il Brasile si salvò da essa grazie alla Casa di Braganza dopo l'insediamento del reggente Giovanni VI (1767-1826) a Bahia nel 1808. L'antica colonia, trasformata in Regno, permise che don Pietro I (1798-1834), figlio di Giovanni VI, che tornò in Portogallo, mantenesse l'unità di questo Paese-continente, dopo il “grido di Ipiranga” — “indipendenza o morte!” —, [a lui attribuito,] del 7 settembre 1822. Così si evitò che il Brasile fosse smembrato in tanti “Brasili”, mentre la lunga guerra degli ispano-americani e l'influsso dell'Illuminismo ebbero come effetto quello di smembrare in più di dieci nuove nazioni sorelle il resto dell'Iberoamerica.

L'America del Sud è una immensa penisola che conosce — come la Grecia, l'Italia e la Spagna — un moto storico centrifugo avendo davanti quel nuovo immenso Mediterraneo che è l'Atlantico. Seguendo questo movimento, vi sono stati due tentativi di restaurare l'unità delle Province d'Oltremare: quello di Simón Bolívar (1783-1830), che dal Caribe giunse vittorioso a Guayaquil in Ecuador (1822), e quello di José Francisco de San Martín y Matorras (1778-1850) che dal Río de la Plata, attraverso Cile e Perù, arrivò vittorioso a Guayaquil senza concludere il suo piano di far ritorno attraverso la Bolivia, Salta [— nel nord dell'Argentina —] e Córdoba.

Questo gigantesco tentativo di “salvare la Spagna in America”, come dice Roque Raúl Aragón (1889-1952)³¹, fallì a causa delle guerre intestine scatenate dall'Illuminismo francese dei dottori liberali. San

Martín proclamò l'unità della Chiesa Cattolica e dello Stato e, con l'accordo unanime del suo Stato Maggiore, designò la Vergine Maria del Carmelo generale della esercito delle Ande. Bolívar, che aveva avuto una formazione liberale, ebbe la genialità di scoprire la vera tradizione iberoamericana procurando l'unità totale dell'Ispanoamerica. Tutti noi siamo uniti, diceva giustamente, da «una origine, una lingua, gli stessi costumi e una sola religione». Dovremmo essere un solo grande Paese perché, come pensava Iturbide, vi era una analogia con il franare delle nazioni facenti parte dell'Impero Romano³². Bolívar, come dice Salvador de Madariaga (1886-1978), «[...] volle rifare in tre anni quello che la Spagna aveva fatto in tre secoli»³³. Così osserviamo la disintegrazione dell'Impero Cattolico spagnolo che si degrada a dominio coloniale e la nuova integrazione delle prime nazioni iberoamericane, rese davvero sorelle dalla scoperta e dall'evangelizzazione, che trasfigurò le culture indigene che realizzarono se stesse attraverso la conversione, come insegna ogni giorno Nostra Signora di Guadalupe e lo mostra un'organizzazione politico-sociale abbozzo di quella della futura indipendenza. Così la quarta integrazione è questo insieme di nazioni sorelle che oggi deve tentare la quinta integrazione che le contrassegni nel mondo attuale e futuro.

5. Quinta integrazione

Ho parlato di integrazione iberoamericana nel passato e nel presente come processo incompiuto a partire dalla Scoperta. Ora dobbiamo interrogarci sulla natura della possibile integrazione futura dell'Iberoamerica.

La prima integrazione trasformante che si associa con la fondazione dell'Iberoamerica è l'impianto della fede. Cristo è il Missionario del Padre (cfr. *Gv* 14, 24): in virtù di questo gli apostoli e i discepoli, membra vive della Chiesa missionaria, hanno demistificato e trasfigurato le religioni primitive. Così, come san Paolo predicava agli ateniesi di rendere esplicito il “dio ignoto” che adoravano, allo stesso modo i missionari spagnoli demistificavano l'idolatria e gli altri miti primitivi, *trasfigurandoli*, vale a dire facendo loro acquistare, attraverso la predicazione e in essenza con il battesimo, un *nuovo essere*. L'indianità si trasfigurava così in *indianità cristiana*,

³⁰ Cfr. il libro fondamentale di ROBERTO MARFANY (1907-1989), *El Cabildo de Mayo*, Editorial Teoría, Buenos Aires 1961.

³¹ Cfr. ROQUE RAÚL ARAGÓN, *La política de San Martín*, Universidad Nacional de Entre Ríos-Universidad de Córdoba, Córdoba 1982, p. 30.

³² Cfr. AGUSTÍN DE ITURBIDE Y ARÁMBURU, *Escritos políticos*, pp. 52-53.

³³ SALVADOR DE MADARIAGA, *Bolívar*, 4ª ed., 2 voll., Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1975, vol. II, p. 530.

atto di carattere irreversibile che neppure l'apostasia può sopprimere. Nel discorso di apertura della sessione della Quinta Conferenza del CELAM, la conferenza dei vescovi latino-americani, tenutasi ad Aparecida in Brasile, Benedetto XVI ha detto: «*La fede in Dio ha animato la vita e la cultura di questi Paesi durante più di cinque secoli. Dall'incontro di quella fede con le etnie originarie è nata la ricca cultura cristiana di questo Continente espressa nell'arte, nella musica, nella letteratura e, soprattutto, nelle tradizioni religiose e nel modo di essere delle sue genti, unite da una stessa storia ed uno stesso credo, così da dare origine ad una grande sintonia pur nella diversità di culture e di lingue*»³⁴. Lo Spirito è venuto a «[...] fecondare le loro culture, purificandole e sviluppando i numerosi germi e semi che il Verbo incarnato aveva meso in esse, orientandole così verso le strade del Vangelo»³⁵. Sembra che il Santo Padre, affinché non vi fossero fraintendimenti di fronte alle erronee e "ideologiche" pseudo-dottrine indigenistiche, sostenesse l'impossibilità di tornare alle origini: «*Il Verbo di Dio, facendosi carne in Gesù Cristo, si fece anche storia e cultura*»³⁶. E aggiunge: «*L'utopia di tornare a dare vita alle religioni precolombiane, separandole da Cristo e dalla Chiesa universale, non sarebbe un progresso, bensì un regresso. In realtà sarebbe un'involuzione verso un momento storico ancorato nel passato*»³⁷.

L'integrazione essenziale, quindi, quella teologica; ogni giorno diventa sempre più urgente quello che Giovanni Paolo II chiamava "la nuova evangelizzazione", vale a dire, la stessa evangelizzazione ricominciata come continuazione della prima. L'infestazione dell'antica cristianità iberoamericana da parte del secolarismo, del nichilismo e del relativismo obbliga a reiniziare l'"impianto" della parola nel continente che ha il maggior numero di cattolici; si tratta di impedire la "fuga dalla realtà" che mina la nostra società; Benedetto XVI si chiede «*che cosa è questa "realtà"? Sono "realtà" solo i beni materiali, i problemi sociali, economici e politici?*»³⁸. No, perché non vi è realtà senza Dio; per questo aggiunge: oggi i sistemi marxisti e quelli capitalisti negano la realtà, «*falsificano il concetto di realtà con*

l'amputazione della realtà fondante e per questo ciò decisiva, che è Dio. Chi esclude Dio dal suo orizzonte falsifica il concetto di "realtà"»³⁹. La Chiesa che ha evangelizzato l'Iberoamerica in novant'anni nel XVI secolo deve cercare di farlo svincolando i vecchi cattolici da questo cristianesimo utilitaristico che patteggia con il Nemico: abbiamo bisogno di pastori "imprudenti", "intransigenti" e santi, che ci insegnino e ci guidino *opportune et importune* come Julián Garcés, O.P. (1452-1541), Juan de Zumárraga (1468-1548), san Turibio de Mogrovejo (1538-1606), san José de Anchieta Llarena, S.J. (1534-1597).

La "nuova evangelizzazione" del "continente della speranza" è quella che apre l'unico percorso che ho chiamato qui la quinta integrazione dell'Iberoamerica.

Ciò presuppone una seconda istanza che, fin dall'inizio, è *implicita* nella prima: l'integrazione culturale. Solo l'architettura meriterebbe un'opera in molti volumi per mostrare i contributi precolombiani trasfigurati, armoniosamente presenti in tante cattedrali, templi ed edifici di tutta l'Iberomerica; la letteratura, dalle composizioni prealfabetiche — conosciute in Messico, grazie all'enorme lavoro di don Ángel María Garibay Kintana (1892-1967)⁴⁰ — fino all'immensa ricchezza letteraria spagnola dal XVI secolo fino a oggi. E potremmo continuare con i vari aspetti della cultura, come ha fatto il nostro grande storico padre Guillermo Furlong Cardiff, S.J. (1889-1974): i libri, le biblioteche, la musica, la pittura, le scienze⁴¹.

Oggi, la vera integrazione iberoamericana si trova ad affrontare la più grande — direi quasi fatale — sfida della sua storia, perché ha raggiunto il suo culmine il processo di immanentizzazione — l'uomo come unica "norma" del reale —, il cui processo ho appena delineato⁴². A partire dal nominalismo terministico si inaugura ciò che Friedrich Nietzsche (1844-1900) chiama «*[Il superuomo è] il senso della terra*»⁴³ che consiste nell'assolutizzazione

^[39] *Ibidem.*

⁴⁰ Cfr. Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 voll., Porrúa, Città del Messico, 1953-1954; eccellente è anche il suo studio introduttivo (pp. 13-32) al suo *Panorama literario de los pueblos nahuas*, 2 voll., Porrúa, Città del Messico 1983.

⁴¹ La sua *Historia social y cultural del Río de la Plata. 1536-1810* (3 voll., Tea, Buenos Aires 1969) è solo un riassunto della sua vastissima opera.

⁴² Cfr. il capitolo I della II parte del mio *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*, Gladius, Buenos Aires 2006, pp. 111-126.

^[43] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., Adelphi, Milano 2000, p. 6.

³⁴ [BENEDETTO XVI, *Discorso alla sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi, in occasione del viaggio apostolico in Brasile, Santuario di Nostra Signora della Concezione di Aparecida (San Paolo)*, del 13 maggio 2007].

³⁵ *Ibidem.*

^[36] *Ibidem.*

^[37] *Ibidem.*

^[38] *Ibidem.*

dell'esperienza sensibile, o pleròma dell'esperienza: "sciolta" la ragione dal reale, essa, la ragione, "crea" l'*ob-iectum*, sia quello che esso ha di conoscibile, secondo Immanuel Kant (1724-1804), sia la totalità dell'oggetto, come sostiene Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), sia l'inversione fra pensiero ed essere nella pura dialettica della materia (pleròma della materia). Perciò la domanda inevitabile circa il fondamento ultimo scopre che l'uomo (e il tutto) galleggia nel Nulla (pleròma del Nulla). Questo mondo pensato come autosufficiente, che oggi tenta di "dimenticare" l'"oblio dell'essere" e di "vomitare" la filosofia — il che equivale a negare il pensiero contemplativo — ricopre il mondo con il manto della "società globale", come dice la Carta della Terra [dell'ONU] del 1992. Un "nuovo ordine" globale con un "pensiero unico" espresso in quello che Zbigniew Brzezinski ha chiamato "Stato omogeneo universale", con la scomparsa delle patrie nazionali.

L'Iberoamerica non deve farsi catturare nella tela di quell'enorme ragno che copre il pianeta, né lo deve fare l'Europa di oggi che rinuncia a se stessa, incarnando l'"occidentalismo" totalmente secolarizzato; né l'Asia; né lo Stato ateo omogeneo presentato nella Carta della Terra come «*parte di un vasto universo in evoluzione*»⁴⁴. Questo mondo che incombe sul mondo — una grande casa costruita sulla sabbia — equivale al progressivo annientamento degli elementi costitutivi del tutto: un mondo senza Dio e senza tradizione è contraddizione rispetto all'integrazione iberoamericana.

Va notato che sul piano complessivo ed esclusivamente secolare l'interazione per l'unità dell'Iberoamerica è impossibile. Da questo punto di vista, si è manifestata la delusione che provano molti dei nostri popoli, alcuni dei quali sono vittime della passione che i loro "dirigenti" mettono nel mantenersi al potere a tutti i costi. In questa tragica prospettiva, l'unità-integrazione sarebbe una utopia, una cosa impossibile, che l'esacerbazione dei nazionalismi aggraverebbe. Ma il mio punto di vista essa non è puramente secolare, bensì soprannaturale.

Dal punto di vista della visione cristiana della storia il mio scopo essenziale è la rievangelizzazione dell'Iberoamerica. Perciò propongo per l'immediato e il mediato futuro di costruire una grande casa sopra

la roccia. Ho già detto che l'integrazione è iniziata con la lingua; dopo la scoperta grazie alla coscienza cristiana essa è continuata attraverso la trasfigurazione delle culture precolombiane, che con il battesimo hanno realizzato se stesse e mantenuto il dominio dei "regni di oltremare". Si impone oggi, prima di tutto, una rievangelizzazione dell'Iberoamerica che rivitalizzi e accentui la sua *originalità cristiana autoctona*; quindi una integrazione culturale che si ponga in contraddizione con l'analogia letale decadenza secolaristica del mondo-tutto-uno; infine una *integrazione politica* che unisca tutte le patrie iberoamericane in una grande Patria comune confederata. So che ciò comporta grandi difficoltà, ma non possiamo abbandonare i propositi dei nostri grandi del passato. Ogni conflitto fra di noi è conflitto tra fratelli e va eliminato; dobbiamo pensare a una *integrazione politica*, a una grande Confederazione, che si situi infinitamente al di là dell'integrazione economica, pur altrettanto conveniente. Dei quattro momenti dell'integrazione [che ho descritto] — pre-integrazione della scoperta; integrazione linguistica; integrazione teologica e integrazione politica — quello che è veramente ed essenzialmente unitivo è l'integrazione di tipo cristiano-cattolico. Basta leggere e rileggere il *Nicam Mopohua* e contemplare i simbolismi insiti nell'immagine [della Vergine] impressa sulla tela di *ayate* per capire che la Signora di Guadalupe, nostra imperatrice, ha parlato per il XXI secolo.

L'integrazione presente e futura dell'Iberoamerica è iniziata nell'istante in cui l'ammiraglio Cristoforo ha piantato la Croce sulla spiaggia di Guanahani.

23 settembre 2009

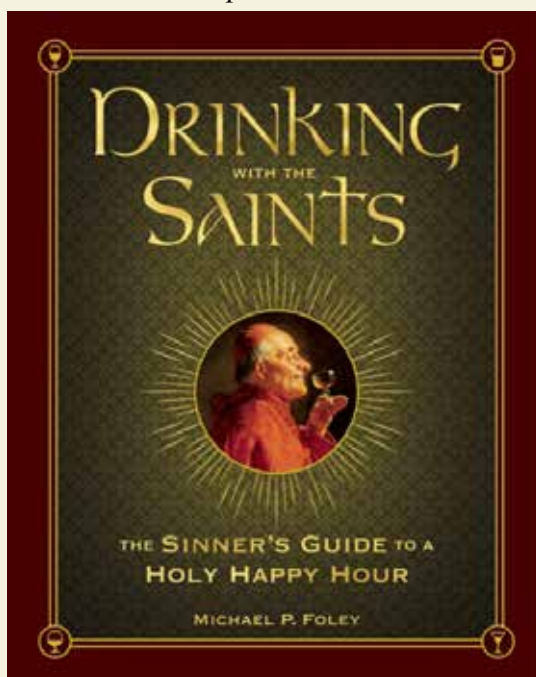
festa di san Pio da Pietrelcina

© RIPRODUZIONE RISERVATA



⁴⁴ Cfr. il testo completo nella valida opera di DON JUAN CLAUDIO SANAHUJA, O.D., *El desarrollo sustentable. La nueva ética internacional*, con una prefazione del card. Alfonso López Trujillo (1935-2008), Vórtice, Buenos Aires 2003, p. 307 e ss.

Uno “spiritoso”, ma altrettanto ricco di saggezza, scritto di sapore chestertoniano, sull’arte del bere del noto docente di patristica americano



Metodo per bere come un santo

di Michael P. Foley*

Nel periodo in cui raccoglievo materiali per il mio libro *Drinking with the Saints*, la mia ricerca puntava soprattutto a individuare bevande da raccomandare in occasione di determinate feste dell’anno liturgico. Non mi sarei aspettato di rintracciare anche una lezione su *come* bere. Tale lezione può essere distillata in cinque punti chiave. Per bere come un santo — cioè, per gustare bevande alcoliche in modo consono al piano di Dio — bisogna bere...

1. ...con moderazione

La moderazione non solo è l’unica condotta moralmente responsabile, ma anche quella che dà più

diletto. Se gli antichi epicurei moderavano i propri appetiti, non lo facevano in quanto dediti alla virtù, ma perché inclini alla massimizzazione del piacere fisico. Erano, infatti, ben consapevoli che ogni eccesso avrebbe loro sottratto parte del godimento carnale che perseguivano. I cristiani possono lecitamente fare tesoro di questa intuizione, perché Dio vuole che il creato sia per noi fonte di diletto.

La moderazione nel bere è importante anche perché giova alla salute; questa è la ragione per cui, storicamente, la Chiesa ha sempre tollerato e finanche promosso il consumo di bevande alcoliche: si pensi per esempio agli ordini religiosi medievali e alla loro produzione di birra, vino, *whisky* e altri distillati. Nel Medioevo e non solo, l’alcol veniva impiegato per purificare l’acqua contaminata; bevande alcoliche ne facevano da rimpiazzo e, in taluni casi, erano considerate terapeutiche contro vari malanni. Persino ai nostri giorni, quando i monaci certosini nella Grande Chartreuse — che si trova sulle alture delle ventose alpi francesi — prendono un raffreddore, usano come rimedio un cucchiaino del loro delizioso liquore alle erbe, la Chartreuse.

Infine, la moderazione è il metodo chiave per favorire l’amicizia. Bere giusto quanto basta per rilassare la lingua — ma non tanto da perderne il

* Professore Associato di Patristica presso l’Honor College della Baylor University (università privata di ispirazione battista di Waco, Texas). È l’autore del fortunato *Drinking with the Saints. The Sinner’s Guide to a Holy Happy Hour* (Regnery History, Washington, D.C.) del 2015, un libro scritto in stile chestertoniano che, per ogni giorno del calendario, suggerisce un vino, una birra, un *cocktail*, un liquore “coerente” con la festa liturgica o al santo del giorno... L’articolo è la traduzione redazionale di *How to Drink Like a Saint*, apparso in *Crisis magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity*, del 12 maggio 2015; alla pagina <<http://www.crisismagazine.com/2015/how-to-drink-like-a-saint>>.

controllo — incentiva la buona conversazione e lo spirito di squadra. Come si esprime Ogden Nash (1902-1971) nel suo epigramma *Reflections on Ice-breaking* (*Riflessioni su come rompere il ghiaccio*), «i dolci vanno bene, ma il liquore fa più alla svelta»¹.

2. ...con gratitudine

La moderazione è anche espressione di gratitudine a Dio per la bontà dell'uva e del grano. Chesterton diceva: «Dovremmo ringraziare Dio per la birra e il Borgogna non bevendone a dismisura»². La gratitudine è una virtù assai trascurata ai nostri giorni; poiché tendiamo a concentrarci molto sui nostri diritti e privilegi e molto meno su quello che dobbiamo agli altri. Del resto, alcuni filosofi moderni — Immanuel Kant (1724-1804), per esempio — valutano la gratitudine negativamente in quanto, suggerendo che noi si sia in debito con qualcun altro, minerebbe la nostra autonomia.

Per il cattolico, tuttavia, è una gioia rendere grazie a Dio che ci ha creati, santificati e redenti, così come è una gioia riconoscere la sua benignità in tutti i beni che ci circondano, inclusi quelli nei nostri bicchieri³. Si noti la gratitudine che fermenta in questa affermazione di sant'Arnolfo di Metz (582-641), santo patrono dei produttori di birra: «Grazie al sudore dell'uomo e all'amore di Dio, la birra fece il suo ingresso nel mondo».

3. ...con memoria

La pietà cattolica trova il suo centro nell'Eucaristia, parola che significa “rendere grazie”. Da qui deriva quell'atteggiamento di gratitudine che permea tutti gli aspetti della vita cattolica. L'Eucaristia è anche un memoriale nel quale il comando “Fate questo in memoria di Me” trova compimento. La gratitudine richiede memoria, e più precisamente, memoria dei beni che abbiamo ricevuto senza averli meritati.

Una delle differenze fondamentali fra una consumazione di alcolici salutare e una dannosa riguarda le motivazioni del bevitore, e cioè se questi beve

per ricordare o per dimenticare. Si consideri la differenza fra l'atto di bere a uno spozalizio veramente nobile e buono e la bevuta che spesso ha luogo in un bar. Diverse generazioni convengono a una festa nuziale per celebrare le trionfanti e onorevoli nozze di un uomo e una donna fedeli l'uno all'altra; si riuniscono per celebrare l'amore di questa nuova coppia che, a Dio piacendo, con il passare degli anni potrà solo crescere, generando nuove creature e ancora più amore. Così facendo, tutti rammentano l'amore ai tempi del proprio matrimonio, di quello dei propri genitori e così via all'indietro. Essi ricordano, quindi, una lunga catena di amore, e a questa alzano i calici.

Si ponga questa immagine in contrasto con quella di un uomo di mezz'età seduto nell'angolo di un bar a bere da solo. È lì a lamentare la propria solitudine, un lavoro senza sbocchi e la giovinezza perduta. L'uomo ordina da bere, un giro dopo l'altro, non per ricordare cose buone ma per obliare quelle cattive. È un modo di fare molto lontano dalla bella arte cattolica del bere con gusto.

4. ...con gioia

Un ulteriore modo per individuare le differenze tra il bere salutare e quello dannoso è quello di riflettere sulle nozioni di *divertimento* e di *gioia*⁴. La prima implica una forma d'intrattenimento perlopiù superficiale, anche se non necessariamente cattiva, e di cui si può fruire anche stando soli. Forse un ragazzo si divertirebbe di più giocando ai *videogame* con i suoi amici, ma non è escluso che possa divertirsi anche giocando da solo.

La gioia, al contrario, ha bisogno della compagnia. Gli uomini, solitamente, non fanno festa da soli in una stanza; lo fanno, piuttosto, a un *festival* oppure a un magnifico banchetto. A mio giudizio, la gioia festosa presuppone una comunità forte e ragioni davvero divine e memorabili per festeggiare: pensate quanto sarebbe assurdo augurare “Felice giorno del segretario amministrativo!”⁵. *Merry Christmas!* — cioè “Gioioso Natale!” — ha ancora un significato teologico, e non solo perché viene menzionata la Messa di Cristo⁶. Quando a qualcuno auguriamo

¹ «Candy / Is Dandy / But liquor / Is quicker» (OGDEN NASH, *Reflections on Ice-breaking*, in IDEM, *The Selected Verse of Ogden Nash*, Random House, New York 1945, p. 44).

² GILBERT KEITH CHESTERTON, *Ortodossia*, trad. it., Lindau, Torino 2010, p. 90.

³ «L'acqua dà alla terra la fertilità: è il dono fondamentale, che rende possibile la vita. Il vino invece esprime la squisitezza della creazione, ci dona la festa nella quale oltrepassiamo i limiti del quotidiano: il vino “allietta il cuore”. Così il vino e con esso la vite sono diventati immagine anche del dono dell'amore, nel quale possiamo fare qualche esperienza del sapore del Divino» (BENEDETTO XVI, *Omelia in occasione dell'apertura dell' XI Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, del 2 ottobre 2005).

⁴ “Fun” e “merriment”, nel testo originale. A differenza di quella cui allude il vocabolo “joy”, la gioia del vocabolo “merriment” è inscindibile da un'allegria esuberante, dal buonumore festoso (*ndt*).

⁵ L'*Administrative Professionals' Day* è una ricorrenza civile in vigore in vari Paesi del mondo. Negli Stati Uniti, dal 1955 al 1981 — anno in cui è stata sostituita da un'*Administrative Professionals' Week* — era fissata per il mercoledì dell'ultima settimana che cade interamente nel mese di aprile.

⁶ Il vocabolo “Christmas” — che in inglese designa il Natale — deriva da *Christ's Mass*, letteralmente “Messa di Cristo”.

di essere gioioso nel giorno della nascita di Nostro Signore, speriamo che tale giorno abbia in serbo per lui qualcosa di più che il semplice divertimento.

Certamente, tutto ciò comporta dei rischi: in inglese c'è un termine obsoleto, "*merry-drunk*", "felice ebbro", che si commenta da sola. Come suggerisce, tuttavia, Josef Pieper (1904-1997) in *Sintonia con il mondo: una teoria della festa*, tutte le festività contengono un «*naturale pericolo e la possibilità di degenerazione*»⁷, perché tutte le festività si portano dietro un elemento di esorbitanza. Ma proprio come l'esorbitanza non implica necessariamente la degenerazione, così anche la *gioia bagnata* non implica necessariamente l'*annegamento*.

5. ...con ritualità

Il libro di Pieper richiama alla mente un altro aspetto della gioia: il rito. Egli arriva a dire che «*la festa culturale è la forma più festiva della festa*»⁸. Come mai? Perché la vera gioia festosa non può esistere in assenza di Dio e di una tradizione di festeggiamenti che implicino un rendimento di lode e un sacrificio culturali. Senza un rituale religioso, conclude Pieper, una festa non diventa una "festività profana" ma qualcosa di peggio: una occasione forzata e artificiale, che non può non trasformarsi in una «*nuova e più faticosa forma di lavoro*»⁹.

Noi, pii bevitori, possiamo appropriarci della saggezza di Pieper con due semplici pratiche. Innanzitutto, la nostra celebrazione deve essere ancorata all'anno liturgico, quella grandiosa narrativa ricorrente dei misteri di Cristo e dei suoi santi.

La liturgia cattolica — scrive Pieper — «*[...] non è altro che "l'immenso e illimitato dire sì e amen" [...] all'intera esistenza*»¹⁰, e ogni ricorrenza di un santo è sia la celebrazione del fatto che quel santo abbia detto sì a Dio, sia un invito per noi a fare lo stesso.

In secondo luogo, ci dovrebbe essere una componente rituale, per quanto umile, in ogni celebrazione. Quello di più facile realizzazione è il rituale del brindisi, un gesto antico quasi quanto il bere e dalle profonde radici religiose. In origine, la "libazione" consisteva, oltre al pronunciare invocazioni alla divinità, nell'offrire agli dei il primo sorso della

propria bevanda. Secondo alcune fonti, l'abitudine di avvicinare i bicchieri è un'invenzione cristiana, poiché il loro tintinnio evoca il suono capace di allontanare i demoni delle campane della chiesa. Noi cattolici dovremmo essere "brindatori" di natura, poiché abbiamo tale rituale nel nostro DNA: riconosciamo che il rispetto delle forme non subentra alla spontaneità o alla gioia, piuttosto le completa, le indirizza e le arricchisce. L'universale desiderio di brindare alla salute di qualcuno trova nuovo significato nell'alta aspirazione cristiana a molto più che una mera assenza di malanni fisici. Basta un brindisi per fare di un amorfo stare insieme un avvenimento che potrebbe persino diventare sacro.

Nella stessa opera Josef Pieper cita in positivo un aforisma di Friedrich Nietzsche (1844-1900): «*L'abilità non sta tanto nell'organizzare una festa, ma piuttosto nel trovare coloro che si rallegrino in essa*»¹¹. Vivendo i tempi del nichilismo post-moderno, la domanda non è più se i cristiani possano bere in allegria, quanto invece se siano gli unici rimasti capaci di farlo.

¹¹ IDEM, *Aufzeichnungen aus den Jahren 1875-1879*, cit. in J. PIEPER, *op. cit.*, p. 29.

© RIPRODUZIONE RISERVATA



**GIULIO DANTE
GUERRA**

*L'origine della
vita. Il "caso"
non spiega la
realtà*

**D'Ettoris Editori,
Crotone 2016
120 pp., € 12,90**

Come è sorta la vita sulla terra? È proprio vero, come è affermato ormai quasi da tutti, che l'origine della vita da reazioni casuali di semplici composti chimici, che sarebbero stati presenti in un'ipotetica "atmosfera primitiva", sia ormai "una verità scientificamente dimostrata"? Prima di tutto, la scienza — quella vera, non qualche filosofia materialista gabbellata per "scienza" — non può dimostrare nessuna "verità", ma solo verificare sperimentalmente teorie e ipotesi di lavoro, che potranno, in qualunque momento, essere falsificate da nuove prove sperimentali. In secondo luogo, gli argomenti portati a sostegno della cosiddetta "abiogenesi", la nascita, spontanea e, soprattutto, casuale, del vivente dal non vivente, si rivelano, se sottoposti a un'analisi accurata, parecchio deboli. L'analisi accurata è quella compiuta da Giulio Dante Guerra in questo libro, esaminando, e mettendo a confronto, gli stessi risultati sperimentali dei sostenitori dell'abiogenesi, gli "abiogenisti". Il libro discute anche la cosiddetta "vita artificiale".

⁷ JOSEF PIEPER, *Sintonia con il mondo: una teoria della festa*, trad. it., Cantagalli, Siena 2010, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 43-44. La citazione interna è tratta dal capitolo *Prima che il sole ascenda* di di FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it., in *Opere*, vol. V, t. 1, Adelphi, Milano 1968, pp. 200-201.

Oggi l'idea che l'universo e l'uomo siano il prodotto di un atto primigenio che ha dato loro l'essere è sempre più contestata: solo il cattolicesimo persevera nell'argomentare le proprie tesi con il fatto che in quanto ci circonda di animato e di inanimato si possa leggere l'orma di un Essere di natura superiore inteso, a far partecipare le sue creature alla sua stessa essenza divina



GIUSTO DE' MENABUOI (1320 ca.-1391), *La creazione*, affresco nel Battistero di San Giovanni Battista della Cattedrale di Padova, 1376/1378

La rimozione della fede nella creazione nel pensiero moderno*

di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI

Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), cui tanto spesso sono riuscite delle formulazioni indovinate, ha colto un aspetto d'importanza decisiva nell'opera di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) quando ha osservato che se al grande dottore si dovesse apporre un nome nel modo in cui si è soliti fare nell'ordine dei carmelitani — “del Bambin Gesù”... “della Madre di Dio”... —, bisognerebbe chiamarlo “*Thomas a Creatore*”¹. Il creatore e la

creazione sono il nucleo del suo pensiero teologico; e qualcosa depone in favore della tesi che solo con l'approfondimento intellettuale completo della fede nella creazione l'approfondimento cristiano dell'eredità antica sia giunto al suo traguardo. In una celebrazione di Tommaso viene perciò spontaneo pensare al tema della creazione. Guardando le cose dal punto di vista della nostra odierna situazione teologica, dobbiamo dire che fino a non molto tempo fa tale tema era piuttosto lontano dal pensiero, così

* Testo della *lectio magistralis* che il card. Ratzinger, allora arcivescovo di Monaco di Baviera e Frisinga, tenne il 14 marzo 1979 in occasione della festa di San Tommaso d'Aquino presso la Facoltà Teologica dell'Università di Salisburgo in Austria. Cfr. JOSEPH RATZINGER, *Conseguenze della fede nella creazione*, in IDEM-PAPA BENEDETTO XVI, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, 1981, trad. it., 1985, n. ed., Lindau, Torino 2006, pp. 107-136; sono stati aggiunti i nomi per esteso e le date di nascita e di morte dei personaggi citati nel corpo e nelle note; i nomi delle

città sono stati, ove possibile, italianizzati; altre integrazioni del testo figurano in parentesi quadre.

¹ Cfr. JOSEF PIEPER (1904-1997), *Einleitung zu Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt*, [Johannes-Verlag, Einsiedeln-]Treviri 1987, p. 33; cfr. l'ampia trattazione di padre MICHAEL JOHANN MARMANN, *Praeambula ad gratiam. [Ideengeschichtliche Untersuchung über Entstehung des Axioms “gratia praesupponit naturam”]*, tesi di laurea, Ratisbona 1974, p. 205 e sgg. e p. 286 e sgg.

come lontani erano finiti Tommaso e la sua teologia. In effetti nella discussione teologica degli ultimi anni, anzi degli ultimi decenni, il tema della creazione ha svolto solo un piccolo ruolo². Sembrava un tema privo di un interesse antropologico concreto; al massimo se ne parlava in un paragrafo a parte, sotto forma della questione della conciliabilità della creazione con l'evoluzione, questione che per sua intrinseca natura sfocia nella questione dell'uomo: esiste una specificità dell'uomo spiegabile in ultima analisi solo teologicamente oppure, a pensarci bene, l'uomo va riassorbito nel campo delle scienze naturali? Ma anche questa domanda rimase ai margini, perché sembrava troppo poco pratica e perché anche la teologia cercava la sua verità sempre più nella prassi. Cioè non nel problema, a quanto pare insolubile: Che cosa siamo noi?, bensì nel problema più pressante: Che cosa possiamo fare?

Soltanto negli ultimissimi anni la dottrina della creazione ha acquisito una inattesa attualità. La concentrazione dell'uomo sul fare, sulla produzione di un mondo nuovo, tutto suo e ora finalmente migliore, ha fatto diventare sempre più chiaramente percepibile la "resistenza" della creazione: la creazione di Dio, la "natura", si mette sulla difensiva contro l'illimitata creatività dell'uomo che vuole concepire il mondo esistente soltanto più come materia del suo operare. E all'improvviso la creazione prodotta dalle mani dell'uomo non appare più semplicemente come la sua — forse unica — speranza, bensì al contrario come la minaccia che incombe su di lui, come la minaccia mediante cui egli taglia il ramo su cui siede, mentre la creazione esistente appare come il rifugio a cui egli guarda come in retrospettiva e che cerca di nuovo.

Con una inversione radicale di marcia la dottrina cristiana della creazione è adesso vista come la causa del saccheggio del mondo. Anche la creazione, finora un tema della ragione teoretica, un "tema" per così dire puramente "oggettivistico", diventa pratica e non può più essere accantonata³. La redenzione non può avvenire senza la creazione e contro la

creazione; anzi, viene da domandarsi se alla fine la creazione non sia l'unica vera redenzione. Comincia a diventare chiaro che non è possibile risolvere nel modo giusto la questione della direzione verso cui dobbiamo andare se ignoriamo la questione del luogo da cui veniamo; che rispondiamo in maniera sbagliata e deleteria alla domanda "che cosa dobbiamo fare?" se ci risparmiamo la domanda "chi siamo?" — che quindi non è possibile separare la questione dell'essere da quella della nostra speranza.

E così con la riscoperta e con la riproposizione della dottrina della creazione, si apre un vasto campo di questioni e di compiti, che in questa sede è possibile solo cominciare ad affrontare: tenterò di proporre soltanto alcune considerazioni frammentarie e ne individuerò a grandi linee l'intima connessione; indicherò un compito più che offrire delle soluzioni o, addirittura, una sintesi compiuta. Se vogliamo fare di nuovo positivamente nostri il contenuto fondamentale e gli insegnamenti della fede nella creazione, dobbiamo prima por fine all'oscuramento, di cui abbiamo allusivamente parlato nella diagnosi della nostra situazione teologica.

1. La rimozione della fede nella creazione nel pensiero moderno

L'oscuramento della fede nella creazione, che alla fine ha portato alla sua quasi totale scomparsa, è strettamente collegato con lo spirito dell'evo moderno, anzi è una parte fondamentale di quel che costituisce culturalmente il nostro tempo. Possiamo dire che le fondamenta del moderno costituiscono le fondamentali ragioni della scomparsa della "creazione" dal pensiero determinante lo sviluppo. In questo senso il nostro tema ci introduce nel bel mezzo del dramma che sta vivendo il nostro tempo, nella sua crisi, che è crisi delle coscienze.

Il passaggio dal medioevo a una nuova stagione culturale si presenta nei secoli XV-XVI in una triplice veste ed è, in forme di volta in volta diverse, un allontanamento dalla fede nella creazione. In primo luogo dobbiamo menzionare la nuova filosofia di Giordano Bruno, O.P. (1548-1600). A prima vista può sembrare strano ascrivergli un oscuramento della fede nella creazione visto che egli riscopre in maniera enfatica il cosmo e la sua divinità. Ma proprio in questo ritorno al cosmo divino è radicalmente revocata la fede nella creazione. Il ri-nascimento avviene qui molto chiaramente sotto forma di revoca del cristianesimo e di riaffermazione della grecità nella sua purezza pagana. Questo significa che il mondo appare come una pienezza divina riposante in sé stessa. Invece per Bruno la creazione esprime

² Alcuni importanti lavori avevano ovviamente messo in luce l'urgenza del tema della creazione già qualche tempo fa; per esempio HERMANN VOLK (1903-1988), *Kreatürlichkeit*, in *M[ünchener] T[heologische] Z[eitschrift]*, n. 2, 1951, pp. 197-210. Per un'ulteriore bibliografia rimando alla voce *Creazione*, in HEINZ REINELT; [CARD.] LEO SCHEFFCZYK (1920-2005) e IDEM (a cura di), *Dizionario teologico*, trad. it., Queriniana, Brescia 1966, vol. I, pp. 352-379, nonché alla esposizione sistematica della dottrina della creazione contenuta in JOHANN AUER (1910-1989), *Die Welt-Gottes Schöpfung*, [Pustet,] Ratisbona 1975.

³ Cfr. G[ÜNTER] ALTNER (1936-2011) *et ALII, Sind wir noch zu retten? [Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde]*, [Pustet,] Ratisbona 1978 (soprattutto i contributi di Karl Lehmann e Norbert Lohfink).

la dipendenza del mondo da un posto al di fuori del mondo. L'idea cristiana della dipendenza del mondo da un altro appare a Bruno come uno spodestamento del mondo: contro ciò il mondo va difeso. Il mondo è ciò che si fonda su sé stesso, come lo stesso divino: la contingenza delle singole cose è indiscutibile, ma non si accetta la contingenza del mondo nel suo complesso⁴. In fondo questo è solo un preludio estetizzante di una opzione che diverrà sempre più netta nella coscienza dell'evo moderno: l'idea della dipendenza, insita nella fede nella creazione, diventa inaccettabile. Essa appare come il vero limite della libertà umana, limite che fonda tutte le altre limitazioni e che va perciò assolutamente eliminato, se l'uomo deve essere effettivamente liberato.

In Galileo Galilei (1564-1642) il ritorno alla civiltà greca non si presenta nella sua variante estetica ed emancipatrice, bensì nell'interessamento per il lato matematico del sistema platonico: Dio fa geometria, questa è contemporaneamente la sua formulazione del concetto di Dio, del concetto di natura e dell'ideale di scienza. Dio ha scritto il libro della natura con segni matematici; fare geometria significa ripercorrere le orme di Dio. Ma questo significa anche che la conoscenza di Dio è trasformata nella conoscenza delle strutture matematiche della natura; il concetto di natura, nel senso di oggetto delle scienze naturali, prende il posto del concetto di creazione⁵. Tutta la conoscenza rientra nello schema soggetto-oggetto. Ciò che non è oggettivo è soggettivo. E oggettivo è solamente ciò che è oggetto nel senso delle *scienze naturali*, vale a dire ciò che può essere presentato, verificato e calcolato oggettivamente; il soggettivo è il facoltativo, il privato, ciò che sta al di fuori della scientificità e che, in quanto facoltativo, non merita di essere conosciuto. Dio fa geometria: sotto il dominio di questo assioma, Dio non può che diventare "platonico", cioè egli stesso si riduce alle strutture matematiche formali che le scienze naturali riscontrano nella natura. Naturalmente, in un primo momento, fintanto che il metodo non ha raggiunto la sua perfezione e fintanto che l'ambito delle conoscenze è limitato, l'idea della creazione continua a sussistere, sotto forma di postulato di una causa prima. In questo senso possiamo essere tentati di dire che proprio il concetto di creazione è stato per così dire l'elemento più stabile della fede, perché il postulato della causa rappresentava la forma in cui un

concetto di Dio, un'idea di Dio "divenuta razionale", riusciva a essere ancora in vigore. Ma qui si manifesta ora una reciprocità fondamentale degli elementi della fede cristiana: una semplice "causa prima", che è diventata efficace in maniera puramente naturale e che non si è mai mostrata all'uomo, che lascia l'uomo completamente al di fuori della propria sfera di azione e che lo affida — deve necessariamente affidare — soltanto a sé stesso, non è più Dio, bensì un'ipotesi-limite delle scienze naturali. A sua volta neppure un Dio che non ha nulla a che fare con la razionalità della creazione, ma conta solo nello spazio interiore della religiosità, è più Dio, bensì diventa irreal e in fondo insignificante. Solo lì, dove creazione e alleanza si fondono, si parla veramente di creazione e di alleanza: le due si condizionano a vicenda. La semplice causa prima non esprime infatti neppure l'idea di creazione perché è tale sul piano dell'idea di causalità propria delle scienze naturali, e una causa del genere non è Dio, bensì appunto una "causa", un soggetto dell'azione ipoteticamente postulato nell'ordine di grandezza di ciò che è postulabile sul piano delle scienze naturali. Invece l'idea di creazione si colloca su un altro piano: la realtà nel suo complesso è un interrogativo che rimanda al di là di sé e comprendere l'idea di creazione significa mettere in luce il limite dello schema soggetto-oggetto, il limite del pensiero "esatto", e scoprire che solo abbattendo tale limite si coglie l'"*humanum*", la specificità dell'uomo e della realtà: il fatto di non superare questo limite equivale, con la negazione di Dio, a negare contemporaneamente l'uomo, con tutte le conseguenze del caso. Questa è la domanda concreta, vera, quella in gioco: esiste propriamente l'uomo? Oppure ostacola la "*science*" perché non è oggettivabile in maniera precisa? — e questo è in senso proprio il suo scandalo. Di lui in fondo si tratta o, piuttosto, perché si tratti di lui occorre che si continui a trattare di Dio⁶.

In una terza e del tutto diversa forma di allontanamento dall'idea di creazione incontriamo Martin Lutero (1483-1546). Mentre Bruno e Galileo rappresentano l'appassionato ritorno, al di là della sintesi tra cristianesimo e greicità, alla pura greicità, quindi l'interessamento per il mondo precristiano, greco e pagano e, sulla base di tale mondo, la fondazione del mondo razionale postcristiano, per Lutero la greicità è il perversimento del cristianesimo che egli vuole eliminare, per mettere in luce il cristianesimo

⁴ Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE e [CARD.] ANGELO SCOLA, *Considerazioni sulla problematica della creazione all'interno del pensiero moderno*, in *Communio*[. *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*], [anno V, n.] 5, [Milano] 1976, pp. 75-93.

⁵ Cfr. HUGO STAUDINGER e WOLFGANG BEHLER, *Chance und Risiko der Gegenwart*, 2^a ed., [Schöningh.] Paderborn 1978, p. 56 e sgg.

⁶ Cfr. ALBERT GÖRRES (1918-1996), *Kennt die Psychologie den Menschen? [Erfahrungen zwischen Psychologie und Glaube, Piper.]* Monaco di Baviera 1986, pp. 17-47.

puro mondato della greicità⁷. Egli vede questa greicità presente nel cristianesimo, e da eliminare, essenzialmente nell'idea di cosmo, nella questione dell'essere e quindi nel campo della dottrina della creazione. Il cosmo o, meglio, l'essere in quanto tale è per lui espressione di ciò che è proprio dell'uomo, della sua realtà vecchia, che costituisce il suo vincolo, la sua catena: legalismo, che significa nello stesso tempo la sua dannazione. La redenzione può consistere soltanto nella liberazione da questo vincolo della realtà vecchia, dal vincolo dell'essere; la redenzione libera dalla maledizione della creazione esistente, che è sentita come il fardello di ciò che è proprio dell'uomo. Avvaloro questa idea con l'aiuto di un unico testo, peraltro molto significativo: «L'uomo è infatti uomo finché non diventa Dio, il solo che è verace. Partecipando a Dio anche lui diventa tale. Tale partecipazione avviene allorché egli aderisce a Dio con una fede reale e con la speranza. Mediante questo uscire da sé stesso egli ritorna nel nulla. Dove finisce infatti colui che spera in Dio se non nel proprio nulla? E chi finisce nel nulla, dove finisce se non là da dove proviene? Ora però l'uomo proviene da Dio e dal proprio nulla; pertanto chi ritorna nel nulla ritorna a Dio»⁸. La grazia è qui vista come radicalmente contrapposta alla creazione segnata in tutto e per tutto dal peccato: essa presuppone la regressione al di là della creazione.

Dietro queste parole percepiamo una determinata esperienza della creazione quale quella espressa nel libro di preghiere della duchessa [Sofia] Dorotea di Prussia (1719-1765), scritto influenzato dal luteranesimo. Ivi il contenuto del *Salmo 6* è trasposto nel grido: «Preferirei che non esistessi, piuttosto che

continuare ad essere tormentato da te»⁹. Tale grido è anzitutto completamente contrario all'esperienza del cosmo tipica del rinascimento. Ma per l'evo moderno diventa sempre più tipico proprio il dualismo tra la geometria divina, da un lato, e un mondo che è profondamente corrotto, dall'altro lato. Il mondo senza il mistero dell'amore redentore, che è simultaneamente amore creatore, è necessariamente dualistico: esso è, come natura, geometria, come storia, dramma del male¹⁰.

Il tentativo globale di conciliare questa antinomia e di arrivare così alla filosofia definitiva fu fatto da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Il sistema hegeliano è in fondo «una gigantesca teodicea»¹¹. Dio non deve essere concepito come l'onnipotenza eternamente riposante in sé stessa, di fronte alla quale sta un mondo cattivo di cui essa porta la responsabilità. Piuttosto Dio è nel processo della ragione, che può divenire solo nell'altro e che perciò esce da sé per poi tornare, così e soltanto così, completamente a sé stessa. Tutto l'universo, tutta la storia, è questo processo della ragione, nel quale i singoli momenti in sé privi di senso o "cattivi" acquistano il loro senso come parti del tutto: il Venerdì santo storico diventa l'espressione del Venerdì santo speculativo, della necessità di risorgere completamente a sé stessi passando attraverso il fallimento. In questo modo si risolve il problema della teodicea: al posto del concetto di "peccato" subentra la "conoscenza" che il male è necessariamente legato alla finitezza e che "quindi" esso è "irreale dal punto di vista dell'infinito"; la sofferenza è allora dolore per la limitatezza, e la sua eliminazione avviene attraverso l'assunzione nel tutto¹².

In Hegel questa posizione rimane ancora in larga misura teoretica, "idealistica" — anche se la sua filosofia non manca certo di una finalità politica. Diventa invece un'istruzione per l'uso solo con Karl Heinrich Marx (1818-1883), per il quale la redenzione è costruita rigorosamente come prassi dell'uomo e come rinuncia alla creazione, anzi come contrapposizione alla fede nella creazione. Non è possibile in questa sede entrare nei dettagli. Mi limito a menzionare due punti di vista.

⁷ L'epoca moderna poggia pertanto, anzitutto ed essenzialmente, su una ri-ellenizzazione; il suo polo opposto, la de-ellenizzazione, ha acquistato solo poco a poco un'importanza capace di caratterizzare un'epoca. Non aver visto questo costituisce il vero punto debole dell'opera di LESLIE DEWART (1922-2009), *Die Grundlagen des Glaubens*, 2 voll., [Benziger, Zurigo]-Einsiedeln[-Colonia] 1971.

⁸ [Doctor Martin Luthers Werke. Kritische Ausgabe, 100 voll., Böhlau, Weimar 1883] (WA), [vol. V,] t. 2, [Psalmenvorlesung 1519/1521 (Ps. 1-22),] 167, p. 40 e ssg; cit. in WILFRIED JOEST (1914-1995), *Ontologie der Person bei Luther*, [Vandenhoeck & Ruprecht], Gottinga 1967, p. 246): «Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adheret, reductus hoc excessu in nihilum. Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deum redit, qui redit in nihilum». È evidente che queste parole non descrivono in maniera completa la posizione di Lutero nei confronti della dottrina della creazione: ne trattano soltanto l'aspetto spirituale derivante dal carattere drammatico della sua esperienza della grazia. Anche in campo cattolico compare — soprattutto nell'epoca moderna —, sulla base di altri presupposti e in altre forme, qualcosa di analogo, come mostrerò più avanti.

⁹ Cfr. ISELIN GUNDERMANN, *Untersuchungen zum Gebetsbüchlein der Herzogin Dorothea von Preussen*, VS. [Verlag für Sozialwissenschaften, Colonia]-Opladen 1966, tavola II; cfr. anche il mio *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1978.

¹⁰ Cfr. R. BUTTIGLIONE e [CARD.] A. SCOLA, *op. cit.*, p. 77: «Il pensiero moderno si ritrova dunque davanti allo stesso dilemma che era proprio della filosofia classica: o Dio è malvagio oppure non è possibile attribuirgli la creazione del mondo».

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 78.

a. La risoluzione del singolo nel tutto, la sua realizzazione e la sostituzione del “peccato” con la “provvidenza” chiamano ora in concreto: non il singolo conta, ma la specie. E lo strumento della storia è il partito come forma organizzata della classe. Significativa in questo senso è una frase di Ernst Bloch (1885-1977): il materialista «[...] muore come se tutta l'eternità fosse sua. Cioè già prima aveva smesso di dare tanta importanza al proprio io; egli aveva la coscienza di classe»¹³. La coscienza personale si risolve nella coscienza di classe, nella quale non contano più le sofferenze individuali bensì solo più la logica del sistema, il futuro, nel quale l'uomo è redento dalla creazione mediante la sua propria creazione, mediante il lavoro¹⁴.

b. La creazione è definita come dipendenza, come origine “*ab alio*”. Al suo posto subentra la categoria dell'autocreazione, che avviene mediante il lavoro¹⁵. La creazione è dipendenza, la dipendenza contraddice la libertà, per cui la creazione contraddice l'orientamento fondamentale del pensiero di Marx ed è ad esso radicalmente opposta. Marx non può contestare che è molto difficile sradicare logicamente l'idea dell'origine “*ab alio*”. Essa non può essere eliminata direttamente bensì soltanto partendo dal complesso del sistema. Il fatto che l'uomo si ponga questa questione è già espressione della sua situazione malsana: «*Rinuncia alla tua astrazione e così rinuncerai anche alla tua domanda*». «*Non pensare, non farmi domande*»¹⁶. Proprio a questo punto la logica del sistema marxista crolla: la creazione è ciò che propriamente la contraddice ed è nello stesso tempo il punto di partenza nel quale questa redenzione si manifesta come dannazione, come posizione contraria alla verità. L'opzione decisiva, che sta alla base di tutto il pensiero di Marx, è in ultima analisi la protesta contro la dipendenza espressa dalla creazione: l'odio per la vita così come noi la conosciamo, questo atteggiamento fondamentale, è ciò che alimenta nella maniera più forte il pensiero marxista e la prassi marxista.

¹³ ERNST BLOCH, *Il principio speranza*, trad. it., [3 tomi, Garzanti,] Milano 1994, tomo 3, p. 1.354; cfr. anche ULRICH HOMMES e J. RATZINGER, *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e cristiana*, [trad. it.,] Queriniana, Brescia 1976.

¹⁴ Cfr. FRIEDRICH HARTL, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader*, [Lang,] Francoforte sul Meno[-Berna-Las Vegas] 1979.

¹⁵ R. BUTTIGLIONE e [CARD.] A. SCOLA, *op. cit.*, pp. 81-82.

¹⁶ KARL MARX, *Nationalökonomie und Philosophie. Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Lipsia 1932, p. 307; cit. in ERIC VOEGELIN (1901-1985), *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, [Kosel,] Monaco di Baviera 1959, p. 36.

2. Tre modi di occultare il concetto di creazione nel pensiero contemporaneo

Dopo tutto quello che abbiamo detto il concetto di creazione si presenta come il punto di incrocio decisivo della riflessione culturale; chi però oggi cercasse di tirarlo in ballo, constaterà che esso è occultato dalle più diverse parti e che può entrare in azione solo se si smaschera questo suo occultamento.

a. Il concetto di creazione è occultato anzitutto dal concetto di “natura” proprio delle scienze naturali, per cui “natura” è esclusivamente nel senso di oggetto (di tali scienze) e ogni altro senso di questo termine è un non senso. Perciò l'argomentazione teologica poggiante sull'idea di creazione e basata sul “diritto naturale”, basata sulla “natura” dell'uomo, gira a vuoto, anzi appare come priva di senso, come relitto di una “scienza” arcaica della natura: la struttura fisico-chimica dell'uomo non fa alcuna affermazione nel senso della teologia morale tradizionale né sul piano dell'etica, al massimo ne fa riguardo ai limiti del fattibile, per cui da questo punto di vista ciò che è morale è identico a ciò che è fattibile. Come surrogato si presenta quindi il concetto di natura del behaviorismo, contro cui però Adolf Portmann (1897-1982) ha giustamente obiettato che questo tipo di naturalezza dell'uomo proprio non esiste. Egli parla dell'«*artificiosità naturale*» delle forme sociali e culturali umane: tipico dei modi della vita sociale umana, «*dal linguaggio alla formazione dello stato, dall'ordinamento del rapporto tra i sessi all'allevamento della prole*», sarebbe il fatto che essi «[...] *appartengono*» tutti «*quanti al campo della decisione*»¹⁷. E naturalmente, se l'alternativa a una naturalezza intesa nel senso del behaviorismo si chiama artificiosità e se la decisione è indispensabile, si ripropone la questione del punto da cui la decisione desume i suoi criteri oppure la questione se ad esempio l'uomo non sia “condannato”, nel senso di Jean-Paul Sartre (1905-1980), a una libertà senza forme, nella quale egli è destinato a trovarsi: questa caduta nel nulla è inevitabile, se tra la natura e l'artificiosità non diventa conoscibile il centro metafisico della creazione.

b. La reazione del risentimento antitecnico, che fa già capolino in Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), si è nel frattempo trasformata nel risentimento contro l'uomo, inteso quale malattia della natura: questo essere, che si discosta dall'oggettività esatta e dall'ovvietà della natura, è il vero elemento di disturbo del bell'equilibrio della natura. L'uomo è malato

¹⁷ ADOLF PORTMANN, *Biologie und Geist*, [Herder,] Friburgo in Brisgovia 1963, pp. 266-271.

di spirito e della sua conseguenza, è malato di libertà. Lo spirito e la libertà sono le malattie della natura: l'uomo, il mondo, dovrebbero esserne privati per essere redenti — l'uomo dovrebbe essere guarito dalla sua stessa umanità per rientrare nell'equilibrio della natura. Claude Lévi-Strauss (1908-2009) è andato in questa direzione partendo dall'etnologia, Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) partendo dalla psicologia¹⁸; ambedue sono, sul piano della scienza, espressione di uno stato d'animo che va sempre più diffondendosi e che diventa, nelle molteplici forme del nichilismo, una tentazione sempre più grande per la gioventù occidentale.

c. Esiste però anche un occultamento teologico del concetto di creazione, occultamento che ha probabilmente negli altri due la propria causa: lo troviamo lì dove la natura è diffamata per amore della grazia, è privata della sua specificità ed è per così dire revocata di fronte alla grazia. In merito bisognerebbe richiamare con decisione alla mente la proposizione della *Prima Lettera ai Corinzi* (cfr. 15, 46): prima non viene l'elemento pneumatico, prima viene l'elemento psichico, e solo dopo quello pneumatico. Esiste una successione dei passi, che non va assorbita in un monismo della grazia. Penso che al riguardo bisognerebbe sviluppare una pedagogia cristiana che accetta la creazione, una pedagogia che sia espressione concreta dei due poli dell'unica fede. Non possiamo voler fare il secondo passo senza aver fatto precedentemente il primo: prima viene l'elemento psichico, poi l'elemento pneumatico: dove si salta a piè pari questa successione, lì si nega la creazione e si sottrae quindi alla grazia il suo fondamento¹⁹. Un altruismo che voglia eliminare il proprio io degenera in una assenza di io e diventa così una assenza di tu. In quanto diffamazione della creazione esso non può mai diventare un veicolo della grazia, bensì solo dell'“*odium generis humani*”, della profonda avversione gnostica nei confronti della creazione, che alla fine non vuole e non può più volere nemmeno la grazia²⁰. Il concetto cristiano di amore, che costituisce il vero centro del cristianesimo e la sua vera arma contro lo gnosticismo, viene trasformato in conti-

nuazione, nella pedagogia cristiana e anche in teorie esaltate dal cristianesimo, nella porta di ingresso della negazione della creazione e di conseguenza nel suo opposto vero e proprio: invece l'amore cristiano deve contenere in sé, nella sua qualità di fede nel creatore, contemporaneamente l'accettazione di me stesso come creazione e l'amore per la creazione del creatore, conducendomi alla libertà di accettare me stesso così come qualsiasi altro membro del corpo di Cristo... La stessa cosa vale per la penitenza: essa è un veicolo del sì ma è falsamente trasformata nel suo opposto, allorché diventa odio della propria realtà.

3. La fede nella creazione come decisione antropologica fondamentale

Dopo quanto abbiamo scritto possiamo definire gli elementi decisivi e distintivi delle due opzioni fondamentali che qui si fronteggiano. Nonostante tutti i cambiamenti che rendono così impenetrabile il panorama culturale attuale, mi sembra infatti che in discussione ci siano in fondo soltanto due modelli fondamentali, uno dei quali lo chiamerei il modello gnostico e l'altro il modello cristiano. Quale nucleo comune della gnosi attuale, in tutte le sue concrete rappresentazioni, considero qui la rinuncia alla creazione. Questo nucleo fa sentire ancora antropologicamente i suoi effetti, in termini comuni nei diversi modelli gnostici, nel fatto di rifiutare il mistero della sofferenza, della rappresentanza vicaria, dell'amore, in favore di un dominio del mondo e della vita per mezzo della conoscenza.

L'amore appare per così dire come troppo insicuro perché si possa fondare su di esso la vita e il mondo: così si dipenderebbe infatti dal non calcolabile e dal non esigibile, da ciò che uno non può fare da solo, ma che può appunto solo attendere e ricevere. E la cosa attesa potrebbe non arrivare. Essa mi rende dipendente, appare come un fattore di rischio e di insicurezza, di cui non posso disporre. Posso essere ingannato, sono del tutto impotente di fronte a un'evenienza del genere. Così la bella promessa dell'amore diventa il sentimento insopportabile della dipendenza, dell'abbandono in balia di altri. Tale sentimento va eliminato: non si può a priori puntare su di esso, bensì bisogna puntare su ciò di cui si può disporre, sul sapere, che dà potere sul mondo e che, nella sua qualità di sistema controllabile, è sottratto all'imprevedibilità.

Nell'immagine gnostica del mondo, antica o moderna, la creazione appare come dipendenza, Dio come il fondamento della dipendenza. Questa è addirittura l'essenza di Dio, la sua definizione e il motivo per cui la gnosi non può essere neutrale nei

¹⁸ Cfr. A. GÖRRES, *op. cit.*, p. 20 e sgg; su Lévi-Strauss cfr. [MONS.] BARTHÉLÉMY ADOUKONOU, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahomé, Lethielleux*, Parigi 1980.

¹⁹ Importanti informazioni al riguardo, in M. J. MARMANN, *op. cit.*, nota 1; l'autore evidenzia l'indispensabilità e il vero significato della distinzione fra natura e soprannaturale e, di conseguenza, il contributo irrinunciabile fornito da san Tommaso d'Aquino alla teologia.

²⁰ In maniera più dettagliata e ampia mi sono espresso al riguardo in *Theologische Prinzipienlehre*, [Wewel,] Monaco di Baviera 1982, pp. 78-87 (trad. it. parziale, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Queriniana, Brescia 1986).

suoi confronti, bensì deve essere combattivamente antiteistica.

L'opzione gnostica mira perciò al sapere e al fare mediante il sapere quale unica redenzione affidabile per l'uomo, redenzione che non confida perciò nel mondo creato bensì nel mondo da creare, che non ha più bisogno di fiducia ma solo di capacità.

L'opzione cristiana è esattamente l'opposto: l'uomo è dipendente e può contestare di esserlo solo nella forma della menzogna "entitativa". Questo è il punto: bisogna insistere sul carattere a-razionale, anzi antirazionale, del razionalismo marxista. Per l'uomo socialista, così dice Marx, la questione dell'origine è "diventata praticamente impossibile". Essa decade per Marx al livello della semplice curiosità: non c'è bisogno di conoscere l'origine per essere se stessi, e che il mondo sia stato fatto da Dio o dal caso non importa nulla e non incide in alcun modo sullo svolgimento della nostra vita²¹. No, al riguardo bisogna dire: essa incide, e Marx non si sarebbe tanto preoccupato di accantonarla se le cose stessero diversamente. Bisogna puntare con insistenza il dito sul fatto che qui il suo pensiero conduce al divieto di domandare; anzi, alla eliminazione delle vecchie questioni fondamentali per mezzo del rinvio al loro presunto carattere di questioni sociologicamente condizionate sta la leva metodica di tutto il suo pensiero, che stabilisce autocraticamente i confini della razionalità. Mentre si distinguono, in base al modello di sistema autocraticamente stabilito, le domande lecite da quelle illecite, si realizza la tutela dogmatica del pensiero per mezzo del sistema, tutela a cui corrisponde il sequestro fisico dell'uomo da parte del sistema (partito).

Ma torniamo al nostro punto: l'uomo è dipendente. Egli non può fare altro che vivere di altri e vivere di una fiducia. La dipendenza non ha nulla di degradante se essa ha la forma dell'amore, perché allora essa non è più dipendenza, non è più diminuzione del proprio a motivo della concorrenza dell'altro, bensì costituisce il proprio come proprio e lo libera, perché l'amore ha essenzialmente questa forma: "Io voglio che tu esista". Esso è il "creativum", la potenza unicamente creatrice che può produrre l'altro come altro, senza invidia, senza paura di perdere ciò che è proprio²². L'uomo è dipendente: questa è la sua verità primaria. Stando così le cose, solo l'amore lo può redimere, perché solo esso trasforma la dipendenza in libertà. L'uomo può perciò solo distruggere la propria redenzione, distruggere sé stesso, se "per

motivi di sicurezza" accantona l'amore. Ma il Dio crocifisso è per lui la certezza visibile del fatto che già la creazione è espressione di un amore: noi esistiamo a motivo di un amore²³. Della fede cristiana fa perciò costitutivamente parte il fatto di accettare il mistero come centro della realtà, di accettare l'amore, la creazione come amore, e di vivere di conseguenza.

Alle alternative del pensiero così descritte corrispondono due atteggiamenti di fondo alternativi della vita: l'atteggiamento cristiano fondamentale è un atteggiamento fatto di umiltà "entitativa", non morale: accettare l'essere come una cosa ricevuta, accettare sé stesso come creato e come dipendente dall'"amore". A questa umiltà cristiana del riconoscimento dell'essere si contrappone l'"umiltà" tanto singolarmente diversa del disprezzo dell'essere: di per sé l'uomo è infatti un bel nulla, una scimmia senza peli, un topo particolarmente aggressivo, ma forse potremmo ancora fare di lui qualcosa... Invece nella dottrina cristiana della redenzione è irrinunciabilmente contenuta anche la dottrina della creazione, essa anzi poggia sulla dottrina della creazione, sul sì non revocato alla creazione. L'alternativa fondamentale stabilita dall'evo moderno tra amore e uomo risulta così identica all'alternativa tra fiducia nell'essere e scetticismo nei confronti dell'essere (dimenticanza dell'essere, rinuncia all'essere), scetticismo che si presenta come fede nel progresso, come principio-speranza, come principio-lotta di classe, in breve come creatività contro "creatio", come produzione del mondo contro essere della creazione.

Nel momento in cui il contenuto di questa alternativa è chiaro, diventa visibile il vicolo cieco in cui si è cacciato un pensiero che si pone contro la creazione: la "creatività" può lavorare solo e sempre con il "creatum" della creazione esistente. Solo se l'essere della creazione è buono, e la fiducia nell'essere ha di conseguenza in linea di principio ragione di esistere, l'uomo è redimibile. Solo se il redentore è anche creatore può essere redentore. Perciò decisiva per la questione del nostro fare è la questione del fondamento del nostro essere: possiamo guadagnare il futuro solo se non perdiamo la creazione.

²³ Cfr. JOSEF SCHMIDT[. S.J.], *Credo in Dio, creatore del cielo e della terra*, in *Communio*[. *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, anno V,] n. 5, Milano 1976, pp. 48-62; e GUSTAVE MARTELET (1916-2014), *Il primogenito di ogni creatura. Abbozzo di una visione cristologica della creazione*, in *Communio*[. *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, anno V,] n. 5, Milano 1976, pp. 18-47.

²¹ Cfr. R. BUTTIGLIONE e [CARD.] A. SCOLA, *op. cit.*, p. 87; ed E. VOEGELIN, *op. cit.*

²² Cfr. J. PIEPER, *Sull'amore*, trad. it., Queriniana, Brescia 1974.

NOVITÀ



Renato Cirelli

L'espansione europea nel mondo

D'Ettoris Editori, Crotone 2016
232 pp., € 19,90

Il libro evidenzia le ragioni e le modalità con cui, da un certo momento della sua storia, l'Europa inizia un "viaggio" alla scoperta del mondo che la porterà dopo alcuni secoli a dominarlo politicamente, militarmente, economicamente ma, soprattutto, culturalmente. Una espansione che nelle sue motivazioni riflette le finalità, molto diverse, che caratterizzano i cambiamenti culturali e religiosi, non solo economici, delle varie fasi della storia europea. Da un'iniziale espansione essenzialmente crociato-missionaria tipica del Portogallo e della Spagna a una ricerca di dominio mercantile ed egemonico fra le nazioni con l'avvento degli stati protestanti, infine dopo la Rivoluzione Francese una competizione esasperata per il dominio territoriale e di sfruttamento coloniale portata dal nazionalismo aggressivo. È in questa ultima fase, che viene erroneamente confusa con tutta la storia dell'espansione, che l'Europa esporta nel mondo, oltre ai benefici prodotti dalla civiltà cristiana, i frutti avvelenati delle varie rivoluzioni che l'hanno devastata: il nazionalismo, il razzismo, il positivismo materialista, il marxismo, il relativismo.

RENATO CIRELLI nasce a Ferrara nel 1948. Lavora come assicuratore ed è cultore indipendente di storia, particolarmente di storia moderna e contemporanea, del Risorgimento e della Chiesa; è autore del saggio *La questione romana* e di articoli di carattere storico apparsi su varie riviste.

POPOLO E MASSA: CONTRO OGNI POPULISMO E OGNI DIRIGISMO

Popolo e moltitudine amorfa o, come suol dirsi, "massa" sono due concetti diversi. Il popolo vive e si muove per vita propria; la massa è per sé inerte, e non può essere mossa che dal di fuori. Il popolo vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono, ciascuno dei quali — al proprio posto e nel proprio modo — è una persona consapevole delle proprie responsabilità e delle proprie convinzioni. La massa, invece, aspetta l'impulso dal di fuori, facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gl'istinti o le impressioni, pronta a seguire, a volta a volta, oggi questa, domani quell'altra bandiera. Dalla esuberanza di vita d'un vero popolo la vita si effonde, abbondante, ricca, nello Stato e in tutti i suoi organi, infondendo in essi, con vigore incessantemente rinnovato, la consapevolezza della propria responsabilità, il vero senso del bene comune. Della forza elementare della massa, abilmente maneggiata ed usata, può pure servirsi lo Stato: nelle mani ambiziose d'un solo o di più, che le tendenze egoistiche abbiano artificialmente raggruppati, lo Stato stesso può, con l'appoggio della massa, ridotta a non essere più che una semplice macchina, imporre il suo arbitrio alla parte migliore del vero popolo: l'interesse comune ne resta gravemente e per lungo tempo colpito e la ferita è bene spesso difficilmente guaribile. Da ciò appare chiara un'altra conclusione: la massa — quale Noi abbiamo ora definita — è la nemica capitale della vera democrazia e del suo ideale di libertà e di uguaglianza. [...] In un popolo degno di tal nome, tutte le ineguaglianze, derivanti non dall'arbitrio, ma dalla natura stessa delle cose, ineguaglianze di cultura, di averi, di posizione sociale — senza pregiudizio, ben inteso, della giustizia e della mutua carità — non sono affatto un ostacolo all'esistenza ed al predominio di un autentico spirito di comunità e di fratellanza. Che anzi esse, lungi dal ledere in alcun modo l'uguaglianza civile, le conferiscono il suo legittimo significato, che cioè, di fronte allo Stato, ciascuno ha il diritto di vivere onoratamente la propria vita personale, nel posto e nelle condizioni in cui i disegni e le disposizioni della Provvidenza l'hanno collocato.

In contrasto con questo quadro dell'ideale democratico di libertà e d'uguaglianza in un popolo governato da mani oneste e provvide, quale spettacolo offre uno Stato democratico lasciato all'arbitrio della massa! La libertà, in quanto dovere morale della persona, si trasforma in una pretesa tirannica di dare libero sfogo agl'impulsi e agli appetiti umani a danno degli altri. L'uguaglianza degenera in un livellamento meccanico, in una uniformità monocroma: sentimento del vero onore, attività personale, rispetto della tradizione, dignità, in una parola, tutto quanto dà alla vita il suo valore, a poco a poco, sprofonda e sparisce. E sopravvivono soltanto, da una parte, le vittime illuse del fascino appariscente della democrazia, confuso ingenuamente con lo spirito stesso della democrazia, con la libertà e l'uguaglianza; e, dall'altra parte, i profittatori più o meno numerosi che hanno saputo, mediante la forza del danaro o quella dell'organizzazione, assicurarsi sugli altri una condizione privilegiata e lo stesso potere.

Papa Pio XII

Ex libris

SHERIF GIRGIS; RYAN T. ANDERSON e ROBERT P. GEORGE, *Che cos'è il matrimonio?*, postfazione di Francesco Botturi e Lorenza Violini, Vita e Pensiero, Milano 2015, 124 pp., € 15.



Se c'è un elemento che a livello sociale connota forse più di altri il tempo presente è senz'altro l'irrazionalismo di massa — con le sue varie declinazioni tipiche: emotivismo, sentimentalismo, spontaneismo — che si diffonde in modo trasversale e in ogni ambito del vivere pubblico e privato quasi a diventare il nuovo “senso comune”

condiviso e dominante. Quello che sta accadendo da qualche anno nel caso della ri-definizione formale e sostanziale del valore sociale del matrimonio appare, per esempio, da questo punto di vista, illuminante: non solo delle pseudo-idee elitarie di un'intelligentsia ideologica ultra-minoritaria hanno trovato spazio in modo crescente nell'azienda, prima culturale — tanto in quella accademica quanto in quella popolare e dell'intrattenimento — e poi politica — partitica e istituzionale —, ma la loro plausibilità veritativa è diventata in breve tempo talmente egemone da porre drammaticamente in discussione quello che duemilaquattrocento anni di civiltà filosofica e giuridica non avevano mai nemmeno tentato di fare.

Così, se Benedetto XVI (2005-2013) nell'ultimo discorso alla Curia romana, era a suo modo “costretto” a citare un rabbino ebreo per argomentare in forza dell'evidenza perenne, ergo universale, del diritto naturale familiare, questo testo di tre giuristi statunitensi di assoluto valore ragiona sull'origine, i caratteri e i fini del matrimonio civile sul terreno dell'assoluta laicità, attingendo alla sapienza greca antica e quindi a quella romana antecedente alla Rivelazione cristiana, insieme alle migliori acquisizioni del diritto occidentale più tarde e moderne, dando vita a un lucido testo *pro familia* che — forse unico caso — non cita mai né la Bibbia, né il magistero ecclesiastico, né un Papa o un Santo che sia uno. Il motivo, oltre che di metodo, è anche, e anzi prima ancora e soprattutto, di merito: la storia della convivenza umana serenamente osservata, con i suoi fatti e le sue evidenze, da sola basta e avanza per definire che cos'è il matrimonio. Che pure il resto delle dottrine religiose dell'umanità, qualora interpellate, confermino in modo schiacciante i dati dell'esperienza giusfilosofica pluri-secolare più autorevole e salda in materia potrà confortare a loro volta gli eventuali cre-

denti di ognuna di esse, ma non è questo in definitiva ad aver mosso lo sforzo intellettuale di un direttore di primo piano delle riviste specializzate di alta cultura nazionale statunitense come Ryan T. Anderson, già alla guida di *First Things*, ora dirigente di *Public Discourse*. *Idem* dicasi di un professore universitario di assoluta eccellenza come Robert P. George, docente di Diritto Pubblico a Princeton e a Harvard, nonché di un giovane, ma già politicamente affermato, studioso di filosofia di Yale come Sherif Girgis.

Il volume — composto di una *Introduzione generale* e sei capitoli tematici di spiegazione e approfondimento dei caratteri sociali fondamentali dell'istituto-matrimonio e la loro relazione con l'etica pubblica — si presenta anzitutto come un contributo di ragionevolezza al dibattito contemporaneo, riportando l'attenzione del lettore proprio sul livello della cogenza razionale delle argomentazioni proposte in favore della tesi sostenuta, secondo l'antica disciplina dell'arte oratoria. Il testo è quindi straordinariamente asciutto e, nella *mens* anglosassone, “pragmatico”, nel senso che, anche se non mancano i rimandi ai principali casi giudiziari e politici su questa materia negli ultimi anni, la scientificità dell'argomentazione adottata non lascia spazio ad accenti polemici o sarcastici che dir si voglia, nemmeno quando le obiezioni esaminate farebbero venire voglia a chiunque — figuriamoci a un accademico di livello — di allargare sconsolatamente le braccia e di rispondere abbandonando il registro dell'oggettività empirica per toni meno nobili e più diretti. Si scoprono allora fatti poco noti, almeno in Europa, e persino insospettabili, come, per esempio, che la principale legge federale *pro* matrimonio — il cosiddetto DOMA, ovvero Defence of Marriage Act —, approvata all'unanimità dal Congresso nel 1996 e in vigore praticamente fino a oggi, era stata introdotta e sostenuta addirittura sotto la presidenza di William Jefferson “Bill” Clinton, che infatti la firmò. La svolta, da questo punto di vista, dopo una serie di aspri contenziosi giudiziari, è avvenuta piuttosto con l'Amministrazione Obama, che l'ha contestata pubblicamente fino anzi a favorirne l'impugnazione recente di fronte alla Corte Suprema con il verdetto che tutti conosciamo. Tali osservazioni tratte dall'attualità più recente, lungi dall'essere meri dettagli folkloristici, fanno comprendere semmai quanto l'agenda rivoluzionaria si sia radicalizzata nell'arco di appena vent'anni, non solo fra partiti opposti culturalmente, ma — il che è persino peggio — all'interno dello stesso partito e addirittura della classe dirigente del medesimo, che ha potuto rovesciare di 360 gradi la valutazione giuridica e morale di un valore identitario pre-politico fondamentale nel giro di una manciata di legislature come se nulla fosse. A margine, per comprendere ancora meglio la svolta epocale repentina, si aggiunga pure che fino a pochi anni fa — non decenni e nemmeno secoli — un esponente dello stesso partito poteva partecipare — e infatti vi partecipava, anche se

“solo” a titolo personale — alla popolarissima Marcia per la Vita del 20 gennaio, che ogni anno raduna davanti alla Casa Bianca di Washington tutto il meglio del fronte *pro-life* a stelle e strisce, una eventualità che oggi appare semplicemente impensabile. D'altra parte, gli Autori mettono in rilievo che una de-istituzionalizzazione del matrimonio come valore civile si rinviene ultimamente anche “a destra”, ovvero in un fronte libertario — o *liberal*, in questo senso —, che considera la famiglia come un affare privato, in cui lo Stato non dovrebbe entrare, nemmeno per dire che cosa sia e che cosa non sia, mentre spinge a sua volta per una sua relativizzazione culturale, che anche l'istanza politica dovrebbe far propria.

Urge allora più che mai una ri-fondazione completa delle ragioni che indubitabilmente fanno il matrimonio, ne spieghino adeguatamente quanto sia socialmente costruito e quanto sia indiscutibilmente naturale e lo distinguano da tutto il resto, persuadendo soprattutto in merito al bene comune complessivo che esso contribuisce a creare e che non può essere lasciato alla sfera dell'emotività, giacché proprio il supremo interesse pubblico richiede che le relazioni fondanti per la trasmissione delle generazioni siano durature e, in definitiva, non revocabili a semplice richiesta. Da questa prospettiva, i giuristi statunitensi non tralasciano nemmeno di citare tutta la principale letteratura scientifica disponibile — tratta dalle ultime ricerche delle scienze sociali —, che conferma la validità della tesi sostenuta anche *a contrario*: così, per esempio, «*la maternità di donne single, la convivenza, la custodia congiunta dopo il divorzio, e il formarsi di famiglie acquisite sono tutti fenomeni che sono stati studiati seriamente, e il cui risultato è chiaro: i figli tendono a stare peggio in ognuna di queste situazioni alternative alla genitorialità biologica e matrimoniale. Rendere i matrimoni più stabili significa dare sempre di più ai figli la chance migliore di diventare membri giusti e produttivi della società. Si noti l'importanza della relazione tra matrimonio e figli in entrambi i passaggi del nostro argomento: proprio come tale relazione offre una ragione forte per affermare la visione coniugale del matrimonio, allo stesso modo offre la ragione centrale perché il matrimonio sia una questione di interesse pubblico*» (p. 45). Oppure, con specifico riferimento agli aspetti sociali più sensibili dello sviluppo, le considerazioni relative al fatto che anche il benessere delle nazioni dipende «*non in piccola parte dalla salute della famiglia*», dal momento che il matrimonio e le tendenze della fertilità «*[...] giocano un sottovalutato ma importante ruolo nel promuovere una crescita economica a lungo termine, la realizzazione del welfare state, le dimensioni e la qualità della forza lavoro e la salute di un ampio settore della moderna economia. Certamente questi sono legittimi interessi dello Stato; dunque lo è anche il matrimonio*» (p. 47).

Omar Ebrahim

GONZAGUE DE REYNOLD

La casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità

introduzione di Giovanni Cantoni

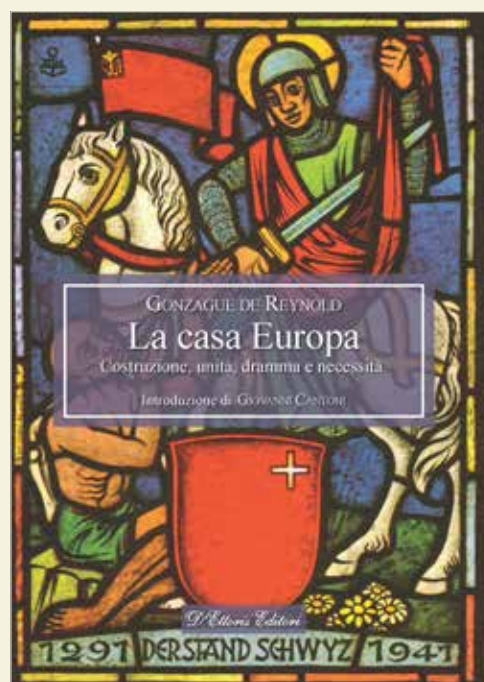
D'Ettoris Editori, Crotone 2015

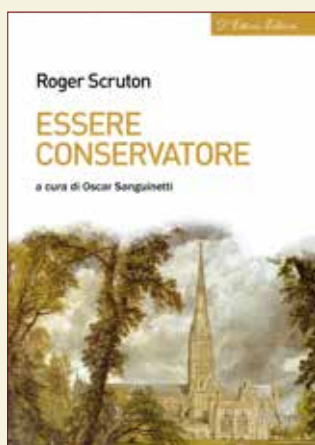
282 pp., € 22,90

La raccolta di saggi del grande storico e letterato friburghese Gonzague de Reynold (1880-1970), svizzero di lingua francese, che gli Editori D'Ettoris hanno proposto nell'epilogo dell'anno 2015, rappresenta un ampio riassunto dei poderosi studi da lui compiuti sulla storia culturale e politica del Vecchio Continente nell'arco di una sessantina di anni.

Introdotta con maestria e curata con la consueta acribia da Giovanni Cantoni, questa selezione di saggi reynoldiani traccia uno snello profilo della civiltà europea, dalla sua genesi alto-medievale sotto l'impulso del cristianesimo, del germanesimo e del romanesimo, al suo sviluppo attraverso le conquiste e i drammi dell'Età Moderna, e, infine, al suo fatale epilogo nell'Età Contemporanea.

Il testo, oltre all'efficacia della sintesi che de Reynold riesce a compiere, per la sua agilità offre anche a un non-specialista la *chance* di accostare il pensiero e la corposa — e talora poco incentivante per dimensioni e per essere in francese — opera di uno dei più acuti interpreti dell'*ethos* e dell'anima cattolica dell'Europa. *La casa Europa* è infatti la seconda opera dello storico elvetico a essere tradotta in italiano — la prima è stata una guida ai “paesi e città svizzeri” — e la prima — e auspicabilmente non l'ultima — di argomento storico.





ROGER SCRUTON

Essere conservatore

traduzione, introduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris Editori,
Crotone 2015,
282 pp., € 20,90

Essere conservatore (*How to be a Conservative*) è il frutto e la sintesi aggiornata delle riflessioni che il filosofo inglese Roger Scruton va svolgendo dai primi anni 1970 sulle origini, le strutture portanti e gli sviluppi del pensiero conservatore anglosassone a partire da Edmund Burke (1729-1797). Sulla base su una fitta trama di riferimenti filosofici, letterari, estetici, artistici, Scruton sottopone a una critica serrata le correnti ideologiche che popolano la scena della filosofia politica europea attuale: nazionalismo, socialismo, capitalismo, liberalismo, multiculturalismo, internazionalismo, ambientalismo e, infine, anche islamismo. Ne scaturisce un'agile e densa apologia del conservatorismo, un pensiero che solo a tratti è riuscito a "bucare" la coltre di nebbia stesa dalla cultura *post*-illuministica, egemone lungo gli ultimi due secoli su ogni realtà a essa alternativa. Nonostante questo *handicap* storico, il conservatorismo non è meno fondato nei suoi presupposti critici e positivi, che s'incentrano sulla valorizzazione del principio e del contenuto della tradizione; sulla concezione organica della società e sulla preesistenza e normatività di quest'ultima nei confronti di ogni possibile costituzione politica.

ROGER SCRUTON è nato in Inghilterra nel 1944. È sposato, ha due figli e vive in una fattoria nel Wiltshire. È stato docente di estetica, tuttora è visiting professor di vari atenei ed è autore di numerosi saggi e romanzi. Oltre che di politica, è cultore di arte, di musica — che compone ed esegue — e di "*bon vivre*".

ALBERTO CATURELLI

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo

traduzione e cura di Oscar Sanguinetti

D'Ettoris, Crotone 2015
186 pp., €18,90

Esame critico del liberalismo come concezione del mondo è il frutto delle riflessioni che lo storico della filosofia Alberto Caturelli ha svolto sul fenomeno del liberalismo moderno. Caturelli svela il vero problema che la dottrina liberale "fa" per il cattolico e per chi intende rimanere fedele al pensiero classico-metafisico.

Rifacendosi abbondantemente agli insegnamenti pontifici, il filosofo argentino svolge una serrata critica al liberalismo radicale, al liberalismo moderato e al "clerico-liberalismo" — o liberalismo cattolico —, i quali proclamano tutti l'autosufficienza dell'ordine umano, contrapponendosi in questo all'insegnamento sociale della Chiesa, il quale, lungi dall'essere una ricetta di tecnica economica, non è altro che la morale cristiana applicata alla società e ai suoi reggitori.

Al saggio è annesso il testo di un limpido documento dottrinale e pastorale dei vescovi dell'Ecuador del 1885, che, per più di un aspetto, costituisce un valido esempio dell'atteggiamento magisteriale delle gerarchie dell'epoca nei confronti dell'ideologia liberale.



AL LETTORE

Per sostenere economicamente la rivista tramite una **donazione**
effettuare un **bonifico bancario**
sul c/c n. **2746** presso la **BANCA DELLE MARCHE**, fil. **083** di Roma, ag. **3**
cod. IBAN: **IT84T0605503204000000002746**
beneficiario **Oscar Sanguinetti**, con causale (da specificare **tassativamente**)
"**contributo a favore di *Cultura&Identità***".

Per quesiti di qualunque natura, ✉ info@culturaeidentita.org
oppure ☎ **347.166.30.59**



*La Redazione ringrazia fin da ora chi vorrà contribuire: il sostegno dei lettori è sempre più essenziale per proseguire nell'opera di diffusione della cultura conservatrice che *Cultura&Identità* persegue.*