

RIVELAZIONE E STORIA:

**le due categorie essenziali della vera teologia,
irrimediabilmente perdute
nella falsa teologia di matrice idealistica**



Autore
Antonio Livi

L'idealismo, che è indubbiamente la corrente filosofica che maggiormente ha orientato il pensiero moderno e contemporaneo, ha prodotto possenti e suggestive sintesi teoretiche, come sono prima, nell'Ottocento, quelle di Hegel e di Schelling, e poi nel Novecento quelle di Gentile e di Severino. Malgrado la loro pretesa di costituire dei sistemi perfetti, chiusi in se stessi, queste filosofie non hanno potuto evitare, al pari di ogni altra, il confronto dialettico con la rivelazione biblica, in considerazione del fatto, storicamente innegabile, che il cristianesimo è sempre stato, fin dal II secolo dopo Cristo, una provocazione per il pensiero filosofico, soprattutto per le novità teoretiche che esso introduceva nella ricerca della verità sul mondo, sull'uomo e su Dio, a partire dalla nozione di un Dio trascendente che per amore crea liberamente il mondo dal nulla e destina ogni uomo a partecipare della beatitudine di Dio stesso nella vita eterna. Étienne Gilson ha dimostrato che queste nuove nozioni filosofiche hanno indirizzato la filosofia – da Agostino a Cartesio e poi a Kant – ad affrontare problemi inediti e a non poter più prescindere dalle soluzioni offerte da chi ha elaborato una “filosofia cristiana”, ossia una filosofia rigorosamente razionale e allo stesso tempo potenziata dalla conoscenza dei misteri rivelati.¹ Nella fattispecie, l'incontro tra l'idealismo e il cristianesimo,

1 Cfr Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 voll., Vrin, Paris 1931-1932 ; Idem, *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1935 ; Idem *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960 ; Idem, *La filosofia cristiana : un dato storico innegabile, e un problema teoretico sempre aperto*, a cura di Antonio Livi, Casa Editrice

invece di generare nuove forme di filosofia cristiana, ha generato varie forme di filosofia del dogma cristiano, abusivamente presentate dai loro autori e pubblicamente accolte come “teologia cristiana”². Come ho cercato di dimostrare nel mio trattato su *Vera e falsa teologia*, tali sistemi di pensiero non volevano certamente proporsi come sviluppo omogeneo delle tesi proprie della teologia tradizionale (quella dei Padri e dei Dottori della Chiesa, che nella sintesi di Tommaso d’Aquino aveva raggiunto l’apice della sistematicità e del rigore scientifico), bensì come *Aufhebung* di questa e quindi come interpretazione definitiva e perfetta della rivelazione biblica³. Della teologia tradizionale venivano conservati solo il lessico e i riferimenti al testo biblico, mentre erano eliminati, materialmente e formalmente, i principi primi dai quali discende la specifica maniera di argomentare della teologia, ossia la possibilità di offrire una adeguata giustificazione epistemica alle proprie tesi di interpretazione della dottrina della fede. Sicché veniva a scomparire ogni differenza epistemologica tra la semplice filosofia – i cui principi primi sono forniti dalla ragione naturale – e la teologia vera e propria, la quale non può essere specificata se non dal proprio metodo, che consiste appunto nell’adottare come principi primi i dogmi, ossia la fede della Chiesa, per poi procedere nell’elaborazione di sempre nuove ipotesi di interpretazione razionale («*fides quaerens intellectum*»), la cui validità resta per sua natura materia di discussione tra gli esperti, cioè tra i teologi stessi (a meno che non siano presentate illegittimamente come tesi e quindi come presunte verità scientifiche che contraddicono il dogma). Abbandonando il metodo specifico della vera teologia, la falsa teologia perde di vista il rapporto intrinseco e pertanto necessario che esiste tra il dato rivelato – identificato formalmente nelle definizioni dogmatiche – e i *praeambula fidei*, ossia quelle verità naturali, sia metafisiche che morali, che Tommaso d’Aquino aveva individuato come premesse razionali dell’atto di fede nella rivelazione (*fides qua creditur*) e condizione logica per comprendere l’annuncio dei misteri soprannaturali⁴. Perso di vista questo rapporto intrinseco,

Leonardo da Vinci, Roma 2014. Vedi in proposito Antonio Livi, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre Editore, L’Aquila 1969.

2 Cfr Antonio Livi, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l’autentica scienza della fede da un’equivoca “filosofia religiosa”*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2012.

3 Si vedano in merito i saggi di Vari Autori (tra i quali Nicola Bux, Christian Ferraro, Serafino Lanzetta e Piero Vassallo) in *La verità in teologia. Discussioni di logica aletica a partire da “Vera e falsa teologia”*, di Antonio Livi, a cura di Giovanni Covino, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2014.

4 Vedi Antonio Livi, *La teologia di oggi ha bisogno di una nuova interpretazione filosofica della dottrina tommasiana dei “praeambula fidei”*, in *“Praeambula fidei” e nuova apologetica (Atti dell’VII Sessione plenaria, 20-22 giugno 2008)*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano 2008, pp. 151-175.

non si comprendono più i criteri ermeneutici che garantiscono un'adeguata interpretazione della fede stessa (*fides quae creditur*). La conseguenza di questo gravissimo equivoco epistemologico è in pratica – indipendentemente dalle intenzioni degli autori, che possono essere anche sinceramente “pie” o “devote” – l'abbandono del solo metodo critico-sistematico che consente alla teologia di qualificarsi legittimamente come “scienza” in rapporto alla “fede”⁵.

Ciò ha portato nella storia recente all'adozione, da parte dei teologi, di categorie ermeneutiche derivanti da quei sistemi di pensiero moderni che più hanno combattuto, da fuori della Chiesa o da dentro di essa, la tradizione teologica classica, ritenendola — giustamente — incompatibile con i loro presupposti metodologici, che sono sempre di tipo anti-metafisico e anti-realistico⁶. È così che gradualmente gli schemi concettuali dell'idealismo sono entrati nella pratica teologica di molti pensatori che si professano cristiani e che nominalmente si rifanno alla dottrina dei Padri e dei Dottori della Chiesa. Il risultato è che oggi la maggior parte dei teologi cristiani, sia luterani che cattolici, hanno elaborato la loro teologia — o, per meglio dire, le loro ipotesi di interpretazione del cristianesimo — con le medesime modalità concettuali e a volte con i medesimi procedimenti dialettici con i quali Hegel e Schelling avevano praticato la loro filosofia religiosa. In un contesto ecclesiale di perdita dei criteri fondamentali della *recta ratio* e di ingiustificata avversione alla razionalità metafisica, questo fatto, peraltro innegabile, non viene oggi avvertito come un problema ma come un progresso da quasi tutti coloro, sia filosofi che teologi di professione, prendono atto di una situazione che essi stessi hanno contribuito a determinare, prima con il movimento modernista, poi con la “*nouvelle théologie*” e infine con la ormai egemone “teologia conciliare”. Questi pensatori cristiani — dei quali mi occuperò *nominatim* tra breve —, senza ormai preoccuparsi di distinguere realmente la vera filosofia dalla vera teologia, “dialogano” disinvoltamente con tutti i pensatori atei del loro tempo e si vantano di trovare sempre maggiori spazi di condivisione con essi, riconoscendo anche di avere, al pari di essi, una diretta dipendenza dai capiscuola della filosofia religiosa di stampo idealistico, a cominciare proprio da Hegel. Come

5 Cfr Antonio Livi, «Applicazione dei procedimenti della logica aletica alla teologia e determinazione delle condizioni essenziali per l'ammissibilità delle ipotesi teologiche di interpretazione del dogma», in *Divinitas*, 61 (2013), n. 2, pp. 5-19; 167-178; Idem, «Funzione dialettica della giustificazione epistemica in un coerente sistema di logica aletica», in *La certezza della verità*, a cura di Antonio Livi, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2014, pp. 7-18.

6 Cfr Antonio Livi, «Vera e falsa teologia. L'esigenza del rigore epistemologico», in *Fides Catholica*, 7 (2012), n. 2, pp. 95-107.

ebbe a dire già alcuni anni or sono il benedettino Elmar Salmann, docente nell'Ateneo Alselmiano di Roma:

«Barth e Küng, Pannenberg e Jüngel, Balthasar e Rahner, Moltman e Bruno Forte non sono pensabili senza il retroterra hegeliano. [...] Sempre il cristianesimo ha bisogno di diversi approcci apparentemente antagonisti. Deve pensare in modo dialettico (il medesimo si dà in forme opposte), paradossale (il medesimo sub-contrario), kenotico-drammatico, analogico-conoscitivo, dialogico-interpersonale»⁷.

A torto Salmann ripete il luogo comune relativistico per il quale «il cristianesimo ha bisogno di diversi approcci apparentemente antagonisti». In realtà, sono compatibili con la verità della Rivelazione solo quegli schemi concettuali che rispettano di fatto la razionalità del messaggio rivelato⁸ e il suo rapporto intrinseco con le verità naturali accessibili a ogni destinatario della Rivelazione stessa, ossia con ciò che la filosofia moderna denomina il “senso comune” e che Giovanni Paolo II denomina «filosofia implicita»⁹. Gli schemi concettuali dell'idealismo vanificano la verità della Rivelazione, innanzitutto perché portano a interpretare in termini astratti, impersonali e a-storici, gli enunciati essenziali della Rivelazione, che invece sono necessariamente da intendersi in termini concreti, personali e storici. Così avviene che vengano vanificate persino quelle verità rivelate che costituiscono il mistero centrale della fede cristiana, ossia l'incarnazione del Verbo e la sua missione nel mondo per redimere gli uomini offrendo a ciascuno di loro la salvezza guadagnata con i meriti infiniti della sua vita, morte e risurrezione. Nulla di tutto ciò sussiste come mistero di fede una volta che la falsa teologia pretende di trasformare la Rivelazione in un teorema razionalistico. In effetti, il mistero rivelato, che è necessariamente *incomprensibile* nel suo contenuto soprannaturale, è però *intelligibile* nei suoi termini linguistici, quelli contenuti nella Scrittura e nelle

7 Elmar Salmann, in *Avvenire*, 4 luglio 1996, p. 15.

8 Vedi Antonio Livi, *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2000; Idem, *Le premesse razionali della fede secondo “Fides et ratio”*, in Antonio Livi & Giuseppe Lorizio (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da “Fides et ratio”*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005, pp. 37-54; Idem «La razionalità del cristianesimo, ovvero la giustificazione epistemica della fede cristiana», in *Nuntium* 12 (2008), n. 35-36, pp. 71-79.

9 Vedi Giovanni Paolo II, *Fede e ricerca. L'enciclica “Fides et ratio”*, testo italiano integrale e commento epistemologico di Antonio Livi, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2012.

formule dogmatiche, omologhi a quelli con cui si esprimono le certezze fondamentali della ragione naturale¹⁰.

Il secondo errore metodologico insito nell'adozione delle categorie concettuali dell'idealismo consiste nell'applicare all'ermeneutica del cristianesimo lo schema storicistico che regge la dialettica hegeliana, il quale porta ineluttabilmente alla perdita del carattere dogmatico della dottrina cristiana. Parlo di "carattere dogmatico", a proposito della dottrina cristiana, per ribadire ancora una volta, a proposito delle esigenze epistemologiche della teologia, che alla fede cristiana è essenziale la pretesa di verità al massimo grado. Nel linguaggio della Chiesa, fin dall'epoca tardo-antica, il termine greco "*dogma*", ben presto adottato anche dai Padri di lingua latina e dai Concili, sta a indicare, a differenza dell'analogo termine filosofico¹¹, la dottrina religiosa cristiana, che la Chiesa è andata formulando in successivi pronunciamenti («*articuli fidei*»). Questa dottrina, che la Chiesa ha ricevuto e custodisce come "Parola di Dio", viene annunciata con l'esibizione della sua propria giustificazione epistemica (la sua riconduzione alla Tradizione e alla Sacra Scrittura, "documenti" della Rivelazione), che deve risultare pienamente adeguata all'atto di fede assoluta che viene richiesto agli "uditore della Parola". Il carattere dogmatico non è un aspetto accidentale o una "sovrastuttura ideologica" del cristianesimo: è la sua stessa essenza come realtà storica rispondente all'«economia della Redenzione», ossia ai disegni salvifici della Trinità che si sono attuati progressivamente nella «storia della salvezza», fino alla «pienezza» che è Cristo, Verbo Incarnato, sacramentalmente presente nella sua Chiesa, come Maestro, Sacerdote e Re, «fino alla fine dei tempi». La filosofia religiosa cristiana dell'epoca moderna, dall'Illuminismo al Romanticismo e al positivismo, ha continuamente invocato una "de-dogmatizzazione" del cristianesimo: si pensi a *Christianity Not Mystrious* di John Toland (1696), alla *Vindication of the Reasonableness of Christianity* di Jon Locke (1697), al *Traité sur la tolérance* di Voltaire (1763), a *Das Wesen des Christentums* di Ludwig Feuerbach (1841), alle *Confessioni di uno scettico* di Gaetano Trezza (1878), e infine, per quanto riguarda la cultura slava, si pensi alla *Critica della teologia dogmatica* di Lev Tolstoj (1880). Nell'epoca contemporanea, questa medesima pretesa, malgrado sia stata per oltre due secoli confutata e smentita in ogni modo, continua ad alimentare la polemica di tante correnti della filosofia religiosa, come si può vedere,

10 Vedi Antonio Livi, *Postfazione*, in Réginald Garrigou-Lagrange, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, trad. it., Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2013, pp. 289-296; Idem, *Interpretazione o riformulazione del dogma?*, in *Verità della fede. Che cosa credere e a chi. I criteri di discernimento tra Magistero e teologia*, a cura di Gianni T. Battisti, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2013, pp. 21-94.

11 Vedi Antonio Livi, *Dizionario critico della filosofia*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2008.

ad esempio, nelle opere di Gianni Vattimo. Ai teologi cattolici che subiscono il fascino di questi orientamenti ideologici, viene utile, indubbiamente, l'impiego delle categorie dialettiche dello storicismo hegeliano, che rendono impensabile la pretesa cristiana di una dottrina religiosa definita una volta per sempre (*semel pro semper*), così come annullano sostanzialmente — al di là della retorica del "personalismo relazionale" — la premessa metafisica della trascendenza assoluta di Dio come «creatore del cielo e della terra», la cui Parola è allo stesso tempo verità assoluta e mistero insondabile. Una caratteristica fondamentale della gnosi idealistica — caratteristica che la rende assolutamente inidonea a qualsiasi uso propriamente teologico — è la concezione della storia come ciclica, ossia con un ritorno a quella mitologia dell'eterno ritorno dell'identico che rende impossibile interpretare con fedeltà al dato rivelato la "storia della salvezza" e l'escatologia, sia personale che cosmica.

«Hegel sostituisce all'idea del progresso l'idea di uno sviluppo ciclico, che, bastando a se stesso, si svolge nella riproduzione e consumazione di ciò che è»¹².

Corollario di questa concezione del tempo — anche se apparentemente è il principio stesso della dialettica hegeliana — è il primato del nulla, dal quale l'essere proviene e al quale necessariamente fa ritorno, il che comporta l'identificazione del progresso con la nientificazione. Massimo Cacciari e Andrea Emo sono i principali teorici di questa contraddittoria (impensabile) dialettica applicata addirittura alla vita di Dio:

«Dio consiste nel suo annichilirsi. [...] L'Essere è crocifisso in se stesso nell'Assoluto che lo nega e lo contiene, e che è lo stesso negarsi dell'essere. L'attualità è l'essere giustificato; l'immortalità è l'attualità che nega ogni sua determinazione. Tutte le determinazioni in cui consistiamo sono negate e abolite dall'atto, che, in tal modo, negandosi abolisce la morte. [...] Dove la tragedia è presente sotto il nome di dialettica, è presente nella potenza del negativo. In essa il progresso e il divenire sono condizionati dal ritorno in sé, dal regresso verso il centro, verso il nulla. La potenza del

12 Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it., Einaudi, Torino 1968, p. 147.

negativo è l'unica potenza spirituale, è l'affermazione unica, è l'unica forma di affermazione del regno dello spirito e della soggettività»¹³.

Massimo Cacciari, nel presentare l'opera "teologica" di Andrea Emo, scopre i nessi con la corrente neohegeliana dominante in gran parte della filosofia religiosa europea (cita giustamente Simone Weil) e rintracciabile anche nell'opera poetica di Cristina Campo:

«Lo sforzo teologico di Emo consiste nell'intuire nella Croce stessa la Resurrezione. La teologia hegeliana della Croce (da cui deriva gran parte della teologia contemporanea significativa) non riesce a dare una spiegazione altrettanto coerente, rigorosa di tale nesso. [...] *L'Imitatio Christi* consisterà, allora, nel movimento stesso del "decrearsi". L'atto autentico del soggetto sta nel negare la propria esistenza nell'atto di ritirarsi da sé. Sono pagine che ricordano immediatamente Simone Weil, la sua preghiera per diventare niente – ed è da credere che l'ammirazione di Cristina Campo abbia rafforzato vieppiù in Emo l'interesse per la scrittrice francese»¹⁴.

In merito alla perdita del carattere dogmatico della dottrina cristiana con l'adozione delle categorie concettuali della dialettica hegeliana va menzionato in primo luogo Hans Küng, perché l'ispirazione fondamentale del suo lavoro teologico è costituita proprio dalla dialettica hegeliana, come testimonia tra l'altro l'opera pubblicata nel 1970, *Menschenwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, dove il mistero dell'Incarnazione è radicalmente re-interpretato attraverso un processo di razionalizzazione al termine del quale non solo la cristologia ma anche l'ecclesiologia perdono i connotati propriamente teologici per assumere quelli, ambigui e contraddittori, della filosofia religiosa. Già negli anni Sessanta Hans Küng è impegnato a discutere il significato teologico del magistero ecclesiastico, sia quando si tratta dei concili ecumenici e dei pronunciamenti *ex cathedra* che quando si tratta del magistero ordinario dei pontefici: sono particolarmente significativi, da questo punto di vista, *Die Kirche* (1967) e soprattutto *Unfehlbar? Eine Frage* (1970). Successivamente, negli anni Settanta, con *Christ sein* (1974) e *Existiert Gott?* (1978) Küng spinge la sua critica

13 Andrea Emo, *Il dio negativo*, Editore Marsilio, Venezia 1989, pp. VII; 51, 70-71.

14 Massimo Cacciari, in Andrea Emo, *Il dio negativo*, cit., p. IX.

razionalistica fino a mettere in questione il carattere soprannaturale del cristianesimo e la trascendenza di Dio che si rivela in Cristo. Un terzo periodo vede Küng impegnato a esporre la sua definitiva teoria sul cristianesimo in rapporto alle altre religioni e ai problemi sociali del mondo globalizzato: le principali opere di questo periodo sono *Christentum und Weltreligionen* (1984) e *Projekt Weltethos* (1990). Le opere dell'ultimo periodo della produzione saggistica di Küng riguardano il progetto di una collaborazione tra le «tre grandi religioni abramitiche» in vista di una missione politico-sociale che realizzi la loro vera natura di «coscienza storica dell'umanità»; tra queste opere vanno citate innanzitutto *Große christliche Denker* (1994), un'interpretazione della storia del pensiero cristiano costruita sulla base della teoria dei "paradigmi" che Thomas Kuhn aveva applicato alla storia delle scienze fisico-matematiche (le "rivoluzioni scientifiche" che Küng ritiene di individuare nella storia della teologia hanno come protagonisti san Paolo, Origene, Agostino, Tommaso d'Aquino, Martin Luther, Friedrich Schleiermacher e Karl Barth) e poi *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (1994). L'interpretazione del cristianesimo come una delle tante espressioni del progresso della coscienza etico-religiosa mondiale (*Weltethik*) porta Küng ad assimilarlo totalmente alle altre religioni monoteistiche (abrahamitischen *Weltreligionen*), come si legge in *Das Judentum. Wesen und Geschichte* (1991), in *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (2006) e in *Weltethos aus den Quellen des Judentums* (2008), opera scritta in collaborazione con il rabbino Walter Homolka. In definitiva, oggetto della speculazione del pensatore religioso svizzero è l'obiettivo pragmatico delle religioni, individuato nella categoria sociale dell'*humanum*¹⁵. Già nel 1975, durante il pontificato di Paolo VI, Küng viene richiamato dalla Congregazione per la dottrina della fede. In seguito all'inasprirsi dei toni della sua polemica contro il Magistero, la Santa sede nel 1979 dovette revocargli la *missio canonica*, ossia l'autorizzazione all'insegnamento ufficiale della teologia nella Facoltà cattolica dell'Università; questa condanna — la prima durante il pontificato di Giovanni Paolo II — fu considerata dai teologi cattolici un intervento "reazionario" nei confronti del "nuovo corso" avviato dal concilio Vaticano II in quanto veniva a censurare il metodo e le conclusioni di chi — a torto — veniva considerato uno dei più autorevoli teologi del Concilio. Questa falsa visuale ecclesiologica — un concilio ecumenico è l'espressione solenne del magistero della Chiesa e non un congresso di "periti", ossia di semplici teologi — ha ispirato e ispira tuttora molte ricostruzioni storiche della vicenda¹⁶. Negli anni successivi (1981-2005), anche se l'amico Joseph

15 Vedi Ambrose Mong, «El *Humanum* de Hans Küng y la búsqueda de la verdadera religión», in *Studium*, 51 (2011), pp. 23-42.

16 Cfr H. Häring e K.-J. Kuschel, ed., *Hans Küng. Weg und Werk* - Mit einer Bibliographie von Margret Gentner, Verlag Piper, München - Zürich 1978; L. Swidler, *Küng in Conflict*, Doubleday, New York 1981.

Ratzinger reggeva come prefetto la Congregazione per la dottrina della fede, Küng ha continuato a condannare l'operato della Santa Sede, considerandolo come "repressione" di tutte le "voci critiche" all'interno della Chiesa cattolica:

«Come Pio XII fece perseguitare i più importanti teologi del suo tempo, allo stesso modo si comportano Giovanni Paolo II e il suo Grande Inquisitore Ratzinger con Schillebeeckx, Balasuriya, Boff, Bulányi, Curran, Fox, Drewermann e anche il vescovo di Evreux Gaillot e l'arcivescovo di Seattle Huntington. Nella vita pubblica mancano oggi intellettuali e teologi cattolici della levatura della generazione del Concilio. Questo è il risultato di un clima di sospetto, che circonda i pensatori critici di questo Pontificato. I vescovi si sentono governatori romani invece che servitori del popolo della Chiesa. E troppi teologi scrivono in modo conformista oppure tacciono»¹⁷.

Anche nel 2011, presentando il suo ultimo saggio ecclesiologico, *Ist die Kirche noch zu retten?* (2011), ha presentato la sua speculazione teologica come interamente finalizzata a una «*eine umfassende Kirchenreform*» (*Eine Vision, wie ich sie durch all die Jahrzehnte erforscht, erkämpft und erlitten habe*) e lamenta il fatto che la teologia abbia avuto un ruolo ridotto e si sia lasciata sfuggire la possibilità di reclamare in modo deciso le necessarie riforme. I criteri metodologici in base ai quali Hans Küng ha elaborato il suo progetto teologico di una «rilettura della fede», ossia di una nuova interpretazione del dogma, sono evidentemente questi: da una parte, non farsi condizionare dalle «costruzioni dottrinali della Chiesa», e dall'altra, partire dal presupposto della «non-storicità» della Scrittura. Quanti, tra i teologi tedeschi ed europei, hanno apprezzato e divulgato le proposte di Küng sottolineano sempre proprio questa metodologia; per loro, evidentemente, è scontato che il compito della teologia sia di re-interpretare il dogma con categorie filosofiche "nuove", che poi risultano essere sempre e soltanto quelle dello storicismo dialettico. Lo stesso teologo svizzero lo riconosce fornendo ai lettori questa esposizione sintetica del proprio progetto speculativo:

«Delineare una cristologia rinnovata, usando come strumento una filosofia diversa da quella scolastica o una disciplina diversa dalla filosofia, in raccordo diretto con il dato biblico. *La cultura o la filosofia odierna accettata è il punto di partenza*, la definizione di Calcedonia e l'elaborazione della teologia classica il punto di confronto, il dato

¹⁷ Hans Küng, «Wojtyła, il papa che ha fallito», trad. it., *Corriere della sera*, 26 marzo 2005, pp. 1-13.

biblico il raccordo essenziale. Si tratta, come si può intuire, di uno sforzo colossale con cui si tenta di scavalcare dei secoli di elaborazione teologica per attualizzare in categorie contemporanee il dato biblico»¹⁸.

Se io qui mi limito a rilevare l'ibridazione metodologica della teologia, altri studiosi, sulla base della loro competenza teologica, hanno sostenuto che le tesi di Hans Küng sono eretiche, almeno materialmente¹⁹. Ma, da questo punto di vista, è importante soprattutto il giudizio dell'autorità ecclesiastica, la quale si è pronunciata sulle tesi teologiche di Küng con un documento della Congregazione per la dottrina della fede a proposito dell'opera *Unfehlbar?* e delle successive prese di posizione di Küng contro la lettera *Mysterium fidei*:

«L'opinione che pone almeno in dubbio lo stesso dogma di fede della infallibilità della Chiesa nella verità e lo riduce a una certa fondamentale indefettibilità della Chiesa nella verità, con la possibilità di errare nella dottrina che il magistero della Chiesa in modo definitivo propone come di fede, contraddice la dottrina definita dal concilio Vaticano I e confermata dal concilio Vaticano II»²⁰.

In Germania un teologo che ha pure tentato l'intepretazione del dogma cristiano con le categorie hegeliane e schellinghiane è Klaus Hemmerle, noto per la sua proposta di un'«ontologia trinitaria», ambizioso ma irrealizzabile progetto di una traduzione del linguaggio *indicale* con cui la rivelazione biblica ci parla di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo nel linguaggio *concettuale* delle "essenze logiche" elaborate dal pensiero filosofico. Klaus Hemmerle (1929 – 1994) si è ispirato in teologia al metodo che il suo maestro Bernhard Welte (1906 – 1983) aveva adottato negli studi di filosofia della religione e che si basa sulla base della fenomenologia di Husserl e di Heidegger²¹. Hemmerle si è imposto all'attenzione dei teologi europei

18 Alfio Filippi, «L'oggetto del contendere: una reinterpretazione radicale della fede», *Il Regno – Attualità*, 15 gennaio 1980, p. 42.

19 Vedi, ad esempio, Giovanni B. Sala, *Infallibile? Una risposta. Indefettibilità nella verità e infallibilità delle proposizioni. A proposito di una tesi di Hans Küng*, Roma 1971; Luigi Iammarrone, *Hans Küng eretico. Eresie cristologiche nell'opera "Christ sein"*, Civiltà, Brescia 1977.

20 Congregazione per la dottrina della fede, *Monitum* del 15 febbraio 1975: cfr *Enchiridion Vaticanum*, vol. V, § 1090).

21 Cfr Bernhard Welte, *Religionsphilosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Brisgau 1978).

con le sue *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, pubblicate nel 1976. La sua concezione spiritualistica della teologia si ricollega all'interpretazione moderna della dottrina di san Bonaventura (interpretazione cui hanno contribuito anche gli studi di Joseph Ratzinger), come si può rilevare dal saggio *Theologie als Nachfolge: Bonaventura – ein Weg für heute*, del 1975; molto più decisivo è però l'influsso della filosofia religiosa di Schelling, che Hemmerle aveva studiato in precedenza con il saggio *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, del 1968²². Di Schelling Hemmerle condivide l'intento razionalistico, rilevabile proprio nel suo metodo di interpretare il dogma trinitario. Si tratta di un intento razionalistico non dissimile da quello di Hegel, anche se il carattere più "devoto", quasi mistico, della filosofia schellinghiana aiuta il teologo tedesco a edulcorare la rigidità dei concetti con quel linguaggio retorico, tipico di Heidegger, che è comunemente adottato nella seconda metà del Novecento dai teologi che si riducono a produrre solo filosofia religiosa. Un esempio di questo modo di esprimere con immagini e metafore l'intento proprio della filosofia religiosa è il discorso con cui veniva presentata in Italia l'«ontologia trinitaria» di Hemmerle:

«Dare l'avvio ad un discorso sull'ontologia trinitaria, sviluppato da un punto di vista filosofico, vuol dire prendere una posizione ben precisa all'interno della spinosa questione della reale e concreta possibilità di interscambio tra filosofia e teologia. L'ontologia trinitaria ha i suoi palesi e innegabili presupposti in quella teologia trinitaria che, partendo dalla tradizione giovannea della Rivelazione neotestamentaria, sviluppa una feconda linea di pensiero che, in modi diversi nelle diverse epoche storiche, ha sempre costituito un'originale prospettiva ermeneutica sul mistero ontologico. Parlare di ontologia e, addirittura, di un'ontologia che vuole lasciarsi illuminare dal dato della Rivelazione trinitaria, rappresenta, nel mondo contemporaneo, un'autentica sfida rivolta non tanto a questa o a quella scuola o orientamento filosofico, bensì alla filosofia nella sua stessa costituzione globale»²³.

Prima di continuare a citare questo testo, richiamo l'attenzione del lettore sul modo con cui ci si riferisce alla teologia di Hemmerle, considerata semplicemente come «un'originale prospettiva ermeneutica sul mistero ontologico»: nessun riferimento

22 Vedi Wilfried Hagemann: *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter, Würzburg 2008.

23 Emanuele Iezzi, «Ontologia trinitaria: dal mistero della Rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea», in *Nuova umanità*, 29 (2007), p. 187.

al fatto che si tratta di interpretare una *verità* rivelata da Dio stesso, nessun riferimento al *dogma* formulato dalla Chiesa, nessun riferimento alla necessità della *fede* per prendere per vero quello che il dogma propone a credere; in altri termini, si tratta, non di teologia, ma semplicemente di «una feconda linea di pensiero» filosofico. Il preteso «interscambio tra filosofia e teologia» si riduce allora al confronto tra due modi di fare filosofia: da una parte, quello di chi non intende prendere nemmeno in considerazione il dogma cristiano (ritenendolo estraneo o contrario alla speculazione razionale); dall'altra, quello di chi intende invece «lasciarsi illuminare dal dato della Rivelazione trinitaria», senza peraltro considerarlo come assoluta verità nei suoi termini dogmatici, che sono quelli di immediata comprensione per tutti i credenti. Questo secondo modo di fare filosofia, per quanto presentato retoricamente come «un'autentica sfida «rivolta non tanto a questa o a quella scuola o orientamento filosofico, bensì alla filosofia nella sua stessa costituzione globale», è il vecchio modo di fare filosofia di tanti pensatori moderni, da Kant in poi, come altrove ho documentato²⁴. Ma leggiamo ancora, dal testo di presentazione della teologia di Hemmerle, come la filosofia viene introdotta nel metodo stesso del lavoro teologico:

«Una filosofia che voglia intradarsi sul cammino del pensiero a partire da quanto l'ontologia trinitaria propone deve procedere secondo due prospettive che, come due diametri all'interno di una circonferenza, si incontrano, incrociandosi, nel centro. Essi si proiettano verso il centro raccogliendo al suo interno la differenza che esiste tra i diversi punti di partenza e permettendo ai punti periferici distribuiti sulla circonferenza di entrare in relazione. Le due "periferie" di cui sto parlando sono, evidentemente, l'approccio teologico e quello filosofico nei riguardi di tutto ciò che concerne l'essere: ontologia *more theologico* e ontologia *more philosophico*, nell'ipotesi (assai probabile) che ci siano le condizioni per un reciproco e fruttuoso scambio di doni in cui ciascuna possa, mediante il dono dell'altra, arricchirsi di qualcosa che la aiuti ad andare avanti nel suo specifico ambito di ricerca»²⁵.

È evidente che, al di là delle metafore geometriche (peraltro alquanto approssimative), lo spirito di questo modo di fare teologia è proprio quello introdotto da Hegel, ossia la sussunzione della teologia nella filosofia, procedendo

24 Cfr Antonio Livi, *Vera e falsa teologia*, cit.

25 Emanuele Iezzi, «Ontologia trinitaria: dal misero della Rivelazione una sfida per la filosofia contemporanea», cit.

dall'espressione "popolare" della fede (quella dei dogmi) all'espressione "scientifica" (quella della filosofia), ossia dalla verità *in statu nascenti* alla verità compiuta e perfetta, definitivamente consapevole di sé. La verità *su Dio* diventa verità *di Dio*:

«La novità della nuova ontologia (*neue Ontologie*) sta nel fatto che prende le mosse da una profondità a cui è impossibile accedere dal basso: dal mistero trinitario di Dio. [...] Il mistero di tale mistero si chiama amore, si chiama dono di sé; ma a partire da esso diventa accessibile tutto l'essere, ogni pensiero, ogni evento (*Ereignis*) in tutta la sua struttura»²⁶.

È, questa, la tipica illusione idealistica per la quale i filosofi di ispirazione hegeliana (come in Italia Emanuele Severino) ritengono di poter parlare di Dio "dal punto di vista di Dio stesso"; e il teologo che adotta questo metodo speculativo non si accorge della sua assurdità già dal punto di vista razionale, ma anzi ritiene di giustificarla con i termini e gli schemi concettuali della rivelazione cristiana: contraddicendo il dogma cattolico della fede come assenso alla verità di Dio rivelata da Dio *nel mistero*, non nella visione diretta, che nella vita presente ci è solo promessa. Questa estrema pretesa razionalistica di contemplare la realtà di Dio e della realtà creata da Dio "dal punto di vista di Dio stesso" si ritrova in Giuseppe Barzagli, un teologo italiano (non a caso ammiratore di Severino) che presenta la sua teoria filosofico-religiosa, scrivendo:

«La filosofia è l'esercizio *prospettico* che mira un *punto di fuga*. La fuga è il rifugio delle cose guardate: il mondo, la vita, l'Occidente e l'Oriente, la musica di Bach, la poesia e la logica d'immagini, l'anima con la sua sensibilità e i suoi temperamenti. E guardare altrove mentre si vive il presente è un modo per viverlo integralmente: lo si vede dall'intero, come in un tutto dove ogni cosa è prospetticamente centrata. Anche Dio cade in questa fuga di sguardo. ma allora la filosofia è costretta a un capovolgimento: perché il punto di fuga è *lo sguardo di Dio* nel quale ci accorgiamo di essere guardati, e in cui guardiamo il nostro essere visti»²⁷.

26 Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, in Idem, *Unterwegs mit dem dreinen Gott*, Verlag Herder, Freiburg im Brisgau 1996, p. 65.

27 Giuseppe Barzagli, *La fuga. Esercizi di filosofia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010, p. IX.

In Italia, il modo di fare teologia che si riscontra negli scritti di Hemmerle è rappresentato da un gran numero di influenti teologi, sia ecclesiastici che laici. Tra questi, Piero Coda, che da Hemmerle ha ripreso il progetto di una «ontologia trinitaria». Nei suoi numerosi saggi di teologia trinitaria²⁸ Coda ha ripetutamente prospettato una re-interpretazione del dogma cristiano sul modello speculativo della dialettica hegeliana (Hegel è stata la sua prima e fondamentale fonte di ispirazione: cfr *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, del 1987 e *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, del 2007) e con il ricorso programmatico agli schemi concettuali che Massimo Cacciari, Massimo Donà e altri autori di tradizione idealistica e fenomenologica vanno oggi proponendo²⁹, schemi con i quali ha tentato anche di re-interpretare il pensiero metafisico di un tomista come Jacques Maritain³⁰, che pure aveva criticato aspramente l'adozione della metodologia fenomenologica in teologia. Del suo maestro Hemmerle Coda ha scritto che:

«è un pensatore autenticamente “contemporaneo”, incastonato nel presente, ma proprio per questo ricco di memoria storica e proteso verso il nuovo e il futuro. C'è fin dall'inizio come una *vocazione all'unità*, nel suo pensiero. Non solo sotto il profilo dell'*Oggetto* da pensare (in definitiva, Dio e l'uomo in Lui), ma – come un tutt'uno – sotto quello del *méthodos* (la “via”) del pensare stesso. La scuola del grande filosofo della religione B. Welte (di cui è stato successore per qualche anno a Freiburg) gli ha dato i primi strumenti intellettuali per far sì che *l'esperienza umana*, nella polivalenza delle sue espressioni e insieme nell'irriducibile singolarità dei suoi eventi, gli si dischiudesse nei suoi molteplici significati riconducendoli all'unità del loro *referimento a Dio*. La fenomenologia di E. Husserl e l'analisi esistenziale di M. Heidegger – le due forse più grandi lezioni della filosofia tedesca nella prima metà del nostro secolo – gli giungevano così mediate e illuminate dalla limpida fede cristiana del suo “maestro”, che lo riconobbe ben presto come il discepolo più acuto e originale. L'incontro col pensiero di F. Rosenzweig, con la sua tematizzazione della “conoscenza messianica” in

28 Cfr Piero Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, del 2003; Idem, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, del 2009; Idem, *Della Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, del 2011)

29 Cfr Massimo Cacciari, *Filosofia e teologia*, in Paolo Rossi [ed.], *La filosofia*, 2 voll., Utet, Torino 1995, vol. II, pp. 365-421)

30 Cfr Piero Coda, *Ontosofia. J. Maritain in ascolto dell'essere*, Mimesis, Milano – Udine 2009.

cui il darsi dell'Oggetto (che, essendo Dio, è il Soggetto assoluto) implica il darsi "sino alla fine" di me a Lui; e quello con l'ontologia strutturale di H. Rombach, con la sua acuta fenomenologia della libertà e della relazione "polare" tra i soggetti, arricchiscono quel suo tipico approccio fenomenologico alle profondità dell'essere che resterà sempre come un marchio di originalità del suo pensiero. Ed è di qui, dalla contemporaneità di questo ri-pensamento dell'ontologia in prospettiva fenomenologica esistenziale e intersoggettiva, che Hemmerle legge e valorizza le grandi lezioni della metafisica greca della "*ousía*" (soprattutto Aristotele), di quella medioevale dell'*actus essendi* (Tommaso), di quella moderna dell'"*io penso*" (Kant), comprendendole nel loro significato particolare e insieme collocandole nel percorso dell'approfondimento del pensiero umano nel suo accesso al mistero di Dio»³¹.

Quanto alla sua personale metodologia teologica, in un suo saggio del 2006 Coda si identifica volutamente con il metodo di quella filosofia religiosa moderna e contemporanea che ho più sopra ricordato (cfr §§ 3.1-7); scrive infatti il teologo piemontese, nel contesto della sua re-interpretazione del "mistero pasquale" di Cristo crocifisso e risorto:

«Si può seguire la presenza della realtà del Crocifisso come via alla conoscenza di Dio, pur in forme diverse e persino distanti, in tre grandi filoni che attraversano la modernità giungendo fino a noi: quello filosofico (da Meister Eckhart a Hegel e Schelling e a Heidegger), quello teologico (da Lutero ai grandi teologi del Novecento: K. Barth, S. Bulgakov, H.U. von Balthasar] e quello mistico. a) Per quanto riguarda il filone filosofico, e, in particolare, la concezione stessa del pensare, si può individuare un percorso che va da Meister Eckhart [1260-1327ca] a Hegel [1770-1831] e Schelling [1775-1854] sino a Heidegger [1889-1976]. È in qualche modo l'istanza dell'*intelligentia fidei* di Agostino e Tommaso che viene ripresa, ma con un forte riferimento all'*experientia fidei*, al silenzio mistico di Dionigi e alla novità, anche sul livello del pensare, del Crocifisso. Si vuole conoscere Dio, al di là della semplice rappresentazione concettuale, in un rapporto di immediatezza che permetta però di dirlo e di viverne nel mondo. Diversamente, a che "serve" un Dio inaccessibile del quale in definitiva si può, ed anzi è persino meglio fare a meno? Così ragiona il pensiero moderno. Si intuisce che il Cristo crocifisso, in cui Dio stesso vive la morte (il "*Got ist tot*", Dio è morto, che attraversa la modernità), è la chiave d'accesso a un pensare/vivere nuovo in cui Dio è nell'uomo e l'uomo in Dio. Anche se, smarrita la

31 Piero Coda, in *Gens. Rivista di vita ecclesiale*, 1995.

regula fidei, si rischia di cadere nell'abisso del nichilismo e di vanificare l'evento di Gesù Cristo. b) Anche nel filone teologico si assiste alla riscoperta della centralità del Crocifisso nella conoscenza di Dio. Un ruolo importante lo gioca Martin Lutero (1483-1546) che nelle famose tesi 19 e 20 della disputa di Heidelberg (1518), contrappone la via della conoscenza esistenziale di Dio, propria della fede, a quella proposta dalla teologia speculativa della scolastica. [...] Questo filone, interagendo per vie diverse con il primo, porterà lentamente importanti frutti, che emergeranno sicuri nella teologia del XX secolo (penso, in particolare, come già accennato, a K. Barth, S. Bulgakov, H.U. von Balthasar). Tra essi, due sono fondamentali: la riscoperta che l'evento pasquale vissuto da Gesù (la morte di croce, la resurrezione, l'effusione dello Spirito) è il luogo culminante della rivelazione e della comunicazione di Dio Amore all'umanità; e l'intuizione che l'amore tra le tre Persone della Trinità, come appunto manifesta l'evento pasquale, implica il totale dono-di-sé, e perciò una *kénosi* (svuotamento), una morte che non ha nulla di negativo, ma manifesta piuttosto l'infinita pienezza della vita di Dio partecipata alle creature umane. c) Nel filone mistico non ci troviamo di fronte a semplici intuizioni filosofiche e teologiche, ma all'esperienza coinvolgente e trasformante di Gesù crocifisso come via alla comunione vissuta con Dio Trinità»³².

Occorre notare come qui il teologo ignori di proposito ogni differenza epistemologica tra filosofia e teologia, e poi anche le differenze dottrinali tra cattolicesimo, ortodossia e protestantesimo; inoltre, pur non potendone fornire alcuna giustificazione scientifica (né sua personale né di studiosi alla cui autorità potrebbe appellarsi), azzarda giudizi storiografici del tutto inaccettabili: come quando racconta di un filone speculativo che unirebbe Meister Eckhart a Hegel e a Schelling e infine a Heidegger, quando si sa che senza Spinoza e senza Kant non si comprenderebbe la genesi dell'idealismo tedesco, così come non si comprenderebbe la genesi della fenomenologia esistenziale di Heidegger senza Nietzsche da una parte e senza Husserl dall'altra. Ma Piero Coda vuole dimostrare che c'è un filone di pensiero filosofico che presta attenzione al tema della conoscenza di Dio non metafisica ma esperienziale, ricorrendo a espressioni e figure della fede cristiana; ma allora perché non parlare di Kierkegaard? E poi: considerare tutta la teologia, prima di quei pensatori moderni, incapace di «conoscere Dio, al di là della semplice rappresentazione concettuale, in un rapporto di immediatezza che permetta però di dirlo e di viverne nel mondo», significa

32 Piero Coda, «L'esperienza e l'intelligenza della fede in Dio Trinità da sant'Agostino a Chiara Lubich», in *Nuova umanità*, 28 [2006], pp. 527-553; qui pp. 542-544).

ignorare il pensiero e la vita di teologi come Anselmo d'Aosta, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, nonché di mistici come Angela da Foligno. Ma questo accumulo di dati falsi è comprensibile in un sistema di pensiero che mira unicamente a giustificare retoricamente una ben precisa scelta metodologica, quella appunto della filosofia religiosa di ispirazione hegeliana. Ne è conferma questa affermazione di uno dei discepoli di Coda:

«Qual è il rapporto tra filosofia e teologia? È evidente che non si tratta di riproporre *tout court* la sintesi di pensiero greco e cristianesimo così come è culminata nel Medioevo, dal momento che è proprio essa all'origine della successiva divaricazione tra filosofia e teologia. Ma neppure si tratta di riproporre altri tentativi di sintesi, per quanto significativi, avanzati dei secoli posteriori (penso, per un esempio, al tentativo di Rosmini). Oggi è richiesto un passo ulteriore, che nasce dal comprendere una verità di fondo: la Rivelazione non solo illumina la filosofia, ma è essa stessa filosofia, in quanto è rivelazione dell'essere, partecipato in noi nella sua realtà uni-trina, e del suo senso profondo e ultimo. Questo è il contributo filosofico precipuo che la Rivelazione apporta, così come già Hegel, filosofo e teologo insieme, aveva intuito e cercato di trasporre in chiave filosofica dialettica, avente il suo paradigma nella Trinità, che diventa per lui l'elemento propulsore dell'intera realtà e della storia³³».

Le radici idealistiche di una filosofia religiosa che ritiene di poter utilizzare Hegel si notano anche per l'identificazione, che qui fa Foresi, della teologia con la filosofia, dicendo che «la Rivelazione non solo illumina la filosofia, ma è essa stessa filosofia»; si tratta infatti della medesima nozione di «cristianesimo-filosofia» che caratterizza la filosofia religiosa di Teodorico Moretti-Costanzi, rappresentante illustre della scuola neo-idealista di Pantaleo Carabellese³⁴. Certamente, la ripresa da parte di Coda dei procedimenti hegeliani nell'interpretazione del dogma cristiano non è senza molte distinzioni, che però si limitano a rilievi concettuali e non toccano il tema che a me qui interessa, che poi è l'essenziale in rapporto alla teologia. Infatti, egli dichiara di considerare teologicamente condivisibili le critiche formulate da Pannenberg circa l'arbitrario primato che Hegel avrebbe concesso al

33 Pasquale Foresi, «Filosofia e teologia», in *Nuova umanità*, 28 [2006], pp. 521-525; qui pp. 524-525.

34 Vedi Antonio Livi, *Storia sociale della filosofia*, vol. III: *La filosofia contemporanea*, tomo 2: *Il Novecento*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2007, pp. 298-306).

«*Geist*» (che poi finisce per essere identificato con il «*Begriff*») rispetto alla «*Liebe*»³⁵. A commento di quelle osservazioni, Coda scrive:

«Proprio questa scelta “prova che Hegel *non aveva coscienza della differenza strutturale tra l’idea dell’amore e la struttura monologica della coscienza di sé*” (meglio ancora sarebbe dire dello spirito interpretato come concetto), per cui diventa comprensibile, da un punto di vista hegeliano, “la tesi dell’analogia strutturale tra il concetto e il soggetto” (inteso come spirito), il che — d’altronde — “conduce del tutto naturalmente a una descrizione dell’attività del soggetto assoluto come auto-dispiegamento del concetto dell’assoluto”. E ciò significa, inscindibilmente, un tradimento dell’originaria e originale “forma” personalistico-comunione della rivelazione cristiana in uno schema oggettivisticamente impersonale, e dunque il tradimento del principio cristiano dell’unità nella libertà» (Piero Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 363).

In definitiva, Coda è comunque persuaso che l’utilizzo di Hegel in teologia sia oggi non solo possibile, ma anche necessario, come rilevava con soddisfazione un filosofo cattolico, collega di Coda nell’Università Lateranense:

«La filosofia hegeliana [...] può certamente fornire un impulso geniale allo svolgimento della comprensione teologica della rivelazione»³⁶.

E così Coda ritiene possibile, anzi necessaria, una riformulazione razionale della dottrina cristiana della Trinità sulla base della dialettica hegeliana: Hegel — pensa il teologo italiano — ha ragione nel sostenere che, per ottenere la sua pienezza, l’«idea di Dio» (che non è lo stesso che dire semplicemente “Dio”) deve includere la «sofferenza del negativo», e proprio tale negatività come *Denkform* può far comprendere significato dell’Assoluto trinitario. In tal modo, il Padre ammette in sé il male e il dolore mediante l’annichilimento (*kenosis*) del Figlio (Gesù

35 Cfr Wolfhart Pannenberg, *Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire*, in L. Rumpf – A. Bieler [ed.], *Hegel et la théologie contemporaine*, Delacheux et Nestlé, Neuchâtel – Paris 1967, 171-189.

36 Aniceto Molinaro, *Annotazioni intorno a una «teologia hegeliana»*, in *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Studia Anselmiana, Roma 1995, pp. 329-347; ora in Idem, *Frammenti di una metafisica*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 2000, pp. 103-116, qui p. 112).

«abbandonato»), lo Spirito (trattato linguisticamente come se si trattasse del «*Geist*» hegeliano) è la coscienza dei credenti; l'Incarnazione è reciproca inclusione del divino nell'umano e dell'umano nel divino; infine, la Chiesa stessa è dialettica dello Spirito che si fa anima della comunità dei credenti in cammino verso l'unione spirituale di tutti gli uomini, e i sacramenti sono soltanto segni o simboli di questo agire dello Spirito nella Chiesa. Ecco un passaggio di un suo scritto nel quale la trascendenza di Dio, la gratuità del soprannaturale (la grazia), la struttura allo stesso tempo carismatica e gerarchica della Chiesa, il dogma come formulazione irreformabile dell'unica fede ecclesiale sono considerati retaggi di una coscienza cristiana ancora immatura:

«La prima e decisiva figura in cui la comunità dei discepoli si struttura e si ostende al mondo, con ciò volendo e dovendo attestare la presenza di Gesù, è quella che nasce a partire dall'Eucaristia e attorno alla celebrazione dell'Eucaristia si costruisce. Il linguaggio eucaristico, se per sé propizia un peculiare linguaggio teologico, ancora prima e originariamente propizia un preciso linguaggio ecclesiale. Esso, per la logica intrinseca del segno eucaristico nella correlazione dei diversi soggetti ecclesiali cui dà forma nella peculiarità del loro ministero, non può in prima istanza qualificarsi come gerarchico e piramidale, uniforme e massificante, cerimoniale e identitario, ma piuttosto come fraterno e pericoretico, sinfonico e pluriforme, conviviale e ospitale: espressione e maturazione progrediente dell'essere/diventare uno, nella libertà dello Spirito, in Cristo Gesù, per la salvezza del mondo»³⁷.

Si noti, a conferma di quanto vado dicendo, come il metodo teologico venga collegato esclusivamente a presunte esigenze culturali di una «contemporaneità» che sembra progredire di anno in anno — ma sempre nella medesima direzione — e nella quale hanno il medesimo rilievo le «prospettive maturate in ambito teologico, filosofico e delle scienze umane» e gli orientamenti dottrinali della Chiesa cattolica: questi e quelli rispondono ugualmente a una sollecitazione dello *Zeitgeist* — visto come voce dello Spirito Santo —, che solo il teologo è in grado di interpretare infallibilmente e di tradurre in azione pastorale — la riformulazione del «linguaggio teologico ed ecclesiale» —; missione del teologo, infatti, non è tanto il «servizio alla fede» della Chiesa quanto al pieno compimento delle istanze culturali del “mondo” di oggi. Nemmeno si pone il problema di come possa sapere che cosa

³⁷ Piero Coda, «Quale rapporto fra la scienza che indaga sul divino e la comunità dei discepoli?», in *Avvenire*, 30 agosto 2011, p. 22).

pensano gli uomini di oggi — tutti, in ogni luogo, in ogni situazione esistenziale — e di come possa giustificare, teologicamente, che certe categorie culturali siano «la voce dello Spirito che parla alle chiese». Il problema nemmeno si pone, perché è appunto un problema di epistemologia teologica; ma Coda si muove in un contesto di mera filosofia religiosa — non è casuale il riferimento al concetto di «empatia» di Edith Stein, una delle espressioni più tipiche del pensiero filosofico-religioso del primo Novecento —, e in tale contesto ogni arbitraria interpretazione, sia della fede cristiana che del mondo esterno ad essa, non ha altra giustificazione che la propria pretesa superiorità “spirituale”, sicché chiunque esprima una diversa opinione è considerato sordo alla «voce dello Spirito».

Il metodo di ermeneutica teologica praticato e insegnato da Coda è stato poi ripreso ed estremizzato da molti suoi scolari, tra i quali Vito Mancuso, docente di Teologia moderna e contemporanea all’Università “Vita Salute - San Raffaele” di Milano. I suoi tentativi di razionalizzare i dogmi, re-interpretandoli in chiave dialettica e immanentistica, ossia con i procedimenti tipici della filosofia religiosa di Hegel, si risolvono sempre più esplicitamente in un cedimento intellettuale alla deriva irrazionalistica e nella conseguente critica del cristianesimo stesso per la sua pretesa di essere, con i suoi dogmi e il Magistero, la religione della verità rivelata. In uno dei suoi primi saggi egli pretendeva di dare un senso al dramma umano delle menomazioni fisiche stabilendo un legame intrinseco tra la creazione e la Croce, interpretando cioè gli eventi del mondo naturale e l’evento soprannaturale della Redenzione con un unico schema concettuale:

«La creazione porta con sé la necessità che Dio soffra; di più: che Dio venga sacrificato. Dentro qui, dentro questa rivelazione assurda, sta l’assurdità dei bambini che nascono handicappati. Il rapporto di Dio col mondo fa prendere a Dio la forma dell’agnello, fa sorgere la figura dell’Agnello destinato al sacrificio. Dio, che è amore, scegliendo di porre il mondo e di porlo libero, diventa agnello sacrificale. E’ un’assurdità che l’onnipotenza divina debba soffrire, essere sgozzata, e questo proprio nell’atto che più di ogni altro rivela la sua onnipotenza. Ma questa assurdità è l’unico spazio concettuale per pensare l’assurdità dei bimbi nati malformati»³⁸.

38 Vito Mancuso, *Il dolore innocente. L’handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002, pp. 156-157.

Di fronte al mistero del male, il teologo che all'inizio cercava ostinatamente uno "spazio concettuale" che valga a riportare in un quadro logico di necessità gli eventi della storia, alla fine non trova di meglio che rinunciare a ogni razionalità; il mistero diventa così l'assurdo, e dall'assurdo del dato rivelato si passa a definire come assurdit , come "aporia" e come "contraddizione", tutta la realt  naturale, ragione per cui la metafisica e la logica vanno eliminate dalla teologia:

«Se l'oggetto   contraddittorio, lo si potr  cogliere nella sua effettiva portata solo configurando un modello di pensiero che sappia ospitare la contraddizione e che quindi si muova in modo paradossale e antinomico; un pensiero il cui orizzonte di fondo non sia pi  il raziocinio ma la mistica. [...] La questione fondamentale, teologica e filosofica al contempo, che si presenta al cristianesimo [...]   il chiedersi se esso sia in grado di accogliere la contraddizione che   la vita. Il cristianesimo lo pu , perch  a sua volta   paradosso e antinomia»³⁹.

Non occorre rimarcare che la grande novit  prospettata da questo discorso   la decisa ripresa della dialettica hegeliana, malgrado quello che l'autore aveva scritto in precedenza, in *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"* (1996) e in *Dio e l'angelo dell'abisso* (1997), quando aveva sviluppato una lucida critica al monismo hegeliano dello Spirito, rivendicando contro Hegel la verit  innegabile del male che devasta la terra, precisamente nel suo volto diabolico. In quei primi saggi si era limitato a dire che

«se Hegel come tale risulta inaccettabile, rimane per  la provocazione che la sua teologia rappresenta per la teologia cristiana»⁴⁰.

I teologi come Mancuso, che ritengono di poter utilizzare il metodo di Hegel sottovalutano — per scarsa attitudine alla critica filosofica — la valenza teoretica della dialettica immanentistica, che in Hegel non   qualcosa di accidentale rispetto ai contenuti della sua filosofia religiosa, ma   la sua filosofia stessa nella sua essenza propria ed   la chiave di comprensione della «fenomenologia dello

39 Vito Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002, pp. 172-175.

40 Vito Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 20).

Spirito». Ignorano soprattutto la distinzione tra il piano della realtà — gli enti e il loro divenire, gli eventi del mondo — e il piano della riflessione sulla realtà — giudizi, definizioni, classificazioni, ragionamenti —; ora, il termine “contraddizione”, come indica la stessa etimologia, riguarda soltanto la conoscenza espressa in giudizi — due giudizi possono essere in contraddizione l’uno con l’altro —, non la realtà: parlare di una realtà “contraddittoria” è un nonsenso, e una interpretazione teologica del cristianesimo basata sul nonsenso è mera retorica. Se poi, in mezzo a tanta vuota retorica, si trova ancora un residuo di verità cristiana — ad esempio, sotto forma di riferimenti biblici — e si indovina anche qualche buona intenzione (kerigmatica o apologetica), ciò non fa che confermare la forza spirituale del dogma cristiano, una forza vitale che non viene meno neanche quando il dogma viene malamente interpretato con categorie teologicamente inadeguate. Successivamente, con *L’anima e il suo destino*, Mancuso passa a esporre una sua interpretazione dell’escatologia cristiana, con particolare riguardo per i dogmi del peccato originale e della Redenzione. All’inizio del saggio l’autore dichiara che il suo intento non è di «distruggere la tradizione» dogmatica ma di «rifondarla», e a questo scopo egli propone un compromesso dottrinale che serva a tenere insieme «la bontà della creazione e la necessità della redenzione». Subito dopo, però, non esita ad affermare che il dogma del peccato originale, così come viene presentato dalla dottrina cristiana, va messo da parte, perché, a suo avviso, esso rappresenterebbe:

«un’offesa alla creazione, un insulto alla vita, uno sfregio all’innocenza e alla bontà della natura, alla sua origine divina [...], «un autentico mostro speculativo e spirituale, il cancro che Agostino ha lasciato in eredità all’Occidente»⁴¹.

Qui, come altrove e sempre, Mancuso presenta i dogmi della fede cattolica come se si trattasse di un’opinione filosofica qualsiasi, senza cioè fare teologia, il che implicherebbe un confronto con la dottrina del Magistero e con la Scrittura, ed è questo modo di affrontare i temi della dogmatica che non consente di considerare Mancuso un teologo. D’altronde, Mancuso aveva dichiarato nelle premesse la sua incondizionata adesione all’ideologia dell’evoluzionismo cosmico di Pierre Teilhard de Chardin, che è quanto di più lontano dalla vera filosofia e — proprio per questo — quanto di più incompatibile con la verità rivelata, sia nei capisaldi teoretici che nelle conseguenze morali, specialmente bioetiche. Basti pensare che, da un

41 Vito Mancuso, *L’anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 167; 287.

principio scientificamente errato come quello che Mancuso enuncia affermando che, nel caso di una vita colpita da una grave malattia o da senilità acuta, l'anima razionale-spirituale non c'è più⁴², deriva la legittimazione dell'eutanasia indiscriminata di malati e di anziani; anche in questo caso, il rifiuto delle categorie metafisiche dell'antropologia (le uniche compatibili con il senso comune e con il significato di base delle verità di fede) non consente né di intendere né di rispettare la verità sull'anima, che è innanzitutto *verità dell'uomo* che si sa creato da Dio «a sua immagine e somiglianza», e poi *verità di Cristo* che, come amava ripetere Giovanni Paolo II, «rivela pienamente l'uomo all'uomo». La proposta di Mancuso, impegnato come tanti altri filosofi religiosi a re-interpretare il dogma senza alcun criterio teologico, è che per "peccato originale" occorre intendere semplicemente «la condizione umana, che vive di una libertà necessitata, imperfetta, corrotta, e che per questo ha bisogno di essere disciplinata, educata, salvata, perché se non viene disciplinata questa nostra libertà può avere un'oscura forza distruttiva e farci precipitare nei vortici del nulla» (p. 170). In conseguenza di queste premesse, Mancuso arriva alla completa dissoluzione della soteriologia cristiana: negato il peccato originale e la sua azione devastante nella condizione umana, la salvezza della quale parla il Vangelo si risolve in un pagano esercizio di vita morale, senza più alcun bisogno di un soccorso dall'alto, ossia della grazia divina, frutto della Redenzione. In effetti, senza accorgersi che la sua teoria ripropone, senza sostanziali novità speculative, la vecchia eresia pelagiana, Mancuso afferma che la cristiana «salvezza dell'anima» va intesa come una vera e propria "auto-redenzione" da parte dell'uomo "illuminato":

«La salvezza dell'anima – scrive Mancuso - dipende dalla riproduzione a livello interiore della logica ordinatrice che è il principio divino del mondo; (essa] non dipende dall'adesione della mente a un evento storico esteriore, sia esso pure la morte di croce di Cristo, né tanto meno dipende da una misteriosa grazia che discende dal cielo»⁴³.

La risurrezione di Cristo risulterebbe così del tutto superflua: Mancuso non esita a scrivere che essa:

42 Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, cit., p. 107.

43 Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, cit., pag. 311.

«non ha alcuna conseguenza soteriologica, né soggettivamente, nel senso che salverebbe chi vi aderisce nella fede visto che la salvezza dipende unicamente dalla vita buona e giusta; né oggettivamente, nel senso che a partire da essa qualcosa nel rapporto tra Dio e il genere umano verrebbe a mutare»⁴⁴.

Vanificata così anche la soteriologia, ne consegue la negazione della possibilità di una condanna eterna, e così anche il dogma dell'Inferno viene contraddetto: esso sarebbe

«un concetto [...] teologicamente indegno, logicamente inconsistente, moralmente deprecabile»⁴⁵.

Si notino i termini: se parlare, a proposito dell'Inferno, di «un concetto logicamente inconsistente, moralmente deprecabile» appartiene al linguaggio della filosofia, di quella filosofia che esprime la sua opinione — legittima, in linea di principio, anche se priva di giustificazione razionale — anche su temi religiosi, parlare di «un concetto teologicamente indegno» rivela invece la pretesa inaccettabile di presentare la sua tesi come “teologica”, ossia come legittima interpretazione della fede della Chiesa, il che è letteralmente una mistificazione. Con un saggio ancora più recente Mancuso pretende di ristrutturare *ab imis* la teologia fondamentale, stabilendo «le ragioni a priori della fede religiosa». Il primo passo è il rigetto dell'idea di un Dio che comanda, giudica, condanna, cioè esercita un potere esterno, assoluto e irresistibile:

«Il mio assoluto, il mio Dio, ciò che presiede la mia vita, non è nulla di esterno a me. [...] Credendo in Dio, io non credo all'esistenza di un ente separato da qualche parte là in alto; credo piuttosto a una dimensione dell'essere più profonda di ciò che appare in superficie [...], capace di contenere la nostra interiorità e di produrre già ora energia vitale più preziosa, perché quando l'attingiamo ne ricaviamo luce, forza, voglia di vivere, desiderio di onestà. Per me affermare l'esistenza di Dio significa credere che

44 Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, cit., p. 312.

45 Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, cit., p. 312.

questa dimensione, invisibile agli occhi, ma essenziale al cuore, esista, e sia la casa della giustizia, del bene, della bellezza perfetta, della definitiva realtà».

Dice poi Mancuso, ribadendo la sua piena condivisione della teoria dell'assurdo e del negativo insiti nella creazione stessa, quindi in Dio:

«Conosco il dramma e talora la tragedia che spesso attraversa il mestiere di vivere. Per questo io definisco il mio sentimento della vita come "ottimismo drammatico": vivo cioè nella convinzione fondamentale di far parte di un senso di armonia, di bene, di razionalità, e per questo parlo di ottimismo, ma sono altresì convinto che tale armonia si compie solo in modo drammatico, cioè lottando e soffrendo all'interno di un processo da cui non è assente il negativo e l'assurdo»⁴⁶.

Di fronte alla proclamata intenzione di questo presunto teologo di realizzare, con la sua teoria sulla fede cristiana, una radicale ri-fondazione del cristianesimo (previa distruzione del cristianesimo così come è giunto fino a lui), alcuni intellettuali dichiaratamente agnostici e anticristiani si sono affrettati a prenderne le difese; ecco quello che scrive uno di questi improvvisati avvocati, il giurista Gustavo Zagrebelsky:

«Le sue tesi (di Mancuso) si sviluppano dall'interno del messaggio cristiano, della "buona novella". Vito Mancuso, che tenacemente si professa cattolico, cerca il confronto, un confronto non facile. Lui si considera "dentro"; ma l'ortodossia lo colloca "fuori". Tutto si svolge con rispetto, ma l'accusa mossa al discorso ch'egli va svolgendo da tempo è radicale. La sua sarebbe, negli esiti, una teologia confortevole e consolatoria, segno di tempi permissivi, relativisti e ostili alle durezze della verità cristiana; nelle premesse, sarebbe la riproposizione di un, nella storia del cristianesimo, mai sopito spirito gnostico. La teologia di Mancuso sarebbe una riedizione dell'orgoglio di chi si considera "illuminato" da una grazia particolare che lo solleva dalla brutta materia e lo introduce al mondo dello spirito e alla conoscenza

⁴⁶ Vito Mancuso, *Io e Dio*, Garzanti, Milano 2011, p. 123.

delle verità ultime, nascoste agli uomini semplici. La Chiesa ha sempre combattuto la gnosi come eresia, peccato d'orgoglio luciferino. Nelle pagine di Mancuso non mancano argomenti per replicare. Dappertutto s'insiste sull'intrico di materia e spirito e sulla loro appartenenza a quella realtà (che aspira a diventare) buona, cioè vera, giusta e bella, che chiamiamo creazione o azione che va creando. Se mai, il dubbio che potrebbe porsi è se, in quest'unione, non vi sia una venatura panteista: Dio come natura. Punto, probabilmente, da approfondire».

Altro che “venatura”, si tratta proprio di genuino, anche se ingenuo, panteismo! È il panteismo razionalistico di Spinoza (*Deus sive natura*), arricchito, per così dire, dalla ripresa di modo di pensare tipici della dialettica storicistica. Se si può ritrovare in Mancuso tracce di gnosticismo, esse non consistono certamente nel dualismo tra un principio del Bene e uno del Male ma nell'assurda pretesa di professare la fede cristiana – che è sempre essenzialmente relativa a una rivelazione storica, valida per ogni cultura e per ogni tempo – e di volerla re-interpretare con un'interpretazione che si ritiene del tutto nuova e scientificamente superiore.

L'adozione, da parte dei teologi, di questo impianto metodologico di tipo concettualistico comporta il disinteresse per la verità di ciò che viene rivelato nell'analisi della coscienza, il disinteresse cioè per il “referente” reale dei visuuti. Non è la stessa cosa accertare che “un uomo” o “l'uomo” in quanto tale *pensa veramente* se stesso e Dio in un certo modo, e accertare che ciò che viene pensato sia effettivamente *vero*, nel senso necessariamente realistico che ha la nozione di verità, che in nessun altro modo può essere concepita se non come «*adaequatio intellectus et rei*» e dunque non può essere ridotta a autocoscienza del soggetto pensante (*intellectus*) ma esige il riferimento alla *res* e il superamento del concettualismo, perché la *adaequatio* sta nel giudizio, anche (e soprattutto) in quel tipo di giudizi che non abbisognano di concetto alcuno, perché riguardano l'esperienza del concreto in atto⁴⁷, la quale può essere espressa solo con proposizioni indicali, quelle che sono alla base del linguaggio e che dimostrano, come ammettono anche i filosofi analitici, l'essenza realistica del pensiero⁴⁸. Analogamente, l'approccio meramente fenomenologico all'evento della rivelazione divina non può mai acquistare consistenza autenticamente teologica perché chi se

47 Vedi Francesco Arzillo, *Il fondamento del giudizio. Una proposta teoretica a partire dalla filosofia del senso comune di Antonio Livi*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2011.

48 Cfr Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* Cambridge University Press, Cambridge 1981.

ne serve mette volutamente “tra parentesi” i presupposti metafisici che rendono possibile valutare come propriamente *teologico* l’evento.

Gli esempi qui sopra riportati son serviti, lo spero, a mostrare la giustezza dell’assunto da me presentato all’inizio. La nozione centrale del cristianesimo – quella di verità rivelata da Dio nel contesto della storia della salvezza – non può essere mantenuta nella sua logica, che è una logica realistica, quando si tenta di re-interpretarla o ri-formularla con le categorie dell’idealismo. È infatti impossibile, nell’ottica monistica che è propria dell’idealismo (anche quando esso pone in primo piano un qualche dualismo, come fa Fichte con l’opposizione tra l’Io e il mondo), garantire alla nozione di Dio la qualità genuinamente metafisica e propriamente divina della Trascendenza: perché all’affermazione della trascendenza di Dio la ragione umana arriva solo a partire dalla considerazione della «verità delle cose», come diceva Pieper⁴⁹, ossia dalla problematizzazione della loro condizione ontologica (divenire, limitatezza) che reclama la “posizione” di una prima Causa e di un ultimo Fine. In altri termini, è l’interpretazione metafisica dell’esperienza – ossia, appunto, il realismo – l’unica via di accesso razionale alla certezza dell’esistenza di Dio come *ipsum esse subsistens*, e quindi poi l’unica via di accesso razionale a quella limitata, ma necessaria comprensione dei misteri rivelati nella quale consiste la teologia.

© Copyright
Antonio Livi - *L’Isola di Patmos*
10 novembre 2014
Per riprodurre questo articolo
rivolgersi a:
Edizioni Leonardo da Vinci
informazioni@editriceleonardo.net
tel. 06.58230619

49 Cfr Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Kösel Verlag, München 1951.