

GIUSEPPE REALE\*

## Le chances per una filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento

*Per un'autocritica del cristianesimo moderno*

Nel contesto di queste giornate di studio dedicate alla riscoperta dell'apporto riflessivo e del magistero episcopale del Cardinale Gennaro Portanova, filosofo cristiano e vescovo reggino, è opportuno in esordio proporre un punto prospettico di valutazione su questioni rilevanti, che attraversano più di un secolo della storia della vita della Chiesa cattolica a cavallo tra la fine dell'Ottocento e tutto il secolo scorso; anzi, tali aspetti sono ridiventati centrali sia nel dibattito intraecclesiale, che nel dialogo con la cultura laica, grazie ad alcuni puntuali pronunciamenti dell'insegnamento di Benedetto XVI. Se indubbiamente può essere utile e prevalente un primario interesse storiografico per la valorizzazione e l'approfondimento dell'eredità umana e spirituale del Portanova, siamo, tuttavia, persuasi che vada non trascurata l'attenzione ad un percorso che voglia rileggere alcuni nodi emergenti a confronto con le acquisizioni di una prospettiva metodologica ed epistemologica del sapere che parta dalla rivelazione biblica. Un tale rinnovato interesse, infatti, proprio a partire dal magistero di Benedetto XVI non può più essere ricondotto esclusivamente nel perimetro della ricerca storica, ma ridiventa centrale come un momento di confronto e di valutazione del percorso vissuto dalla Chiesa cattolica tra i due importanti Concili, a chiusura del XIX secolo e nel cuore della seconda metà del XX secolo. In realtà, è opportuno af-

---

\* GIUSEPPE REALE. Docente a contratto per il corso di Studi Mediorientali presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Salerno. Cultore della materia presso la cattedra di bioetica della Facoltà di Giurisprudenza della II Università di Napoli. Dall'anno accademico 2007/08 è stato professore Assistente di Filosofia della religione presso l'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli.

fermare che tale cammino sia tuttora oggetto di una ricomprensione, se è vero, come da più parti sottolineato sia in ambiente cattolico che laico, che la questione del rapporto con la coscienza moderna è ancora oggi il punto centrale dell'odierno magistero cattolico<sup>1</sup>.

Ce lo ricordava con estrema chiarezza e puntuale determinazione il Cardinale Joseph Ratzinger, Decano del Collegio cardinalizio, nell'omelia *pro eligendo Romano Pontifice* – il 18 aprile 2005 – che riassumendo i nodi centrali del dibattito degli ultimi decenni, li riproponeva come domande aperte e punti di un'agenda per il futuro pontefice:

«Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (Cfr. Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»<sup>2</sup>.

Questo testo troverà un suo coerente sviluppo ed una sua ulteriore precisazione in uno dei passaggi centrali dell'ultima lettera enciclica del papa eletto Benedetto XVI, quando introduce uno dei temi, che probabilmente nel corso del tempo potrà emergere come l'esplicita espres-

---

<sup>1</sup> Cfr. C. DOTOLI, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniiana, Brescia 2007; G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007; G. FORNI ROSA, *Destino della religione. Il cristianesimo moderno fra scienza storica e filosofia della storia*, Marietti, Genova 2005; R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006; A. MAGGIOLINI, *Fine della nostra cristianità*, Piemme, Casale Monferrato 2001; C. RUINI, *Rieducarsi al cristianesimo. Il tempo che stiamo vivendo*, Mondadori, Milano 2008.

<sup>2</sup> Da [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_it.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html).

sione della sua valutazione storiografica del rapporto tra tradizione e modernità e, quindi, allo stesso tempo come la chiave interpretativa del suo magistero. Il Santo Padre, infatti, sottolinea con convinzione la necessità che «che nell'autocritica dell'età moderna confluiscia anche un'autocritica del cristianesimo moderno, che deve sempre di nuovo imparare a comprendere se stesso a partire dalle proprie radici»<sup>3</sup>. È senza alcun dubbio un'affermazione categoriale, che si propone all'interno di una riflessione articolata, qual è l'analisi storico-filosofica che sostiene lo sviluppo tematico della *Spe Salvi*; ma non è certamente trascurabile la novità che per la prima volta la valutazione critica della modernità debba sollecitare contestualmente un nuovo apporto critico, che interessi *ad intra* le categorie concettuali e gli aspetti storici del cristianesimo nell'età moderna.

È sulla base di questo impulso così autorevole, che ritrovano una loro centralità non solo storiografica, ma anche epistemologica e metodologica, testimonianze e contributi riflessivi, che sottoposti alla novità della spinta conciliare con la riforma degli studi teologici e l'assunzione di una svolta antropologica sembravano essere frettolosamente posti in desuetudine<sup>4</sup>. L'attenzione che si deve, dunque, all'opera del Portanova approfondisce non solo un capitolo della storia della chiesa, ma deve essere riconsiderato come una tappa saliente della ricostruzione dello sviluppo teologico di quel cristianesimo moderno, così com'è stato autorevolmente auspicato.

### *La lectio magistralis di Benedetto XVI*

Una rilettura critica del cristianesimo moderno interroga, senza alcun dubbio, la profondità di analisi degli storici, ma implica anche una conseguente rielaborazione di temi e valutazioni nell'orizzonte categoriale di ciò che si richiama con l'unico riferimento alla modernità; ed,

---

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 22.

<sup>4</sup> Cfr. S. PIÉ Y NINOT, *L'indagine teologica*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. FISICHELLA, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 430-438; G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

infatti, il magistero di Benedetto XVI assume contestualmente entrambe le prospettive, ritrovando nella radice dell'intellettualismo critico, secondo la longeva tradizione cattolica, uno degli elementi determinanti sia in senso religioso identitario che antropologico.

A seguito dell'ormai famoso discorso pronunciato durante l'incontro nell'aula magna dell'Università di Regensburg (12 settembre 2006), Benedetto XVI è stato letto e contestato, soprattutto, in relazione al rapporto tra religione e violenza nelle sue possibili implicazioni rispetto all'eredità islamica<sup>5</sup>. In realtà, ciò che davvero sembra essere più rilevante non so-

---

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, da [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html): «Nel settimo colloquio (Σιάλεξις – controversia) edito dal prof. Khoury, l'imperatore tocca il tema della jihād, della guerra santa. Sicuramente l'imperatore sapeva che nella *sura* 2, 256 si legge: “Nessuna costrizione nelle cose di fede”. È probabilmente una delle *sure* del periodo iniziale, dice una parte degli esperti, in cui Maometto stesso era ancora senza potere e minacciato. Ma, naturalmente, l'imperatore conosceva anche le disposizioni, sviluppate successivamente e fissate nel Corano, circa la guerra santa. Senza soffermarsi sui particolari, come la differenza di trattamento tra coloro che possiedono il “Libro” e gli “increduli”, egli, in modo sorprendentemente brusco, brusco al punto da essere per noi inaccettabile, si rivolge al suo interlocutore semplicemente con la domanda centrale sul rapporto tra religione e violenza in genere, dicendo: *“Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava”*. L'imperatore, dopo essersi pronunciato in modo così pesante, spiega poi minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima. «Dio non si compiace del sangue – egli dice –, non agire secondo ragione, „συ ν λόγω“, è contrario alla natura di Dio. La fede è frutto dell'anima, non del corpo. Chi quindi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia... Per convincere un'anima ragionevole non è necessario disporre né del proprio braccio, né di strumenti per colpire né di qualunque altro mezzo con cui si possa minacciare una persona di morte... “L'affermazione decisiva in questa argomentazione contro la conversione mediante la violenza è: non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio. L'editore, Theodore Khoury, commenta: per l'imperatore, come bizantino cresciuto nella filosofia greca, quest'affermazione è evidente. Per la dottrina musulmana, invece, Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza. In questo contesto Khoury cita un'opera del noto islamista francese R. Arnaldez, il quale rileva che Ibn Hazm si spinge fino a dichiarare che Dio non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Se fosse sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare anche l'idolatria».

Cfr. K. WENZEL (ed.), *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008; *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, a cura di L. SAVARINO, Cladiana, Torino 2008.

no, in primo luogo, le implicazioni possibili ed il giudizio – se di giudizio si tratta – rispetto al mondo islamico, ma in modo più profondo la rivisitazione storiografica e teologica del rapporto del cristianesimo con l'eredità greca, fino a ritenere che “l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso” sia nell'incipit del prologo giovanneo, che in molteplici testi del Primo Testamento tra cui va ricordato l'apporto della tarda letteratura sapienziale. Si tratta di una valutazione critica densa di conseguenze, poiché il Papa fonda la sua analisi all'interno dello stesso sviluppo culturale del canone testamentario. Senza dubbio, le parole del Pontefice sono ben ponderate, ma profondamente radicate in uno sguardo d'insieme, in un ordito di fondo che emerge di volta in volta nella sobrietà determinata delle affermazioni. Dunque, l'abbraccio tra rivelazione biblica e cultura greca è, nel giudizio di Benedetto XVI, non più solo strumentale, ma essenzialmente legato all'accoglienza stessa e alla comprensione del messaggio salvifico. Infatti, nel suo discorso, come egli stesso si appresta a precisare per onestà, non sono mancate tendenze, che rompono la sintesi con lo spirito greco, così come si è proposta nella tradizione cattolica con l'intellettualismo agostiniano e tomista, ma di fatti senza convincere pienamente; la rivelazione biblica di Dio si è data a conoscere come *logos* e la sua comprensione passa per il linguaggio dell'analogia intellettuale. La rilevanza delle affermazioni è dirompente, se pienamente considerate, sino a ritenere che questo incontro tra fede biblica e prospettiva filosofica greca sia un dato di importanza decisiva tanto per la storia delle religioni, ma ancor più per la storia universale<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*: “Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimere anche inversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa”.

Restano sullo sfondo le molte questioni affrontate circa il rapporto tra ellenizzazione del cristianesimo ed cristianizzazione dell'ellenismo, a cui lo stesso Pontefice dedica l'ultima parte del suo discorso; Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico*, Japadre Editore, L'Aquila 1984; J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1975.

La *lectio magistralis* di Regensburg trova una sua ulteriore esplicitazione nel dettato della già citata lettera enciclica, dedicata al tema della speranza cristiana; anche in questo caso il rapporto indissolubile tra *fides et ratio* è strettamente interpretato secondo quell'ottimismo della migliore antropologia cristiana, che vede il coronamento di qualsiasi retto sviluppo delle potenzialità dell'animo umano nella capacità intrinseca di corrispondere al fine proprio iscritto nella natura delle realtà create secondo il progetto di Dio<sup>7</sup>.

### *La separazione nella modernità tra fides et ratio secondo Giovanni Paolo II*

Nell'intenso e pluriforme magistero offerto da Giovanni Paolo II non è mancata un'attenzione puntuale per una lettura complessiva non solo dei rapporti tra *fides et ratio*, ma anche per proporre uno sguardo prospettico sull'analisi e il giudizio contestuale rispetto alla cultura moderna, quando afferma la mancanza di un sapere universale e di una riconduzione unitaria dei saperi in un ricostruttivo orizzonte antropologico<sup>8</sup>. Si

---

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 23: «Sì, la ragione è il grande dono di Dio all'uomo, e la vittoria della ragione sull'irrazionalità è anche uno scopo della fede cristiana. Ma quand'è che la ragione domina veramente? Quando si è staccata da Dio? Quando è diventata cieca per Dio? La ragione del potere e del fare è già la ragione intera? Se il progresso per essere progresso ha bisogno della crescita morale dell'umanità, allora la ragione del potere e del fare deve altrettanto urgentemente essere integrata mediante l'apertura della ragione alle forze salvifiche della fede, al discernimento tra bene e male. Solo così diventa una ragione veramente umana. Diventa umana solo se è in grado di indicare la strada alla volontà, e di questo è capace solo se guarda oltre se stessa. In caso contrario la situazione dell'uomo, nello squilibrio tra capacità materiale e mancanza di giudizio del cuore, diventa una minaccia per lui e per il creato. (...) Diciamolo ora in modo molto semplice: l'uomo ha bisogno di Dio, altrimenti resta privo di speranza. Visti gli sviluppi dell'età moderna, l'affermazione di san Paolo citata all'inizio (Cfr. Ef 2,12) si rivela molto realistica e semplicemente vera. Non vi è dubbio, pertanto, che un "regno di Dio" realizzato senza Dio – un regno quindi dell'uomo solo – si risolve inevitabilmente nella "fine perversa" di tutte le cose descritta da Kant: l'abbiamo visto e lo vediamo sempre di nuovo. Ma non vi è neppure dubbio che Dio entra veramente nelle cose umane solo se non è soltanto da noi pensato, ma se Egli stesso ci viene incontro e ci parla. Per questo la ragione ha bisogno della fede per arrivare ad essere totalmente se stessa: ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra per realizzare la loro vera natura e la loro missione».

<sup>8</sup> AA.VV., *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* Las, Roma 1999; A. MARCHESI, *Nel*

sa quanta insistenza abbia avuto Giovanni Paolo II per l'istanza antropologica ed umanistica, frutto di una suo radicamento formativo nella fenomenologia trascendentale mediata da una visione contemplativa della fede<sup>9</sup>, da cui sin dal discorso di inizio pontificato dipende una generale proposta evangelica. La questione dell'uomo redento in Cristo, della sua dignità profonda a partire da tale esclusivo evento, è il tema centrale del magistero di Giovanni Paolo II.

«Non è da dimenticare, d'altra parte, che nella cultura moderna è venuto a cambiare il ruolo stesso della filosofia. Da saggezza e sapere universale, essa si è ridotta progressivamente a una delle tante province del sapere umano; per alcuni aspetti, anzi, è stata limitata a un ruolo del tutto marginale. Altre forme di razionalità si sono nel frattempo affermate con sempre maggior rilievo, ponendo in evidenza la marginalità del sapere filosofico. Invece che verso la contemplazione della verità e la ricerca del fine ultimo e del senso della vita, queste forme di razionalità sono orientate – o almeno orientabili – come “ragione strumentale” al servizio di fini utilitaristici, di fruizione o di potere. (...) Sulla scia di queste trasformazioni culturali, alcuni filosofi, abbandonando la ricerca della verità per se stessa, hanno assunto come loro unico scopo il raggiungimento della certezza soggettiva o dell'utilità pratica. Conseguenza di ciò è stato l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto»<sup>10</sup>.

Rileggendo queste pagine come snodo ermeneutico e fondativo dell'azione magisteriale di Giovanni Paolo II, si coglie – potremmo plausibilmente sostenere – la dimensione più originaria e nativa delle scelte complessive a partire da questa convinzione di fondo poi in vario modo declinata. Il magistero propone una via salvifica per tutto l'uomo e cerca di individuare una visione ricostruttiva d'insieme; una sua distanza rispetto alla coscienza moderna, quindi, non è tanto il richiamo ai diritti della soggettività, quanto piuttosto la preoccupazione di un suo rifluire nella frammentazione delle visioni, di un'impossibilità

---

*solco della fides et ratio*, ESI, Napoli 2007; G. SGUBBI - P. CODA (Edd.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*. Città Nuova, Roma 2000.

<sup>9</sup> Cfr. A. STAGLIANÒ, *Ecce Homo. La persona, l'idea di cultura e la “questione antropologia” in Papa Wojtyla*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008 .

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 47; Cfr. [http://www.vatican.va/edocs/ITA1218/\\_PA.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ITA1218/_PA.HTM).

di parlare a tutti gli uomini di tutto l'uomo, secondo una pressante esigenza pastorale che nasce dall'essere distintamente confessione *cattolica*. Questo punto è emblematico, come espressione di un totale antropocentrismo, che corrisponde ad una sensibilità moderna, ma, in fondo, ne misura pure la distanza rispetto a come questa visione plurale possa rappresentare la sintonia di un'esperienza individuale. Mai come in questo caso potrebbe essere singolare riandare alle tesi centrali di J.B. Metz nella sua celebre opera *Antropocentrismo cristiano* sulla mentalità di Tommaso d'Aquino, soprattutto in previsione degli ulteriori sviluppi della sua teologia politica<sup>11</sup>.

### *Il neotomismo, ovvero la dimensione filosofica della crisi modernista*

Rispetto a questo breve excursus alla ricerca di nodi emergenti, dal punto di vista epistemologico e metodologico, che contrassegnano lo sviluppo teologico ed ecclesiale del XX secolo, come si può rileggere, dunque, la vicenda della rinascita tomista sul finire del secolo XIX? Si può ascrivere l'esperienza del neotomismo soltanto come un tentativo di riesumazione della scolastica aurea, che, al di là delle aspirazioni magisteriali di Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879), finirà con l'essere marginalizzato da un più genuino ritorno alle fonti bibliche e patristiche? Queste ed altre potrebbero essere le domande formulate dalla storiografia teologica – che a partire dall'ultimo decennio del XX secolo ha prodotto e sta offrendo importanti strumenti di analisi e di sintesi – pone oggi sul tappeto del dibattito sul futuro del cristianesimo nel mondo e sulla singolare identità del cattolicesimo occidentale<sup>12</sup>. Un'interpretazione storiografica singolare del XIX secolo è quella propostaci da Bernard Welte, capace di tracciare il mutamento

---

<sup>11</sup> J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla Editore, Torino 1969.

<sup>12</sup> Singolare, a tal proposito, potrebbe essere la lettura di un testo, che letto in sinossi con una celebre opera di BENEDETTO CROCE può ben rappresentare lo speculare capovolgimento e l'attuale crociera di questioni speculative e domande etiche proposte da un certo mondo laico alla tradizione cattolica: M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008.

strutturale della teologia cattolica<sup>13</sup>. Welte sottolinea la dimensione unitaria dell'impeto rivoluzionario del XIX secolo nel superamento della società medievale, che, tuttavia, marca almeno due momenti ben contraddistinti tra di loro: da una parte, infatti, emerge la genialità hegeliana; dall'altra, dopo la morte di Hegel (1831), si aprirebbe una fase anche superiore alla precedente quanto a capacità di sistematizzazione rispetto alle sfide emergenti. La seconda metà del secolo non vive dell'esaltazione e del culto dell'idea che si autoproduce, ma rivolge tutto il suo interesse alla cosa (*Dinge*) conclusa in se stessa e, dunque, comprensibile se affrontata con metodo proporzionato alla conoscenza. “È precisamente il metodo storico-critico, l'apporto culturale della seconda metà del secolo. Il quale tuttavia solleva seri problemi per la teologia, soprattutto quando avanza la pretesa, come in Comte, di essere la risposta esauriente alla questione della conoscenza, e quindi dell'essere delle cose. Welte rileva che alla sua pretesa di esorcizzare la teologia, - ma, si può aggiungere, anche la metafisica – non poteva non corrispondere una reazione impegnata polemicamente, e quindi “non senza esasperazione e nervosità (*Nervosität*)” a difendere l'ortodossia”<sup>14</sup>.

Il tema, infatti, prevalente della *Aeterni Patris* è proprio la filosofia, a cui la teologia neoscolastica deve il suo momentaneo successo. Il testo magisteriale, sin dal suo esordio, rivendica la piena competenza ecclesiologica non solo “nell'ammaestrare nella religione e combattere

---

<sup>13</sup> Bernard Welte è nato a Meßkirch nel Baden il 31 marzo 1906. Ha studiato Teologia a Friburgo e a Monaco. Nel 1946 ottiene la libera docenza presso l'università di Friburgo. Nel 1952 diventa professore a Friburgo per le “domande di confine”. Ottiene nel 1954 la cattedra di filosofia della religione cristiana e nel 1955 è rettore della Università Albert-Ludwig di Friburgo. Nel 1973 gli viene conferita la laurea *honoris causa* all'università di Cordoba e diventa professore emerito. È morto a Friburgo il 6 settembre del 1983. Tratto dominante della riflessione filosofica di Welte è stato il tentativo di recupero di un'esperienza religiosa capace di mantenere il carattere dell'ecumenicità, evidenziando al suo interno la specificità del messaggio cristiano, di cui Welte ha lumeggiato alcuni temi fondamentali dedicando studi a San Tommaso, Meister Eckhart e Kant. Tra le sue numerose opere ricordiamo *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book 1976; *Il dono del tempo* (scritto in collaborazione con J. Blank), Queriniana 1976; *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana 1976; *Che cos'è credere*, Morcelliana 1983; *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti 1985.

<sup>14</sup> G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Edizioni Glossa, Milano 1995, p. 307, ma più ampiamente pp. 305-387.

senza tregua ogni errore”, ma rinviene proprio nella questione filosofica il nodo cruciale della condizione dei tempi, poiché è dalla filosofia che “dipende in gran parte la diretta ragione di tutte le altre scienze”.

Leone XIII così delinea la cruciale situazione, a cui si rivolge il suo appello:

«Se qualcuno medita sull’acerbità dei nostri tempi e comprende bene la ragione di ciò che in pubblico e in privato si va operando, scoprirà certamente che la vera causa dei mali che ci affliggono e di quelli che ci sovra-stano è riposta nelle prave dottrine, che intorno alle cose divine ed umane uscirono dapprima dalle scuole dei filosofi, e si insinuarono poi in tutti gli ordini della società, accolte con il generale consenso di moltissimi. Infatti, essendo insito da natura nell’uomo che egli nell’operare segua la ragione, se l’intelletto pecca in qualche cosa, facilmente fallisce anche la volontà; così accade che le erronee opinioni, le quali hanno sede nell’intelletto, influiscano nelle azioni umane e le pervertano. Al contrario, se la mente degli uomini sarà sana e poggerà sopra solidi e veri principi, allora frutterà sicuramente larga copia di benefici a vantaggio pubblico e privato»<sup>15</sup>.

Su queste basi l’enciclica sviluppa il tema di come la filosofia deve collaborare con la rinascita della fede cattolica, proponendo una piena armonia tra la fede e la filosofia, percepita ed interpretata nella sua capacità di espressione piena della ragione umana; e qui per ragione umana, come spesso accade nella visione cattolica, deve intendersi non un richiamo esclusivamente intellettualistico, ma piuttosto la visione complessiva della sua antropologia teologica a partire dalla redenzione di Cristo. Questa visione pienamente realizzata dell’uomo, nel finalistico orientamento della ragione secondo *l’ordo creationis*, è una mediazione intramondana e secolare della già operante salvezza degli uomini in Cristo. Più che di visione intellettualistica del cristianesimo, si tratta, in verità, di un ottimismo antropologico, a partire dalla convinzione di fede di essere stati salvati dalla sua redenzione, che si attua proletticamente a partire dalla stessa creazione cosmica.

In tal senso, potrebbe essere colta l’originalità del testo leonino,

---

<sup>15</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_ae-terni-patris\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_ae-terni-patris_it.html).

quanto all’insistenza sul tema che la filosofia strutturi in qualche modo tutte le scienze. Questo principio non è formulato specificamente per il tema dell’enciclica, ma è acquisizione abituale e costante del pontificato di Leone XIII, sin dal suo inizio come si può leggere nella prima enciclica *Inscrutabili Dei Consilio* (21 aprile 1879)<sup>16</sup>. Questo aspetto precisa l’insegnamento del Concilio Vaticano I circa i rapporti tra la fede e la ragione, così come proposti nella costituzione *Dei Filius*. Prima ancora delle inaccettabili conclusioni per l’ortodossia cattolica a cui perverrà il modernismo, l’opzione per la centralità del sapere filosofico è imposta dalla cultura generale del tempo, che la riconosceva come la mediazione radicale ed il metodo di fondo di opzioni solo successive; l’approdo alla filosofia di Tommaso si muove solo sulla base di questa scelta prioritaria: “l’enciclica *Aeterni Patris* si colloca volutamente nella scia del Concilio Vaticano I recependone l’interpretazione del momento culturale”<sup>17</sup>. D’altra parte, le opposte tendenze di tradizionalismo e di razionalismo, a cui pure si rivolge il dettato conciliare nel superamento di opposti extremismi, in modo riflesso rappresentano le opposte tensioni, che attraversano l’Europa del tempo divisa tra restaurazione e progresso, tra guerre napoleoniche e spinte più o meno rivoluzionarie. L’impresa, dunque, di Leone XIII esalta la piena pertinenza di identificare la crisi del tempo come crisi filosofica nel senso più profondo e prospettico possibile, richiamando il recupero della tradizione tomista come ricerca di un equilibrio della ragione contro opposte sollecitazioni, per ridare non solo supremazia alla chiesa ma anche pace e stabilità alla vita sociale. “Gli storici di oggi, più attenti alla situazione oggettiva della chiesa nel mondo, rivendicano nell’opera dottrinale di Leone XIII un “progetto concreto di società” prospettato come “ideale storico”, che farebbe di Leone III l’omologo di Marx in campo cattolico”<sup>18</sup>. Questo giudizio è pienamente condiviso da filosofi come E. Gilson, il quale afferma che “le grandi encicliche che seguirono, compresi i programmi di riforma sociale, suppongono realizzata

---

<sup>16</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_21041878\\_inscrutabili-dei-consilio\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_it.html).

<sup>17</sup> G. COLOMBO, p. 315.

<sup>18</sup> Ivi p. 316.

questa prima riforma intellettuale, condizione necessaria di tutte le altre”<sup>19</sup>.

D'altronde, sul piano speculativo come non riconoscere che il problema centrale della modernità resta la possibilità di ricondurre o meno in una visione certa e unitaria dei saperi le contrapposte spinte di una soggettività declinata nella sua petizione di pluralità. Leone XIII si ritrova dinanzi alla crisi delle filosofie moderne, come evidentemente esemplificato dall'affermazione del positivismo, da cui non si uscirà a breve con una soluzione e su cui graverà il giudizio complessivo sulla filosofia occidentale teorizzato da M. Heidegger.

In fondo, la vicenda modernista, seguita al tentativo di Leone XIII, rivela lo slittamento dei piani nell'insistenza magisteriale da questioni principalmente speculative e di metodo complessivo all'attenzione prevalente della teologia alla sua connotazione positiva, alla storia critica dei fatti, all'attualità accertabile dell'evento cristiano<sup>20</sup>.

### *Nel tempo della crisi*

Quasi come una cifra emblematica di una cesura mai definitivamente valicata, vorrei proporre la rilettura delle premesse, con cui il teologo J. Ratzinger dopo lunghi studi apre l'opera dedicata alla figura di Gesù di Nazareth e che poi ha pubblicato ormai come Papa Benedetto XVI. La questione da cui parte il suo testo, infatti, è innanzitutto lo strappo e la possibile relazione tra il cosiddetto Gesù storico ed il Cristo della fede; si potrebbe giustamente obiettare che questa è una premessa essenziale per qualsiasi testo, voglia affrontare scientificamente una trattazione cristologica. Ciò che in realtà è singolare è che ancora oggi, a distanza di più di un secolo, il confronto tra metodo speculativo e questione fattuale, ovvero metodo ed ermeneutica, resta nell'epistemologia teologica, così autorevolmente rappresentata, ancora lo

---

<sup>19</sup> E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960, p. 192; Cfr. pure R. DI CEGLIE, *Étienne Gilson. Filosofia e rivelazione*, ESI, Napoli 2004.

<sup>20</sup> G. ANGELINI – S. MACCHI (ed.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Edizioni Glossa, Milano 2008, pp. 3-111.

snodo essenziale attorno a cui ricercare la proposta di un possibile equilibrio tra i piani. Implicitamente questo dice pure l'attualità delle problematiche con cui si confrontò Leone XIII e, dunque, il movimento neotomista, che non può essere archiviato soltanto come un caso di specie alla fine di un secolo.

Difatti, l'esegesi teologica del Pontefice attorno alla vicenda di Gesù di Nazaret altro non fa che indicare i limiti del metodo storico-critico e, quindi, contemporaneamente anche di tutta la sua visione teoretica di supporto.

Scrive, infatti, il teologo Benedetto XVI:

«Naturalmente do per scontato quanto il Concilio e la moderna esegesi dicono sui generi letterari, sull'intenzionalità delle affermazioni, sul contesto comunitario dei Vangeli e il loro parlare in questo contesto vivo. Pur accettando, per quanto mi era possibile, tutto questo, ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei Vangeli come il Gesù reale, come il "Gesù storico" in senso vero e proprio. Io sono convinto, – afferma con autorevolezza il Papa – e spero che se ne possa rendere conto anche il lettore, che questa figura è molto più logica e dal punto di vista storico anche più comprensibile delle ricostruzioni con le quali ci siamo dovuti confrontare negli ultimi decenni. Io ritengo – aggiunge – che proprio questo Gesù – quello dei Vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente»<sup>21</sup>.

Evidentemente anche il lessico di riferimento rivela ulteriori profonde convinzioni nel confronto tra ciò che è logico e ciò che è anche storicamente comprensibile, laddove la coscienza storica è moderata dall'intellettualismo critico.

In questo modo, J. Ratzinger ripropone nel vivo di una trattazione positiva, una questione di accordo con il metodo speculativo, dimostrando come l'analogia della fede e la tradizione debbano essere motivi predominanti nella lettura del testo sacro, così come auspicato dal Concilio Vaticano II; inoltre, non dichiarandosi pienamente soddisfatto dalle conclusioni dell'analisi storico-critica, a cui tanta parte della teologia cattolica si è ispirata nella fase di attuazione post-conciliare, di fatto riapre innumerevoli questioni sull'impianto ed i percorsi della

---

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 17-18.

teologia nella declinazione cattolica. La constatazione che si tratti di un'opera teologica, più che di un testo volutamente magisteriale<sup>22</sup>, probabilmente offre molti più spunti di diacronica interpretazione sulle scelte di fondo e le convinzioni personali che le animano; in primo luogo, sulla riproposta all'attenzione della riflessione cattolica e al mondo laico della questione moderna, colta non più come per Leone XIII e i neotomisti nel vivo di quella situazione di transito, ma sulla base di un'evoluzione successiva che si ponga come elemento di giudizio complessivo e di bilanciamento degli effetti.

È da questa acquisizione diacronica, che sarà necessario riflettere sulle chances di una possibile filosofia cristianamente ispirata.

In primo luogo, proprio le domande poste dall'attuale magistero di Benedetto XVI dovranno far ritornare ad alcune analisi e giudizi storiografici sulla rinascita neotomista di fine '800, di cui molto si è detto, talvolta poco si è letto dei testi speculativi e didattici dell'epoca, che dicono altro rispetto a nette valutazioni di decadenza della riflessione cattolica. L'analisi approfondita della produzione filosofica e teologica, nonché il lavoro di spoglio e di studio degli strumenti didattici offerti da una vasta rete di promozione culturale promossa dal neotomismo, devono costituire due importanti direttive di sviluppo storiografico, capaci di ricostruire l'azione culturale del neotomismo in un tempo di difficile transizione. Certamente, lo sviluppo dei vari movimenti di rinnovamento, con il loro invito a ritornare alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche dell'evento cristiano, così com'è confluito nella celebrazione del Concilio Vaticano II offre la base per giudizi che enfatizzano la rottura rispetto al passato e la necessità di una totale mutazione.

Il Concilio Vaticano II ha rappresentato – e rappresenta ancora – una grande sfida di riforma e di ripensamento cattolico della rivelazione biblica e della tradizione patristica. La svolta antropologica l'istanza kerygmatica avviano un grande movimento di rinnovamento degli studi teologici, che ritroverà nel confronto con il metodo storico e le istanze dell'antropologia contemporanea due aspetti di evidente cambia-

---

<sup>22</sup> Ivi p. 20: «Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale del "volto del Signore" (Cfr. Sal 27,8).»

mento<sup>23</sup>. Tuttavia, in ambito storiografico è sempre necessario tentare di integrare la valutazione di fatti ed eventi non soltanto nella prospettiva

---

<sup>23</sup> Indico almeno tre tesi fondamentali, direi fondatevi, dell'azione riformatrice promossa dal concilio Vaticano II:

*Dei Verbum*, 2

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (Cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (Cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (Cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (Cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (Cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione».

*Gaudium et Spes*, 4

«Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Ecco come si possono delineare le caratteristiche più rilevanti del mondo contemporaneo. L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa.

Come accade in ogni crisi di crescenza, questa trasformazione reca con sé non lievi difficoltà. Così, mentre l'uomo tanto largamente estende la sua potenza, non sempre riesce però a porla a suo servizio. Si sforza di penetrare nel più intimo del suo essere, ma spesso appare più incerto di se stesso. Scopre man mano più chiaramente le leggi della vita sociale, ma resta poi esitante sulla direzione da imprimervi. Mai il genere umano ebbe a disposizione tante ricchezze, possibilità e potenza economica; e tuttavia una grande parte degli abitanti del globo è ancora tormentata dalla fame e dalla miseria, e intere moltitudini non sanno né leggere né scrivere. Mai come oggi gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà, e intanto sorgono nuove forme di schiavitù sociale e psichica. E mentre il mondo avverte così lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà, violentemente viene spinto in direzioni opposte da forze che si combattono; infatti, permangono ancora gravi contrasti politici, sociali, economici, razziali e ideologici, né è venuto meno il pericolo di una guerra capace di annientare ogni cosa. Aumenta lo scambio delle idee; ma le stesse parole con cui si esprimono i più importanti concetti, assumono nelle differenti ideologie significati

tiva di quanto è poi accaduto – prospettiva nota solo allo storico di un tempo successivo – con l’analisi puntuale delle dinamiche contestuali di un’epoca. Probabilmente taluni giudizi sono più formulati sulla base dell’afflato teologico post conciliare e richiedono un maggiore bilanciamento con l’analisi storica puntuale di questo tempo di crisi e di transizione. La condivisione delle istanze conciliari del Vaticano II non preclude un obiettivo lavoro di analisi e di valorizzazione di un tassello temporale importante della storia della Chiesa cattolica.

Un secondo elemento è da mettere in luce; in parte si è già indicato in esordio di questa riflessione, così come lo formula e lo propone l’azione magisteriale di Benedetto XVI. Se davvero vi è attenzione e recezione ecclesiale dei temi e delle istanze così autorevolmente proposti, le parole di Benedetto XVI non possono lasciare inalterato il dibattito sia storiografico – come già si è detto – ma, soprattutto, quello teologico sulle questioni teoretiche emergenti, che vanno dal confronto culturale della rivelazione cristica con la cultura greca sino al senso delle mediazioni culturali nel cattolicesimo, così come ci attestano la tradi-

---

assai diversi. Infine, con ogni sforzo si vuol costruire un’organizzazione temporale più perfetta, senza che cammini di pari passo il progresso spirituale. Immersi in così contrastanti condizioni, moltissimi nostri contemporanei non sono in grado di identificare realmente i valori perenni e di armonizzarli dovutamente con le scoperte recenti. Per questo sentono il peso della inquietudine, tormentati tra la speranza e l’angoscia, mentre si interrogano sull’attuale andamento del mondo. Questo sfida l’uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta».

*Gaudium et Spes*, 57

«Certo, l’odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione di cui fanno uso queste scienze viene a torto innalzato a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi, vi è il pericolo che l’uomo, fidandosi troppo delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e non cerchi più valori superiori. Questi fatti deplorevoli però non scaturiscono necessariamente dalla odierna cultura, né debbono indurci nella tentazione di non riconoscere i suoi valori positivi. Fra questi si annoverano: il gusto per le scienze e la rigorosa fedeltà al vero nella indagine scientifica, la necessità di collaborare con gli altri nei gruppi tecnici specializzati, il senso della solidarietà internazionale, la coscienza sempre più viva della responsabilità degli esperti nell’aiutare e proteggere gli uomini, la volontà di rendere più felici le condizioni di vita per tutti, specialmente per coloro che soffrono per la privazione della responsabilità personale o per la povertà culturale. Tutti questi valori possono essere in qualche modo una preparazione a ricevere l’annuncio del Vangelo; preparazione che potrà essere portata a compimento dalla divina carità di colui che è venuto a salvare il mondo».

zione patristica ed il magistero cattolico. La domanda emergente su tutte sarebbe proprio la permanente importanza ancora assunta dalla questione moderna rispetto all'annuncio cristiano, così come proposto dalla Chiesa cattolica; anzi, proprio l'invito ad un'autocritica cristiana della modernità dovrà produrre nuovo impulso di studi storici, che – al di là dei risultati e dei giudizi complessivi – dovranno aiutare a offrire un quadro più variegato di questa irrisolta complessità.

In questo percorso, lo studio e l'attenzione rivolte all'opera del cardinale Portanova con questo convegno celebrativo, rappresentano certamente una via metodologica e pastorale esemplare e di grande rilevanza per il futuro della riflessione in ambito cattolico.

