

## CAPITOLO 1

---

### *L'idea di una filosofia della rivelazione*

Alcuni anni fa, il celebre assiriologo Hugo Winckler dichiarò con risolutezza che «nell'intera evoluzione storica dell'umanità ci sono solo due visioni generali del mondo che si distinguono: quella antica, babilonese, e quella moderna, empirico-scientifica. [...] La seconda – aggiungeva – è ancora in fase di sviluppo»<sup>1</sup>. Ciò implicava che la religione e la civiltà di tutti i popoli avessero avuto origine nella terra dei Sumeri e degli Accadi e, in particolare, che la religione biblica, nella forma del Nuovo e dell'Antico Testamento, avessero derivato il proprio materiale da quella fonte.

Questo modello storico “panbabilonese” ha giustamente suscitato, a causa della sua natura sincretistica ed uniformante, un serio dissenso. Ma nell'affermazione secondo cui la visione religiosa del mondo soprannaturalistica sarebbe prevalsa universalmente tra tutti i popoli e in tutte le epoche fino ad oggi, e che soltanto negli ultimi centocinquanta anni questa avrebbe ceduto il passo, in alcuni ambienti, a quella empirico-scientifica, c'è indubbiamente un elemento di verità, se tale dichiarazione può essere presa in senso lato.

L'umanità nel suo complesso è sempre stata, intimamente, soprannaturalistica. Né nel pensiero né nella vita gli uomini sono stati capaci di accontentarsi delle cose di questo mondo; hanno sempre concepito un “cielo” sopra la terra e,

<sup>1</sup> HUGO WINCKLER, *Himmels-und Weltenbild der Babylonier*, Leipzig, 1903, p. 9.

dietro a quello visibile, un ordine più alto e più sacro di benedizioni e di potenze invisibili. Il che sta a significare che Dio e il mondo, ancorché nettamente distinti, al tempo stesso sono posti nella più stretta relazione. Religione e civiltà non sono apparse come principî opposti e contraddittori, ma la religione è sempre stata la fonte di tutto ciò che è civiltà, la base della vita ordinata nella famiglia, nello stato e nella società. Né si può dire che questa visione religiosa del mondo sia stata relegata all'Oriente, né potremmo correttamente definirla come una mera concezione orientale oppure antico-orientale. La ritroviamo in tutti i paesi e tra tutte le nazioni. Gli uomini, inoltre, non l'hanno sentita come un giogo o un fardello che li opprimesse pesantemente; al contrario, hanno vissuto nella convinzione che questo sia lo stato naturale delle cose, ossia ciò che dovrebbe essere e non potrebbe essere altrimenti. Non si trova traccia di un conflitto tra religione e civiltà, generalmente parlando. L'antica visione del mondo era completamente religiosa e, di conseguenza, aveva una natura unificata e armoniosa, in modo da impartire a tutta la vita terrena un'ispirazione e un senso del sacro più elevati<sup>1</sup>.

Il cristianesimo non introdusse alcun cambiamento sotto questo aspetto. Verso il mondo pagano assunse, certamente, un atteggiamento negativo ed ostile, in quanto non poteva partecipare a quella civiltà corrotta senza sottoporla ad una radicale purificazione. Ma questo era precisamente il compito che si proponeva, cioè asservire e adattare l'intera esistenza terrena al regno dei cieli: così riuscì a conquistare il vecchio mondo, infondendogli il proprio spirito. Nel Medioevo, nella condotta pratica di vita, diversi elementi entrarono in conflitto con un cristianesimo di sistema che era stato imposto dall'esterno e non assimilato dall'interno. Eppure, persino in questo periodo, si ebbe una visione del mondo unificata la cui matrice informò ogni aspetto della vita. Sia che il cristiano medievale lottasse per controllare il mondo sia che si

<sup>1</sup> IDEM, *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, 1897, p. 44.

sforzasse di fuggire da esso, nell'uno o nell'altro caso era guidato dalla convinzione che lo spirito fosse destinato a trionfare sulla materia e il cielo a conquistare la terra.

La Riforma protestante portò ad un cambiamento, in quanto si sforzò di trasformare il rapporto meccanico tra natura e grazia, com'era inteso secondo la concezione cattolico-romana, in un rapporto dinamico ed etico. Dal momento che l'immagine di Dio non è un'aggiunta soprannaturale ma parte integrale della natura umana, la grazia non si poteva più considerare un possesso quantitativo e materiale, preservato dalla chiesa, depositato nel sacramento e comunicato attraverso il sacerdote. Secondo i riformatori, la grazia consisteva soprattutto nel dono del perdono dei peccati, nella reintegrazione del favore divino e nella condiscendenza di Dio verso l'uomo. Così non può essere guadagnata da alcuna opera, ma è donata da Dio e ricevuta mediante una fede da fanciulli. Inoltre, contro l'oggettivazione materialistica dei benefici della salvezza, i riformatori posero l'accento sull'argomento religioso. Essi riconobbero, certamente, il giusto ruolo della libertà dell'uomo; non, naturalmente, la libertà del peccatore, ossia dell'uomo naturale, ma la *libertà del cristiano*, cioè dell'uomo spirituale, il quale, reso libero da Cristo, lotta per adempiere i comandamenti della legge camminando secondo lo Spirito.

Per quanto grande fosse l'importanza di questo movimento etico-religioso del Cinquecento, dopotutto si trattò di una "riforma", non di una nuova costruzione dalle fondamenta. Non fu attaccato il sistema dell'antica visione religiosa del mondo; anzi, più che indebolito ne uscì rafforzato. In effetti, all'interno della stessa chiesa di Roma, la Riforma contribuì non poco a contrastare l'indifferenza religiosa e a mettere in moto un serio sforzo di miglioramento della vita e della morale sulla base degli stessi principî del cattolicesimo romano. Tali effetti positivi sono regolarmente ignorati dagli ambienti cattolici e liberali, dove la Riforma è sistematicamente rappresentata come l'origine della rivoluzione. Cousin e Guizot

concordano in questo giudizio con De Bonald e De Maistre<sup>1</sup>. Il protestantesimo francese lo trova ammissibile e promuove, lodandola, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, intesa come un frutto benedetto delle fatiche di Lutero e Calvino. In Germania uomini come Paulsen e Julius Kaftan inneggiano a Kant, il vero filosofo del protestantesimo, come ad un secondo Lutero<sup>2</sup>.

Senza dubbio si possono riscontrare dei lineamenti comuni tra questi due imponenti movimenti della storia moderna, ma l'affinità formale non è esattamente la vera somiglianza, l'analogia non è l'identità. Tra la libertà del cristiano per cui si batté Lutero e la libertà, l'uguaglianza e la fraternità che la Rivoluzione iscrisse sul suo stendardo, la differenza è fondamentale. Lutero e Voltaire non sono uomini dello stesso spirito; Calvino e Rousseau non dovrebbero essere nominati assieme; Kant, con la sua autonomia epistemologica e morale non fu l'esponente della Riforma, ma il filosofo del razionalismo. Questo lo si riconosce implicitamente da parte di tutti coloro che accordano l'onore dell'emancipazione della mente umana nel Cinquecento a Erasmo piuttosto che a Lutero, e che assegnano al Rinascimento un grado d'importanza e di valore superiore a quello della Riforma<sup>3</sup>. Secondo quest'opinione, Erasmo e i suoi colleghi della stessa mentalità tentarono di rigenerare il cristianesimo, ma cercarono di farlo non, come Lutero, ripristinando l'insegnamento paolino, ma tornando al "sermone sul monte". Quindi Erasmo dev'essere ringraziato che il soprannaturalismo abbia lentamente

<sup>1</sup> GUILLAUME GROEN VAN PRINSTERER, *Ongeloof en Revolutie*, pp. 138ss. Sulla figura di Van Prinsterer si veda "G. Groen Van Prinsterer (1801-1876)", *Studi di Teologia*, XIII.26, 2001.

<sup>2</sup> FRIEDRICH PAULSEN, *Philosophia militans*, Berlin, 1901, pp. 31ss.; JULIUS KAFTAN, *Der Philosophi des Protest.*, Berlin, 1904; THEODOR KAFTAN, *Moderne Theologie des alten Glaubens*, Schleswig, 1901, pp. 76, 102.

<sup>3</sup> BUSKEN HUET, *Het Land van Rembrandt*; F. PIJPER, *Erasmus en de Nederl. Reformatie*, Leiden, 1907; PAUL WERNLE, *Die Renaissance des Christ. im 16 Jahrh.*, Tübingen, 1904.

ceduto il passo al materialismo, la trascendenza all'immanenza, il paolinismo alla religione di Gesù, la dogmatica alla scienza della religione. Lutero rimane il padre dell'antico protestantesimo; ad Erasmo spetta la gloria di essere stato il primo esponente del moderno protestantesimo.

In questo giudizio storico risiede indubbiamente un elemento di verità. Erasmo e gli spiriti a lui affini, non meno dei riformatori, miravano ad un tipo di religione più semplice e più intima da conseguire attraverso il contatto con la persona di Cristo. Ma si perde di vista il fatto che tutti questi uomini, nella loro concezione dell'essenza della religione, rimasero invischiati nel dualismo medievale, e così non si trovarono nella posizione di effettuare una riforma fondamentale della dottrina e del culto della chiesa di Roma. L'intero atteggiamento mentale dell'umanesimo era tale da renderlo, soprattutto, timoroso dei tumulti e incline a preservare la *amabilis ecclesiae concordia*. Erasmo diceva: «*Summa nostrae religionis pax est et unanimitas*». Ma dopotutto, l'umanesimo, nel suo complesso, fu e rimase uno dei tanti *Aufklärungsbewegungen* (movimenti illuministici) che periodicamente sono emersi all'interno della chiesa di Roma e che non mancheranno di riapparire in futuro. L'esperienza del peccato e della grazia che Lutero ebbe nel monastero di Erfurt si fissò in queste due concezioni; gli umanisti non sentivano il bisogno della libertà e della gioia che fluivano dalla giustificazione del peccatore agli occhi di Dio attraverso la sola fede e senza le opere della legge. L'umanesimo, perciò, non fu nulla di più, nulla di meno, di un cattolicesimo riformato del Cinquecento. Alla fine, non solo ruppe con Lutero, ma venne in aiuto di Roma e della Controriforma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> LEZIUS, *Zur Charakteristik des relig. Standpunktes des Erasmus*, Güterslohe, 1895; H. HERMELINK, *Die relig. Reformbestrebungen des deutschen Humanismus*, Tübingen, 1907 (cfr. la recensione a quest'opera in «Theol. Lit. Zeitung», 4 gennaio 1908); MAX RICHTER, *Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften*, Leipzig, 1907; HUNZINGER, *Der Glaube Luthers und das religions-geschichtliche*

Nonostante questo, vi è una parte di verità nella questione, ossia che Lutero ed Erasmo erano due uomini diversi, e che il vecchio e il nuovo protestantesimo sono distinti in linea di principio. Il professor Troeltsch di Heidelberg, personalità al di sopra delle parti, ha recentemente confermato questo in un importante studio sul protestantesimo a cui ha contribuito: *Die Kultur der Gegenwart*<sup>1</sup>. Naturalmente egli riconosce che l'antica visione del mondo venne modificata dalla Riforma ed arricchita da una nuova concezione di religione; ciò nondimeno, afferma che la sua struttura generale fu mantenuta intatta. Nella loro visione del mondo e della vita, il peccato e la grazia, il cielo e la terra, la chiesa e lo stato, la fede e la conoscenza, Lutero, Zwingli e Calvino erano figli del Medioevo e rivelarono questo aspetto in ogni punto della loro attività di riformatori. Il soprannaturalismo che trova espressione nel Vangelo e, più in particolare, nella teologia di Paolo, ricevette il più pieno e completo consenso del loro cuore. Senza dubbio, essi moderarono e temperarono gli elementi escatologici, mistici ed ascetici che caratterizzarono il cristianesimo, ma secondo Troeltsch mancarono completamente di cogliere le grandi differenze che esistono all'interno del Nuovo Testamento stesso tra i Sinottici e le Epistole, tra Gesù e Paolo. Il cristianesimo biblico, il cristianesimo dei primi quattro secoli era, nella loro visione ingenua, un tutto

*Christentum der Gegenwart*, Leipzig, 1907. Hunzinger osserva sagacemente che l'encomio di Erasmo a scapito di Lutero consiste nel mantenere sempre percettibile il passaggio dal Cristo della Bibbia al cosiddetto Gesù storico, il Gesù dei Sinottici o del "Sermone sul monte". L'eredità rappresentata da Cristo, Paolo, Agostino, Lutero e Calvino viene abbandonata in favore di quella rappresentata da Gesù, Pelagio, Abelardo, Erasmo e l'illuminismo.

<sup>1</sup> ERNST TROELTSCH, *Protest. Kirchentum und Kirche in der Neuzeit*, pp. 253-458 di *Die Christliche Religion in Die Kultur der Gegenwart*, 1906 (cfr. per l'altra posizione KATTENBUSCH, *Theol. Rundschau*, 1907, a cura di W. HERRMANN, *Zeits. für Theol. und Kirche*, 1907). Cfr. anche KARL BELL, *Katholizismus und Protestantismus*, Leipzig, 1903, pp. 56ss.; F. J. SCHMIDT, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Leipzig, 1908, pp. 60ss.

indifferenziato, un sistema di fede e pratica che essi stessi pensavano di avere ricevuto immutato e che intendevano porre come pura espressione della religione cristiana, opposta alla caricatura che la chiesa di Roma ne aveva fatto in un secondo tempo.

D'altro canto, il professor Troeltsch pensa che il tipo di protestantesimo moderno, antisoprannaturalistico, non riscosse consensi fino al Settecento. Infatti questa forma di protestantesimo non dev'essere intesa come uno sviluppo coerente dal punto di vista logico o storico dei principî della Riforma, ma come il prodotto di «una rivoluzione grande e radicale», la quale, nel cosiddetto “illuminismo”, presentò il mondo con una nuova forma di cultura che differiva, in linea di principio, dall'ideale culturale della Riforma. Di conseguenza, non il Cinquecento ma il Settecento, non la Riforma ma l'“illuminismo” è la fonte di quella visione del mondo che, rifiutando ogni soprannaturalismo, pensa di trovare in questo mondo tutto quello che la scienza e la religione, il pensiero e la vita possano desiderare.

Alla prova dei fatti, prima del Settecento l'esistenza di un mondo soprannaturale e la necessità, la possibilità e la realtà di una rivelazione speciale non erano mai state prese in seria considerazione. Ma il deismo, nascendo in Inghilterra, emancipò il mondo da Dio, la ragione dalla rivelazione, la volontà dalla grazia<sup>1</sup>. È vero che nei suoi primi esponenti, Herbert, Locke, Toland, Collins e i loro colleghi, come più tardi in Kant, Fichte e Lessing, esso non negò in linea di principio la possibilità e la realtà della rivelazione. Ma, innanzitutto da un punto di vista formale, sottopose l'autenticità della rivelazione, specialmente della “rivelazione tradizionale” distinta dalla “rivelazione originale”, alla verifica critica della ragione, come si può notare in autori come Herbert, Hobbes e Locke. In secondo luogo, riguardo al contenuto della rivela-

<sup>1</sup> LECHLER, *Geschichte des engl. Deismus*, Stuttgart, 1841; TROELTSCH, art. *Deismus* in PRE.

zione, il deismo stabilì il principio secondo il quale, dal momento che non abbiamo la facoltà di concepire nient'altro, essa non può comprendere nulla oltre le verità della ragione, cioè verità tali che, senza dubbio, prima o poi sarebbero state scoperte dalla ragione, ma sono state rese note prima e più prontamente dalla rivelazione.

Questa concessione, comunque, fu privata di ogni valore reale nell'aggiungere che, secondo l'opinione comune, Dio avrebbe dato la prima verità rivelata in una forma talmente simbolica che il suo contenuto razionale essenziale non venne compreso fino all'epoca attuale dell'illuminismo<sup>1</sup>. Tutto il pensiero deistico tendeva a rendere la rivelazione superflua ed ogni azione divina nel mondo non necessaria<sup>2</sup>. Mentre l'evento della creazione era ancora comunemente ammesso, esso non serviva ai primi deisti ad uno scopo diverso da quello che sarà poi di Kant e, in seguito, di Darwin, cioè di assegnare al mondo un'esistenza indipendente. Il mondo era stato fornito nella creazione in maniera così abbondante di potenzialità e di doni da poter fare completamente a meno di Dio e avrebbe potuto salvarsi totalmente da solo senza l'aiuto esterno.

Questo "principio di autonomia", trapiantato in Francia, cercò come prima cosa di guadagnarsi la propria supremazia attraverso la Rivoluzione. Un primo esempio tipico di questo venne fornito dalla Rivoluzione francese del 1789. Questa non fu una rivolta come quella dei Paesi Bassi contro la Spagna, o dei puritani contro gli Stuart, o dei coloni americani contro la Gran Bretagna. Infatti tutte queste insurrezioni lasciarono intatto il sistema politico, il principio basilare di governo, il "diritto divino" della sovranità. La Rivoluzione in Francia ebbe origine da una precisa teoria deistica

<sup>1</sup> SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung, Sämmtliche Werke*, II, 4, p. 5 (tr. it., *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. BAUSOLA, Milano, Bompiani, 2002).

<sup>2</sup> LECHLER, cit., p. 362.



e, fin dall'inizio, presentò un carattere dottrinario specificamente dogmatico. Rifacendosi all'ipotesi del "contratto sociale" si sforzò di sovvertire l'intero ordine sociale e di sostituirlo con un ordine di cose nuovamente concepito e autonomamente costituito. Stabilire il principio della sovranità popolare fu uno sforzo violento e venne accolto ovunque con entusiasmo, persino da personaggi come Kant e Schiller, come l'alba di un affrancamento del popolo<sup>1</sup>. Tuttavia, sebbene la Rivoluzione fosse incominciata nelle circostanze più favorevoli, godesse delle simpatie internazionali e venisse imitata in scala minore o maggiore in tutti i paesi del continente europeo e in Sudamerica, non andò mai oltre lo stadio sperimentale in nessuno di questi casi, ma in tutti quanti, prima o poi, terminò in un fallimento. Ben lungi dal realizzare l'ideale, essa oppresse i suoi fanatici aderenti con una delusione cocente e un profondo sentimento di vergogna<sup>2</sup>. Nel pensiero dominante del mondo l'idea della rivoluzione cedeva gradualmente il passo a quella di evoluzione. Il principio di autonomia del Settecento non venne abbandonato, ma la sua applicazione ed il suo sviluppo vennero ricercati con un metodo diverso.

È quasi superfluo dire che il termine evoluzione non contiene in sé, almeno non più di rivoluzione, una connotazione negativa. L'idea di sviluppo non è un frutto dei tempi moderni, ma era già nota alla filosofia greca. In particolare, Aristotele l'innalzò al rango di principio guida del suo intero sistema attraverso la sua significativa distinzione tra "potenza" ed "atto". La vera realtà non venne da lui collocata, come fa Platone, al di fuori, dietro e al di sopra del mondo fenomenico, ma venne piuttosto concepita come sua essenza immanente, non comunque completamente attualizzata sin dall'inizio, ma trovando graduale realizzazione in forma di processo. Pertanto, secondo Aristotele, il divenire e il cambiamento non si

<sup>1</sup> GROEN VAN PRINSTERER, cit.

<sup>2</sup> HALLER in GROEN VAN PRINSTERER, cit., pp. 253ss.

devono spiegare secondo l'impatto meccanico e la pressione né attraverso processi chimici. Al contrario, egli derivò la sua teoria del divenire dai fatti della vita organica, vedendo in essa un'autorealizzazione dell'essere essenziale dei fenomeni, della forma nella materia. L'essenza, l'idea di una cosa, non è semplicemente un archetipo quiescente, ma al tempo stesso un potere immanente che propelle la cosa e la spinge al suo sviluppo in una definita direzione. L'evoluzione, come concepita da Aristotele, presenta così un carattere organico e teleologico; la *γένεσις* esiste grazie alla *οὐσία*; il *divenire* ha luogo in quanto c'è l'*essere*<sup>1</sup>.

Quest'idea di sviluppo non suscitò alcuna obiezione nella teologia e nella filosofia cristiana. Al contrario, si estese e si arricchì per essere associata al principio del teismo. Infatti la sua essenza appare anche nella filosofia moderna: in Lessing, Herder, Goethe, Schelling, Hegel e in molti storici di fama. Alcuni di loro, è vero, hanno reciso l'idea di sviluppo dalla base teista su cui essa si poggia nel cristianesimo e così facendo hanno recuperato l'antico naturalismo pre-cristiano. Tuttavia, anche così il loro naturalismo mantiene un carattere specifico, chiaramente distinguibile dal materialismo, che verrà dopo. Qualsiasi fossero i termini che Goethe ed Herder, Schelling ed Hegel potessero impiegare per designare il nucleo e l'essenza delle cose, essi non considerarono mai la natura come un meccanismo inanimato, ma come un potere eternamente formativo, come se si trattasse di un'artista creativa. La nozione che tutte le forme superiori dell'essere abbiano avuto origine dall'azione di forze puramente meccaniche e chimiche provenienti da forme inferiori è interamente estranea a questi filosofi. Le forme ascendenti nel mondo della natura e dello spirito sembrano loro piuttosto una prova della pienezza inesauribile della vita e dell'infinito potere

<sup>1</sup> Cfr. il saggio dell'autore: *Evolutive*, in *Pro en Contra*, III, 3. Baarn, 1907; EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig, 1904, pp. 185ss.

creativo presente nell'universo<sup>1</sup>. Con Hegel il mondo intero diviene un potente processo di pensiero, che in ciascuno dei suoi momenti e in ciascuna delle sue fasi è razionale, tanto quanto è reale, ma che al tempo stesso, in virtù del principio dell'antitesi immanente, al quale esso rimane sottoposto, è spinto eternamente in avanti e in alto. Qualunque cosa esista è perciò puro divenire, non essere; non esiste per nessun altro scopo tranne il trapassare; nella ricerca della legge del processo dialettico il vecchio cede continuamente il passo al nuovo. Di conseguenza, dovremmo ritrarci da tutte le rivoluzioni violente e dagli esperimenti futili; lo spirito eterno stesso è incessantemente impegnato a distruggere mentre costruisce. Il processo, l'evoluzione, il divenire infinito ed incessante costituiscono il principio che governa il sistema hegeliano in un grado molto superiore, e molto più unilaterale, di quelli di Aristotele e Leibnitz<sup>2</sup>.

Questa dottrina dell'evoluzione, comunque, era troppo razionalistica, troppo aprioristica, troppo romantica nella costruzione per reggere all'avvento delle scienze naturali che ormai stavano prendendo piede. Presto cedette il passo ai principi meccanicistici ed antiteleologici della teoria dell'origine della specie. Darwin fu condotto al suo naturalismo agnostico tanto dall'infelicità che osservava nel mondo quanto dai fatti che l'indagine scientifica sottoponeva all'attenzione. C'erano troppi conflitti ed ingiustizie al mondo perché si potesse credere nella Provvidenza e in un fine predeterminato. Un mondo così pieno di crudeltà e di dolore non si poteva riconciliare con l'onniscienza, l'onnipotenza e la bontà di Dio. Un uomo innocente e buono si trova sotto un albero e viene

<sup>1</sup> Come per Goethe, al quale ama richiamarsi Haekel, il che è dimostrato chiaramente da VOGEL, *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion*. Leipzig, 1906. Cfr. anche FRANK THILLY, *The World-view of a Poet: Goethe's Philosophy*, nell'«Hibbert Journal», aprile, 1908, pp. 530ss.

<sup>2</sup> WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, II, Leipzig, 1899, p. 311.

colpito dal fulmine. «Credi – domanda Darwin all’amico Gray – che Dio abbia stroncato quest’uomo apposta? Molta o la maggior parte della gente la pensa così; io non posso né voglio crederlo». La scoperta della cosiddetta legge della “selezione naturale” gli portò parimenti un vero e proprio sentimento di sollievo, infatti grazie ad essa sfuggì alla necessità di assumere un piano e uno scopo consapevole nella creazione. Che Dio esistesse o meno, nell’uno o nell’altro caso, non era colpa sua. Le leggi immutabili della natura, imperfette in tutte le loro operazioni, portavano la colpa per ogni cosa, pur garantendo al tempo stesso che il mondo non è il prodotto del caso e, nel complesso, progredisce verso una condizione migliore<sup>1</sup>.

Proprio come Darwin scoprì l’ingratitudine nella natura, così Karl Marx la scoprì nella società. Nello stesso anno in cui venne pubblicata l’*Origine della specie* di Darwin, uscì pure l’*Economia politica* di Marx. Sulla tomba di Marx, il 17 marzo 1883 Friedrich Engels dichiarò che, come Darwin aveva scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, così Marx aveva scoperto quella dello sviluppo della società umana. Darwin credeva che la sua selezione naturale, con i suoi corollari, avesse fatto piazza pulita una volta per tutte della teleologia, dei miracoli e di ogni tipo di soprannaturalismo; Marx era convinto di avere liberato il socialismo da ogni idealismo utopistico e di averlo fondato su di una solida base scientifica. Sia Darwin che Marx credevano in modo assoluto nell’invulnerabilità delle leggi della natura e nella necessaria sequenza degli eventi; entrambi erano profondamente convinti dal fatto che questo necessario processo di sviluppo avesse dato origine a condizioni di esistenza terribili sia nel passato che nel presente, ed entrambi accarezzavano la sicura speranza che sviluppo significasse progresso e che portasse con sé la promessa di un mondo migliore, di una razza migliore e di una società migliore.

<sup>1</sup> BRUNO WILLE, *Darwins Weltanschauung von ihm selbst dargestellt*, Heibronn, 1906, pp. 4, 5, 16ss., 25.

Va da sé che questa rappresentazione meccanica ed antiteleologica della concezione dell'evoluzione non lasciasse spazio ai miracoli, al mondo del soprannaturale, all'esistenza e all'opera di Dio. Darwin, pur aderendo all'inizio al credo deistico della creazione, in seguito si mostrò sempre più incline all'agnosticismo. Era sua abitudine liquidare le questioni religiose dicendo di non avere avuto abbastanza tempo per riflettervi e di non poter contare su di un profondo sentimento religioso<sup>1</sup>. E Marx era dell'opinione che la religione, in quanto «oppio dei popoli», fosse destinata ad estinguersi in modo naturale nella società perfetta del futuro<sup>2</sup>. L'opinione che le scienze naturali moderne, con la loro dottrina dell'evoluzione, avessero segnato la fine del dualismo medievale con la sua concezione di due mondi e che il principio del naturalismo avesse trionfato in modo permanente, trovava un largo seguito. La rivelazione non era più da considerarsi una possibilità. Renan dichiarava in maniera apodittica: «Non c'è alcun soprannaturale». Secondo Haeckel, tutte le rivelazioni a cui le religioni si appellano sono pure invenzioni della fantasia umana; l'unica vera rivelazione è la natura stessa. E Strauss, che non era altrettanto certo di avere ottenuto la vittoria e sterminato il nemico, chiamava alle armi al grido: «L'ultimo nemico da sconfiggere è la concezione di un altro mondo». Il termine evoluzione contiene in sé una concezione innocua e il principio da essa espresso è sicuramente operativo, all'interno di limiti ben definiti, in tutto l'universo. Ma la corrente di pensiero da cui è stata monopolizzata e il sistema edificato su di essa si servono entrambi, almeno in molti casi, della parola al fine di spiegare il mondo intero, compreso l'uomo, la religione e la morale, senza l'aiuto di alcun fattore soprannaturale, puramente a partire da forze immanenti e secondo le immutabili leggi della natura.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 5, 23.

<sup>2</sup> L. WOLTMANN, *Der hist. Materialismus*, Düsseldorf, 1906, p. 148; H. PESCH, *Liberalismus, Sozialismus und christl. Gesellschaftsordnung*, II, Freiburg, 1901, p. 234.

Ciò nonostante, la transizione dall'Ottocento al Novecento ha visto un cambiamento importante sotto questo aspetto. I principali studiosi nel campo della scienza hanno abbandonato il tentativo di spiegare tutti i fenomeni ed avvenimenti alla luce di cause meccaniche e chimiche. Ovunque, si manifesta uno sforzo di fare proprio ed incorporare lo schema darwiniano di una natura soggetta alla legge all'interno di una visione del mondo idealistica. A dire il vero, lo stesso Darwin, attraverso il suo agnosticismo, diede adito a concezioni diverse dell'Assoluto, anzi ripetutamente ed enfaticamente diede voce ad una convinzione che il mondo non sia il prodotto dell'accidente, della forza bruta, o della necessità cieca, ma che nella sua interezza sia stato inteso per un miglioramento progressivo<sup>1</sup>. Grazie a Darwin, ed arricchita da una grande quantità di pregevole materiale scientifico, la dottrina dell'evoluzione ha fatto ritorno all'idea fondamentale della filosofia hegeliana. La concezione meccanica della natura viene ancora una volta sostituita da quella dinamica; il materialismo diventa panteismo; l'evoluzione torna ad essere il dispiegarsi e il rivelarsi dello spirito assoluto, e il concetto di rivelazione rifà il suo ingresso trionfante nel regno della filosofia e persino delle scienze naturali<sup>2</sup>.

Tali concessioni generose non hanno mancato di trovare consensi da parte della teologia. È vero che gli esponenti della "nuova teologia", che ha fatto la sua apparizione in anni recenti, differiscono grandemente tra di loro per quanto concerne il significato che si dovrebbe accordare nella rivelazione, alla natura o alla storia, all'individualismo o al collettivismo, all'intelletto o al cuore. Ciò nondimeno, il movimento nel suo complesso è chiaramente ispirato e controllato dal desiderio di identificare rivelazione ed evoluzione, e a questo

<sup>1</sup> BRUNO WILLE, *op. cit.*, pp. 7, 12, 14, 16, 17, 19, 23, 25.

<sup>2</sup> Ad esempio con VON HARTMANN, *Religions-philosophie*, Leipzig, II, pp. 74ss.; A. DREWS, *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, Jena e Leipzig, 1906, pp. 184ss.; REINKE, *Die Welt als That*, Berlin, 1903, pp. 292ss.

proposito di spostare il centro di gravità dalla trascendenza di Dio alla sua immanenza. Per esso Dio è «ciò che è implicito in ogni essere, la realtà dietro ad ogni fenomeno, la somma delle forze dell'universo». Si ammette che quest'idea di immanenza divina non fosse sconosciuta nelle epoche precedenti, ma mai fino al presente essa ha incoraggiato «un movimento morale e spirituale» come quello cui si è oggi testimoni in tutto il cristianesimo, un movimento che mira alla perfetta riconciliazione di religione e scienza e trova la sua massima espressione nel «vangelo dell'umanità di Dio e della divinità dell'uomo».

Non occorre indicare che in base a questo principio, come con Hegel, la rivelazione divina dev'essere coestensiva a tutto ciò che esiste, alla natura e alla storia, a tutte le nazioni e le religioni. Tutto è una manifestazione di Dio. Il finito in tutte le sue parti è un elemento essenziale dell'infinito. È l'infinito in sé, in quanto diventa finito nella creatura. Ma c'è un corso e una gradazione precisa nella rivelazione di sé da parte di Dio: dall'inorganico ascende verso l'organico, dal fisico allo psichico, dalla natura allo spirito, raggiungendo il suo culmine nell'uomo. «Siamo parte dell'universo e l'universo è una parte di Dio; non c'è una vera differenza tra l'umanità e la divinità; ogni anima è una scintilla dello spirito divino». L'umanità ci rivela Dio in misura sempre maggiore, nella stessa proporzione in cui si sviluppa e progredisce. Infatti tutto è soggetto alla legge del progresso. Tutto è continuamente nel divenire. L'uomo deriva dagli animali, ed è, nel lato civilizzato della razza, salito molto più in alto dei suoi antenati; eppure ha ancora davanti a sé un panorama illimitato di sviluppo. Non è «solamente ciò che è, ma tutto quello che ancora potrebbe essere». È, e diventa sempre più, un organo di consapevolezza eterna. È stato un animale, è diventato un uomo e dopo la sua umanizzazione ecco il momento della divinizzazione. Come anticipazione, la religione cristiana illustra questo principio nella persona del suo fondatore: in Cristo l'umanità e la divinità sono la stessa cosa. Secondo Sir Oliver Lodge,

Cristo è la glorificazione dello sforzo umano, lo sviluppo verso l'alto dell'umanità, il culmine della lotta umana, il fiore supremo della nostra razza. Tutti gli uomini sono potenzialmente come Cristo, tutti quanti in cammino, grazie allo sviluppo delle forze della nostra natura, verso la "criticità".

Sebbene la nuova teologia ami rappresentare questa concezione come un movimento nuovo, non è in fondo altro che una ripetizione della visione panteistica del mondo che è stata rappresentata nei sistemi di Eriugena, Spinoza e specialmente Hegel. Il tentativo presente di armonizzare, secondo tale prospettiva, la fede e la scienza, la rivelazione delle Scritture e una dottrina dell'evoluzione concepita da un punto di vista materialistico o panteistico, con ogni probabilità, non avrà maggior fortuna di quanta non ne abbiano avuta questi filosofi. C'è motivo di rallegrarsi che l'intellettualismo del secolo scorso sia stato superato da un sentimento mistico e religioso, metafisico e filosofico e che nella religione stessa vi sia ora riconosciuta una realtà e una rivelazione di Dio. Ma la gioia per questo diverso atteggiamento delle più belle menti del tempo non ci dovrebbe rendere ciechi davanti al pericolo a cui esso ci espone. Il desiderio di religione che attualmente si sta affermando è portatore di un carattere marcatamente egoistico, rivela una brama di soddisfazione personale più che di conoscenza e servizio del Dio vivente, va alla ricerca di Dio non al di sopra, ma all'interno del mondo e considera la sua essenza identica a quella della creatura. Il che va tutto a dimostrare che la visione del mondo, che in un primo tempo si era presentata col nome di "scientifica", non è cambiata essenzialmente, ma ha semplicemente, grazie a diverse influenze, preso ora una nuova forma religiosa ed ha assunto la sua posizione di nuova fede contrapposta a quella più antica<sup>1</sup>. La differenza consiste semplicemente nella dottrina del-

<sup>1</sup> FUNT, *Religion der Immanenz oder Transcendenz?* in: *Religion und Geisteskultur*, 1907, pp.287-294; BACHMANN, *Nomen est gloriosum*, *ibid.*, 1908, pp.104-114.



l'evoluzione, che non si accontenta più della sua collocazione in quanto "scienza" accanto o in contrapposizione al cristianesimo, ma che preme per usurpare con determinazione il posto del cristianesimo in quanto dogma e religione. Il monismo rivendica per bocca di Haeckel – come pure la scuola monistica – non solo il titolo di vera scienza, ma altresì quello di unica vera religione<sup>1</sup>.

Come forma di religione, comunque, il monismo difficilmente va preso in seria considerazione. Una religione che non ha niente da offrire tranne un Dio immanente, identico al mondo, può per un momento influenzare dal punto di vista estetico e riscaldare il cuore dell'uomo dal punto di vista affettivo, ma non potrà mai soddisfare il bisogno religioso ed etico dell'uomo. Essa non è in grado di elevarci al di sopra del reale e non sa fornire nessun potere più forte di quello del mondo: non porta la pace e non offre alcun riposo sul cuore paterno di Dio. Dopotutto, questo è quanto l'uomo cerca nella religione: forza, vita, una potenza personale che possa perdonare il peccato, riceverci favorevolmente e metterci in condizione di trionfare felicemente su di un mondo di peccato e di morte. La vera religione che soddisferà la nostra mente e il nostro cuore, la nostra coscienza e la nostra volontà, dovrà essere una religione che non ci rinchiuda e che ci elevi al di sopra del mondo: nel corso del tempo deve offrirci l'eternità, al momento della morte darci la vita e nel bel mezzo del flusso del divenire collocarci sulla salda roccia della salvezza. Questo è il motivo per cui la trascendenza, il soprannaturalismo, la rivelazione, sono essenziali in tutte le religioni.

Così si spiega anche perché l'umanità, non meno di un tempo, continui a pensare e a vivere in modo soprannaturalistico. Riguardo alle nazioni pagane e musulmane, questo non ha bisogno di essere puntualizzato. Per quanto concerne il cri-

<sup>1</sup> HAECKEL, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, Bonn, 1893; IDEM, *Die Welträthsel*. Bonn, 1899, pp.381-439; R. H. FRANCÉ, *Der heutige Stand der darwin'schen Lehren*, Leipzig, 1907, p.17.

stianesimo, anche la chiesa greca continua ad occupare la posizione ortodossa. La chiesa cattolica, contrariamente alle aspettative di molti, durante l'Ottocento è aumentata quasi ovunque di potere e di influenza; eppure nell'enciclica dell'8 luglio 1907<sup>1</sup> ha ripudiato senza esitazione il concetto che la rivelazione non implichi niente di più che l'uomo diventi conscio del suo rapporto con Dio. Sebbene il protestantesimo risulti diviso al suo interno in modo persino più profondo del cattolicesimo, in larga misura tra le classi di tutti i paesi, pure conserva ancora gli elementi fondamentali della confessione cristiana. Così, nonostante tutte le critiche che sono state fatte a carico delle Scritture, la Bibbia mantiene il suo posto unico all'interno della chiesa: nei sermoni, nel culto e nella catechesi. Inoltre, tutta la nostra civiltà moderna, l'arte, la scienza, la letteratura, l'etica, la giurisprudenza, la società, lo stato, la politica, sono arricchiti dai fermenti degli elementi religiosi, cristiani e soprannaturalistici che ancora si fondano sulla concezione antica del mondo. «Il marchio di questo insegnamento – afferma Troeltsch – l'Europa lo porta nel profondo della propria anima fino ad oggi»<sup>2</sup>. Molto, perciò, si dovrà fare prima che la visione del mondo, moderna, panteistica o materialistica abbia la meglio su quella antica e teistica. Anzi, prendendo in considerazione la storia passata dell'umanità, si può aggiungere sicuramente che questo non accadrà mai.

Né abbiamo alcuna garanzia per ascrivere questa lealtà alla visione del mondo soprannaturale ad una mentalità conservatrice ostinata, o ad un'incorreggibile mancanza di comprensione. Richiede poco discernimento accorgersi che la rivelazione che ogni religione, e più in particolare il cristianesimo, rivendica come propria è qualcosa di essenzialmente diverso da ciò che la nuova teologia e filosofia ci vorrebbero presentare. Questo assunto è stato francamente riconosciuto

<sup>1</sup> Riferimento all'enciclica *Pascendi Dominaci gregis*. “Sugli errori del modernismo” di Pio X, in cui si condanna appunto il modernismo (N.d.T.).

<sup>2</sup> TROELTSCH, *op. cit.*, p. 255.

non molto tempo fa da Friedrich Delitzsch. Nel suo primo discorso su Babele e la Bibbia, aveva affermato che l'idea della rivelazione dell'Antico Testamento, come molte altre idee dell'Antico Testamento, era in perfetto accordo con quella che si trova nella religione babilonese. Essendo questa identificazione stata contraddetta, ritornò sull'argomento nella sua quarta conferenza intitolata *Rückblick und Ausblick*, dove mise in evidenza il fatto che la concezione della rivelazione viene, senza dubbio, modificata da molti oggi, così da renderla un processo graduale dell'evoluzione storica mediato dall'uomo. Ma aggiunse immediatamente che tale concezione, pur del tutto accettabile a livello personale, è, dopotutto, solo una debole versione annacquata della concezione della rivelazione biblica e teologica<sup>1</sup>. E difficilmente ci possono essere due opinioni a questo proposito. Non solo la Scrittura traccia nel modo più assoluto una netta distinzione tra la rivelazione che Dio continua a concedere ai pagani attraverso la natura e la falsa religione a cui i pagani si sono abbandonati (Romani 1:19-23), oltre che tra quella rivelazione speciale che ha offerto al suo popolo d'Israele e l'idolatria ed il culto dell'immagine da cui il popolo di Dio era costantemente tratto in errore, ma anche, in modo alquanto enfatico, proclama come verità fondamentale che Yahweh, il quale si rivelò a Mosè e ai profeti, è il Dio vivente e vero e che tutti gli dèi pagani sono idoli e cose di nessun valore.

Se è così che stanno le cose, dev'essere contrario al chiaro intento della Scrittura identificare rivelazione e sviluppo, legge divina e condotta umana, o considerare queste come le due facce di uno stesso e medesimo processo. Quando Hegel dice dell'infinito e del finito: «La verità è l'unione inseparabile di entrambi»<sup>2</sup>, riconosciamo in questo non il *primum verum*, ma

<sup>1</sup> FRIEDRICH DELITZSCH, *Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick*, Berlin, 1904, p. 48; IDEM, *Zur Weiterbildung der Religion*, Stuttgart, 1908, p. 53.

<sup>2</sup> HEGEL, *Philos. der Religion*, I, p. 120 (tr. it., *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bari, Laterza, 1983).

il *πρώτον ψεῦδος* della sua filosofia. Come nella scienza si deve distinguere tra le idee che Dio ha depositato nelle sue opere e gli errori che sono costantemente tratti da esse e considerati come verità, parimenti rivelazione e religione non sono due manifestazioni della stessa cosa, ma differiscono come Dio differisce dall'uomo, il Creatore dalla creatura. Benché Gwatkin alcune volte ampli l'idea a tal punto da rendere la rivelazione e la scoperta lo stesso processo osservato da angolazioni diverse, egli spiega in maniera del tutto corretta che non ogni pensiero umano, ma soltanto il vero pensiero fa eco al pensiero di Dio e che le religioni si possono considerare rivelazioni divine nella misura in cui sono vere<sup>1</sup>.

Questa distinzione tra rivelazione e religione, e di conseguenza il sacrosanto diritto al soprannaturalismo, inizia lentamente a balenare ancora una volta alla coscienza della gente. Titius dichiarò qualche tempo fa che è convinzione comune di tutti i teologi, da Kahler a Troeltsch, che il soprannaturalismo ed il cristianesimo o si manterranno in piedi assieme o cadranno assieme. Certamente Troeltsch insiste nei confronti di F. R. Lipsius su di un certo soprannaturalismo. Loofs sostiene, senza dubbio, che il soprannaturalismo del Cinquecento e del Seicento avesse una struttura troppo goffa affinché le scienze della natura e la storia si potessero seriamente basare su di esso. Ma pone al tempo stesso la domanda pertinente se sia veramente un assioma immutabile di ogni cultura moderna che le scienze naturali abbiano reso impossibile credere in qualsiasi tipo di rivelazione, tranne in quella che si possa spiegare completamente sulla base del principio dell'evoluzione, ed in qualsiasi tipo di redenzione tranne in quello prodotto da forze puramente immanenti. E riportando la risposta alla domanda iniziale, dichiara: «La battaglia decisiva tra la “*diessets-religion*” (la religione “dell'al di qua”), fondata sull'idea panteistica di immanenza e le tradizioni di un

<sup>1</sup> GWATKIN, *The Knowledge of God*, I, Edinburgh, 1906, pp. 92, 155-156, 248.

più robusto teismo non è stata ancora combattuta fino in fondo». Titius, alludendo a questo, offre la sua opinione secondo cui un'indagine più accurata del problema del soprannaturalismo formi il compito principale della dogmatica del futuro, e sia d'importanza suprema per il carattere assoluto del cristianesimo<sup>1</sup>.

Con la realtà della rivelazione, perciò, il cristianesimo sta in piedi o cade. Ma la nostra comprensione del modo e del contenuto della rivelazione ammette di essere modificata. Concretamente, questo è avvenuto nella teologia moderna. In primo luogo, la trascendenza di Dio ha assunto per noi un significato diverso da quello che aveva per i nostri padri. Noi non possiamo più accogliere l'idea deistica che Dio abbia compiuto la sua opera in un solo istante, e che da quel momento in poi abbia garantito al mondo la sua esistenza indipendente. Attraverso lo straordinario progresso della scienza la nostra visione del mondo ha subito un grande cambiamento. Il mondo è diventato incommensurabilmente vasto per noi: in avanti e indietro, in lungo e in largo, in profondità e in altezza, si è esteso nell'immensità. In questo mondo troviamo ovunque cause seconde che operano nella creazione sia a livello organico che inorganico, nella natura e nella storia, nei fenomeni fisici e in quelli psichici. Se la dimora di Dio si trova da qualche parte molto lontano, al di fuori del mondo, e la sua trascendenza dev'essere intesa nel senso che egli si è ritirato dal creato ed ora è al di fuori della realtà di questo mondo, allora lo perdiamo e siamo incapaci di stabilire e mantenere una comunicazione con lui. La sua esistenza non può diventare veramente reale per noi a meno che non ci sia dato di

<sup>1</sup> TITIUS, «Theol. Rundschau», novembre 1907, p. 416. Il discorso di Loofs al quale fa riferimento Titius fu pubblicato in inglese sull'«American Journal of Theology», III, pp. 433-472, ed è stato pubblicato di recente anche in tedesco: *Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart*, «Theol. Stud. u. Krit.», 1908, pp. 203-244; KATTENBUSCH, *Die Lage der system. Theol. in der Gegenwart*, «Zeits. für Theol. u. Kirche», 1905, pp. 103-146ss., soprattutto pp. 128ss.

concepirlo non solo come al di sopra, ma nel suo stesso essere nel mondo e così immanente a tutte le sue opere<sup>1</sup>.

Così la trascendenza divina fu compresa dall'apostolo Paolo, il quale dichiarò che Dio non è lontano da ognuno di noi, ma che «in lui viviamo, ci moviamo, e siamo» (Atti 17:28). La trascendenza, che è inseparabile dall'esistenza di Dio, non è intesa in senso speciale o quantitativo. È vero che la Scrittura distingue tra cielo e terra ed afferma ripetutamente che Dio ha il cielo specialmente come residenza e che, specificatamente, rivela là le perfezioni della sua gloria. Ma la Scrittura stessa insegna che il cielo è parte del creato. Quando, perciò, Dio è rappresentato come se dimorasse in cielo, non viene con ciò collocato al di fuori, ma in seno al mondo e non viene rimosso dalle sue creature grazie ad una speciale trascendenza. Viene ribadita la sua esaltazione sopra tutto ciò che è finito, temporale e soggetto alla limitazione dello spazio. Benché Dio sia immanente in ogni parte e sfera della creazione con tutte le sue perfezioni e tutto il suo essere, ciò nonostante, persino in quella unione assolutamente intima rimane trascendente. Il suo essere è di tipo diverso e più elevato di quello del mondo. Proprio come l'eternità e il tempo, l'onnipresenza e lo spazio, l'infinità e la finitezza possono essere ridotti ad una stessa cosa o concepiti come le facce della stessa realtà, Dio e il mondo, il Creatore e la creatura si possono identificare nella loro qualità ed essenza. Non per primi nella nostra epoca, non per concessione alla scienza o alla filosofia, ma in tutte le età, i grandi teologi hanno insegnato la trascendenza di Dio in questo senso scritturale.

Dal momento che, comunque, oggi prendiamo questa idea più seriamente, a causa del grande arricchimento che la nostra visione del mondo ha ricevuto dalla scienza, questo per forza deve generare una concezione della rivelazione alquanto modificata. La teologia antica costruì la rivelazione in modo

<sup>1</sup> STEINMANN, *Das Bewusstsein von der vollen Wirklichkeit Gottes*, «Zeits. für Theol. u. Kirche», 1902, pp. 429-492.

piuttosto esterno e meccanico, e la identificò troppo prontamente con la Scrittura. I nostri occhi sono aperti al giorno d'oggi sempre di più sul fatto che la rivelazione sia per molti aspetti storicamente e psicologicamente "mediata". Non solo la rivelazione speciale è fondata sulla rivelazione generale, ma ne ha assunto numerosi elementi. L'Antico ed il Nuovo Testamento non sono più tenuti isolati dal loro *milieu* e viene riconosciuta l'affinità che esiste tra essi e le rappresentazioni ed i costumi religiosi degli altri popoli. Israele si colloca in relazione ai Semiti, la Bibbia a Babele. E sebbene la rivelazione in Israele e in Cristo non perda nulla della sua natura specifica, tuttavia ha pur preso sostanza non tutta ad un tratto, ma progressivamente, in congiunzione col progresso della storia e dell'individualità dei profeti: «Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως» (Ebrei 1:1). Anche se Cristo, in quanto Figlio di Dio, discende dall'alto, ugualmente la sua nascita da Maria è stata in preparazione per secoli; così ogni Parola di Dio nella rivelazione speciale è sia pronunciata dall'alto che giunta a noi lungo il cammino della storia. La Scrittura dà un'espressione succinta a questo doppio evento quando descrive la parola divina come «τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου» (Matteo 1:22; 2:15).

Uno dei risultati della tendenza della scienza attuale è che, proprio in questo momento, la teologia è occupata dal secondo di questi due elementi, quello della "mediazione" storica e psicologica. Il suo interesse corrente è incentrato piuttosto sul problema di come la rivelazione si sia prodotta, piuttosto che sulla domanda riguardo al contenuto della rivelazione. Esiste, in relazione a questa indagine, il rischio che spesso ci si perda nei dettagli, che le impressionanti analogie con le altre religioni abbiano resa ottusa la percezione di ciò che è peculiare della religione di Israele e che la scoperta altrove di qualche tratto più o meno strettamente parallelo sia frettolosamente offerta come soluzione al problema dell'origine. Ma, a parte questo, tali indagini storiche e psicologiche sono di per sé una cosa eccellente. Devono e vogliono contri-

buire ad una migliore comprensione del contenuto della rivelazione; il «*ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου*» condurrà, man mano che viene approfondito, ad un apprezzamento più vero del «*ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου*». Infatti, dal momento che ogni ricerca storica e psicologica sull'origine e l'essenza della religione d'Israele e del cristianesimo deve lasciare intatta la loro peculiarità, che altro rimarrà se non rifiutarli sulla base dell'accusa di pazzia o accettarle in fede come divina saggezza?

Crederne in tale rivelazione speciale è il punto di partenza e la pietra angolare della teologia cristiana. Proprio come la scienza non precede mai la vita, ma la segue sempre e ne deriva, così la scienza della conoscenza di Dio si basa sulla realtà della rivelazione. Se Dio non esiste, o se non si è rivelato, e quindi è in conoscibile, allora ogni religione è un'illusione ed ogni teologia è un fantasma. Ma, costruita sul fondamento della rivelazione, la teologia affronta un compito arduo: svelare la scienza della rivelazione di Dio e della nostra conoscenza a suo riguardo. S'impegna in questo compito quando cerca di accertare per mezzo dell'esegesi il contenuto della rivelazione, quando si sforza di ridurre all'unità del pensiero questo contenuto che ha constatato, quando fa di tutto per mantenere la sua verità sia attraverso l'attacco che la difesa, o di affidarlo alla coscienza degli uomini. Ma accanto a tutte queste branche, c'è posto anche per una filosofia della rivelazione che tratterà l'idea della rivelazione, sia nella sua forma che nel suo contenuto e la correlerà al resto della nostra conoscenza e della nostra vita. Il pensiero teologico ha sempre sentito il bisogno di una tale scienza. Non solo Origene e gli gnostici, ma anche Agostino e gli scolastici ebbero come obiettivo consapevole sia il fatto di conservare il cristianesimo nella sua natura specifica che di rivendicare per esso un posto centrale nella concezione del mondo nel suo complesso. E dopo che il razionalismo aveva messo da parte il cristianesimo storico come una massa di favole, si è riaffermato il desiderio nella teologia e nella filosofia moderne di rendere giustizia a questo evento centrale



della storia universale, tracciando da tutti i lati le linee di connessione stabilite da Dio stesso tra la rivelazione e le diverse sfere dell'universo creato<sup>1</sup>.

Si deve riconoscere che il tentativo di tracciare le grandi linee di una filosofia della rivelazione potrebbe esporre al rischio di perdersi in vane speculazioni. Ma, oltre a rifarsi al principio generale che l'abuso di una cosa non ne proibisce il suo uso corretto, possiamo rammentarci che questo pericolo è veramente ridotto al minimo, perché la filosofia stessa è diventata del tutto convinta della futilità delle sue costruzioni aprioristiche e guarda alla realtà empirica per quanto riguarda l'argomento del suo pensiero. Una filosofia che, trascurando il mondo reale, prenda le sue mosse dalla ragione, farà necessariamente violenza alla realtà della vita e risolverà la natura e la storia in una rete di astrazioni. Questo si applica anche alla filosofia della religione cristiana. Se questa non sarà disponibile ad accogliere la rivelazione come si offre, la separerà dalla storia e finirà per non mantenere nulla tranne uno scheletro rinsecchito di idee astratte. La filosofia di Hegel ha fornito un deterrente a ciò, come è bene illustrato dal *Leben Jesu* e della *Glaubenslehre* di Strauss. Il razionalismo speculativo, per prendere a prestito un'espressione significativa di Hamann, ha dimenticato che Dio è un genio che non chiede se troviamo razionale o meno una parola. Precisamente per il fatto che il cristianesimo si basa sulla rivelazione, ha un contenuto che, sebbene non in conflitto con la ragione, pure trascende grandemente la ragione e presenta persino una saggezza divina che appare follia al mondo. Se la rivelazione non

<sup>1</sup> Delle molte opere che trattano l'argomento in modo diretto o incidentale, si possono nominare le seguenti in via d'esempio: SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*; STAUDENMAIER, *Philos. des Christ.*, I, 1840; O. WILLMANN, *Gesch. des Idealismus*, 3 voll, 1894-1897; JAMES ORR, *The Christian View of God and the World*, Edinburgh, 1893; JOHN CAIRD, *The Fundamental Ideas of Christianity*, 2 voll, Glasgow, 1904; A. M. FAIRBAIRN, *The Philosophy of the Christian Religion*, London, 1905; A. CAMPBELL FRASER, *Philosophy of Theism*, Edinburgh, 1899.

avesse fornito un tale contenuto e non avesse compreso nulla se non ciò che la ragione stessa prima o poi avrebbe potuto scoprire, non sarebbe degna di questo nome. La rivelazione è uno svelamento del «*μυστήριον τοῦ θεοῦ*» (I Corinzi 2:1; Apocalisse 10:7). Ciò che né la natura, né la storia, né la mente, né il cuore, né la scienza, né l'arte possono insegnarci, si rivela a noi: la fissa, inalterabile volontà di Dio di salvare il mondo e salvare i peccatori, una volontà praticamente in disaccordo con l'intera apparenza delle cose. Questa volontà è il segreto della rivelazione. Nella creazione Dio manifesta il potere della sua mente; nella rivelazione, che ha la redenzione al suo centro, ci schiude la grandezza del suo cuore<sup>1</sup>.

La filosofia della rivelazione, proprio come quella della storia, quella dell'arte o quant'altro, deve prendere avvio dal suo oggetto, dalla rivelazione. Persino la sua idea non può essere costruita a priori. C'è solo un'alternativa: o non c'è nessuna rivelazione e allora ogni speculazione è oziosa, oppure dalla storia ci arriva una tale rivelazione che risplende di luce propria e che ci dice non solo qual è il suo contenuto, ma anche come si attua. La filosofia della rivelazione non tanto armonizza ciò all'interno del suo sistema, quanto si espande a tal punto da riuscire persino a comprendere in sé la rivelazione. Facendo questo, porta alla luce la saggezza divina che si trova nascosta in essa. Infatti, per quanto la croce di Cristo sia scandalo per i Giudei e pazzia per i pagani, è in se stessa la potenza e la sapienza di Dio. Nessuna filosofia della rivelazione, più di qualsiasi altra filosofia, sia della religione che dell'arte, della morale che del diritto, sarà mai in grado di esaurire questo argomento o di padroneggiarne il materiale.

Tutta la conoscenza qui sulla terra rimane parziale; si manifesta per fede e non si rende visibile. Ma, ciò nonostante, vive e opera nella certezza che la base di tutte le cose non sia volontà cieca o accidente imponderabile, ma sia mente, intelligenza e saggezza. Subito dopo, questa filosofia della rivela-

<sup>1</sup> SCHELLING, *loc. cit.*, p. 26.

zione cerca di correlare la saggezza che trova nella rivelazione con quella che viene fornita dal mondo in generale. Un tempo la teologia cristiana tracciava la distinzione tra la rivelazione speciale e la rivelazione generale, ma non ha mai completamente formulato il suo pensiero né ha chiarito pienamente il suo ricco significato per l'intera vita umana. Con la nascita della scienza moderna si è preteso di aver trovato la chiave della soluzione a tutti i misteri nel principio dell'evoluzione, facendo il tentativo di sottrarre successivamente la natura, la storia, l'uomo e la sua intera vita psichica al controllo dell'esistenza e del funzionamento interno della rivelazione di Dio. Non pochi teologi hanno ceduto a questa tentazione e, con maggiore o minore esitazione, hanno abbandonato il mondo intero alla scienza moderna, a condizione che – almeno da qualche parte, nella persona di Cristo o nel profondo dell'anima dell'uomo – si possa riservare un posto alla rivelazione divina. Un tale ripiego, comunque, tradisce una debolezza ed è in opposizione diretta all'idea della rivelazione speciale. La rivelazione, pur avendo il suo centro nella persona di Cristo, nel suo perimetro raggiunge gli estremi confini della creazione. Non resta isolata nella natura e nella storia, non assomiglia ad un'isola nell'oceano, né ad una goccia d'olio sull'acqua. È intimamente connessa a tutta quanta la natura, tutta quanta la storia, tutta quanta l'umanità, alla famiglia e alla società.

Il mondo stesso poggia sulla rivelazione: essa è il presupposto, il fondamento, il segreto di tutto ciò che esiste in tutte le sue forme. Più la scienza approfondisce le sue indagini, più chiaramente scoprirà che la rivelazione è alla base di ogni essere creato. Ad ogni istante del tempo batte il pulsare dell'eternità; ogni punto nello spazio è pieno dell'onnipresenza di Dio; il finito è sostenuto dall'infinito, tutto il divenire è radicato nell'essere. Insieme a tutte le cose create, quella speciale rivelazione che ci giunge nella persona di Cristo è costruita su questi presupposti. Le fondamenta della creazione e della redenzione sono le stesse. Il *Logos* che si fece

carne è lo stesso da cui tutte le cose furono create. Il primogenito dai morti è anche il primogenito di ogni creatura. Il Figlio, che il Padre ha costituito erede di tutte le cose, è lo stesso mediante il quale ha creato l'universo. Nonostante la separazione prodotta dal peccato, c'è un avvicinamento progressivo di Dio alle sue creature. La trascendenza non cessa di esistere, ma diventa un'immanenza anche più profonda. Ma in quanto al dischiudersi della grandezza del cuore di Dio, la rivelazione speciale supera di gran lunga la rivelazione generale che ci rende nota la potenza del suo intelletto. La rivelazione generale ci conduce a quella speciale, quella speciale rimanda a quella generale. L'una richiama l'altra e senza di essa rimane imperfetta ed inintelligibile. Assieme annunciano la varia sapienza che Dio ha mostrato nella creazione e nella redenzione.

Sarà impossibile nelle prossime lezioni sviluppare un sistema della filosofia della rivelazione, analizzato sia formalmente che materialmente. Dovrò limitarmi ad enunciare le idee principali che rientrano nella struttura di tale sistema.