

## **SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI**

*Alfonso Tedesco*

**DECANATO E ZONA DI MONZA**



Monza, 13 dicembre 2005

*Mons. Franco Buzzi*

## **PRINCIPI DI UMANESIMO NELLA TEOLOGIA DEL XX SECOLO**

### ▪ **La teologia di fronte al pensiero “moderno”**

Continuando il discorso della lezione precedente, vediamo questa sera come i principi dell’umanesimo abbiano continuato nel divenire storico ad essere presenti all’interno del percorso teologico nei secoli che vanno dal XVI fino al XX. Nei secoli contrassegnati dalla Riforma protestante e dalla Riforma tridentina intervengono cambiamenti culturali, rappresentati in Italia dalle figure di Giordano Bruno e Tommaso Campanella e, soprattutto, in Europa dal pensiero di Cartesio, che impongono un aggiornamento al pensiero teologico. Emergono in questo panorama culturale il primato dell’uomo come soggetto e l’autonomia del sapere scientifico, del diritto e dello stesso ordine morale. Si tende a fondare il sapere nelle sue varie branche a partire non da Dio ma dall’uomo in quanto soggetto e principio di conoscenza.

Questi orientamenti sono già presenti nell’umanesimo classico, quello che inizia alla metà del Quattrocento e si proietta fino alla metà del Seicento, in cui si sviluppa la ricerca e quasi il culto delle “fontes”, i testi classici, pre-cristiani, che fondano nell’uomo e nella sua natura le varie considerazioni sia sul piano giuridico che su quello etico in genere.

La teologia che si sviluppa contemporaneamente in questi stessi secoli è quasi costretta a tenere conto di questi orientamenti della cultura, che organizza il proprio sapere indipendentemente dalla rivelazione e dalla teologia; la natura e l’uomo vengono studiati per se stessi, in maniera autonoma rispetto a considerazioni metafisiche o teologiche.

Al riguardo c’è da notare che la filosofia e la teologia medievali in qualche modo avevano preparato questa “svolta”. In maniera particolare Tommaso d’Aquino aveva affrontato il tema del rapporto tra natura e sopra-natura soprattutto per quanto concerne l’orizzonte umano. Secondo Tommaso la struttura della natura umana è tale da potersi completare e realizzare in maniera piena, accogliendo la rivelazione e la sopra-natura, “innestandosi” nel Cristo.

Le correnti “moderne” dell’umanesimo, gradualmente, si sganciano da questa prospettiva e si concentrano sempre più esclusivamente sulla natura e sull’uomo. Tale processo si può considerare completato con il pensiero di Cartesio, che mette in crisi la teologia, la filosofia e perfino il sapere scientifico tradizionali. Tutto viene sottoposto ad una serrata critica razionale, anche la stessa esperienza sensoriale. L’unico elemento che resiste a qualsiasi critica e dubbio è il soggetto stesso, l’io che pensa, che così diventa l’unico fondamento valido per qualsiasi genere di

sapere. Si prospetta, di conseguenza, una cultura che avrà come fondamento e punto di partenza il soggetto e la sua coscienza e, più precisamente, la propria autocoscienza. Anche la “certezza di Dio” troverà il proprio fondamento nell’idea che il soggetto ha di Dio e non nell’esistenza del mondo fisico, sul quale il soggetto può avere qualche dubbio. Quindi, io posso affermare che Dio esiste perché “ho un’idea di Dio”, di cui non posso essere io il principio perché non sono Dio.

In questo contesto la rivelazione diventa “una possibilità” che posso scoprire a partire da me stesso e dalla mia autocoscienza, non un calarsi di Dio nella storia e nel divenire dell’esistenza umana. Ciò che è evidente è la mia autocoscienza, la mia natura; la rivelazione e la sopra-natura costituiscono una “ipotesi aggiuntiva”, un “di più” rispetto all’ordine naturale, sul quale solo ed esclusivamente si può fondare un sapere scientifico, si può organizzare la società con le sue strutture, le sue istituzioni e la sua autorità. Nell’orizzonte sociale si sviluppa il concetto di “legge naturale” distinta dalla “legge positiva”, la prima inscritta nella stessa natura umana, la seconda come emanazione dell’autorità costituita. Si sviluppa così un “diritto naturale” (giusnaturalismo) come fondamento dello “ius gentium” (diritto universale) e un “diritto positivo”, che emana dal primo e trova in esso la propria giustificazione.

Per giustificare tutto questo non è necessario partire dalla rivelazione, né tanto meno da una “legge divina”. Si afferma e si diffonde un generico “deismo”, secondo il quale Dio viene ammesso come un postulato della ragione e non perché Egli si è rivelato nel corso della storia. Più che un Dio personale viene accettato un concetto astratto di divinità, che, ovviamente, non presuppone alcun atto di fede. E’ il concetto di divinità a cui sono pervenuti i principali pensatori della cultura classica, pagana.

## ▪ Il giusnaturalismo “scolastico”

Tale deismo astratto e generico rapidamente cederà il posto ad un “naturalismo etico”. Il giusnaturalismo troverà il fondamento nella natura e nelle sue esigenze senza alcun riferimento al soprannaturale e al trascendente. Nel corso del Settecento saranno redatte in Europa e in America diverse “Carte dei diritti” come fondamento delle costituzioni civili, sulle quali si fonderanno gli stati moderni. La Chiesa non assiste indifferente a questa evoluzione. Si sviluppa un’attenzione crescente a questo “ius naturae” e, di conseguenza, abbiamo un “giusnaturalismo scolastico” come emanazione della “seconda scolastica” tra ‘500 e ‘600.

### **G.G. Burlamacchi (1694-1748)**

La figura più rappresentativa è senza dubbio Ugo Grozio, considerato come il maestro di tutta una scuola, di cui citiamo Thomasius, Pufendorf, Heinecke e altri fino a Gian Giacomo Burlamacchi, che ha insegnato a Ginevra. Le *Institutiones iuris naturae et gentium* di quest’ultimo, che qui porto in fotocopia per qualche citazione, intendono essere una sintesi di quanto si era scritto sull’argomento dagli autori precedenti, con la preoccupazione di non andare fuori dall’ortodossia, essendo il suo un testo destinato agli studenti dell’università. Il suo punto di partenza è proprio lo “ius naturae” inteso come “il contenuto dell’insegnamento della natura ad ogni essere animato”, è ciò che la natura insegna ad ogni animale: punto di partenza desunto dal diritto romano-giustiniano che lo prospetta come *fondamento universale* di ogni diritto che esiste in natura. Egli presenta questo principio come “diretta emanazione di Dio”, come espressione di quell’ordine universale ed eterno voluto da Dio per ogni creatura. Lo “ius naturae”, quindi, si estende a tutto il creato.

E’ tipico di questo periodo in questi autori citare le “fonti” a sostegno delle proprie tesi; e tra queste “fontes” si citano accanto agli scritti dei classici e del diritto romano anche le Sacre Scritture sia dell’Antico che del Nuovo Testamento. In queste “fontes” tuttavia si cerca sempre un’attestazione “umana”, “razionale”, non in quanto dato rivelato o, per i classici, in quanto “auctoritas”. Naturalmente riguardo alle cose e alla natura inanimata non si può parlare

propriamente di “diritto” ma, in quanto esse sono ordinate “summa razione” (con suprema razionalità) e quindi sono inquadrare in un ordine universale, in questo senso anche per loro si può parlare di uno “ius naturae”.

Tuttavia il soggetto proprio di diritto è l'uomo in quanto “soggetto razionale” e quindi, quando si parla di “diritto naturale”, propriamente ci si riferisce all'uomo e al suo orizzonte. Burlamacchi, volendo operare una sintesi del pensiero giusnaturalistico, evidenzia come elemento fondante la “somiglianza” dell'uomo con Dio (*Genesi*) e ne trae come conseguenza la naturale somiglianza dell'uomo con l'uomo. Esiste una naturale “cognatio” tra gli uomini, una comunanza di natura e di valori. Quindi lo “ius naturae” promuove tutto ciò che si presenta a vantaggio della “comunità umana”, partendo dalla natura stessa dell'uomo così come esce dalle mani di Dio, non per convenzione o decisione umana. Questo è anche l'elemento discriminante tra “ius naturae” e “ius gentium”, un ideale diritto naturale universale. Egli ne trae la conseguenza che il diritto civile (“ius civile”) non può essere che il diritto naturale armonizzato di volta in volta al diritto delle singole genti secondo le esigenze storiche e ambientali. Sono tesi tornate di attualità ai nostri giorni. In Italia la rivista dei giuristi “Iustitia” già da alcuni anni dedica la propria attenzione al rapporto tra “ius naturae” e “ius civile” e alla presenza dell'uno nell'altro.

Altra opera di sintesi è il *De lege naturali*, anch'esso un manuale per gli studenti di Karl Anton von Martini, sempre nella metà del Settecento, che insegnò diritto per molti anni a Vienna. La sua impostazione, secondo lo spirito dell'epoca, presenta una struttura tipicamente razionalistica e un metodo rigorosamente logico-deduttivo.

### **Nicola Spedalieri (1740-1795)**

In ambiente italiano troviamo l'opera di un ecclesiastico siciliano, Nicola Spedalieri, nella seconda metà del Settecento. La sua opera *De' diritti dell'uomo, libri sei* (1791), costituisce un'analisi dei contenuti giusnaturalistici che in quegli stessi anni confluivano nelle varie “Dichiarazioni” e nelle “Carte dei diritti” e vuole essere una dimostrazione che il fondamento più valido e ultimo di tali diritti è costituito dalla religione cristiana. Era la risposta alla svolta atea e anticlericale che la rivoluzione francese aveva impresso alle proprie dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino. Egli si sforza di dimostrare come i diritti fondamentali quali la vita, la libertà, la proprietà, la sovranità popolare, il bene comune, l'esercizio del potere, ecc. procedono armonicamente da Dio e quindi sono inalienabili e imprescrittibili. Posizioni e tesi di grande attualità. Senza Dio o contro Dio i mezzi esclusivamente “naturalisti” non sono sufficienti a garantire l'uomo e i suoi diritti fondamentali. L'ateismo, il materialismo e ciò che ne consegue a livello sociale non edificano ma distruggono le società (libro III). Anche il deismo generico e astratto, allora tanto di moda, non può costituire un fondamento valido ai valori etici che orientano la vita di una società ordinata (libro IV). Del resto spesso il deismo sfociava nell'ateismo. Per lo Spedalieri solo il cristianesimo poteva offrire alla società contemporanea fondamenti certi e sicuri per una sua organizzazione armonica a garanzia di pace e benessere sociale (libri V e VI). La natura e la ragione umana, lasciate a se stesse, sono sopraffatte da circostanze e interessi variabili, per cui non offrono garanzia di continuità e di certezza (*ibid.*). L'opera dello Spedalieri si presenta come conseguenza ma anche critica serrata dell'illuminismo e del culto di una ragione “pura”, sganciata da qualsiasi valore, che condurrebbe ad un individualismo e a un relativismo privi di qualsiasi principio etico certo e condiviso da tutti.

E' interessante notare come l'opera dello Spedalieri si sviluppi contemporaneamente agli avvenimenti del periodo della rivoluzione francese, che egli segue da un osservatorio privilegiato: la Curia pontificia (era stato fatto canonico della basilica di S. Pietro). Sono i giorni in cui in Francia si vota la “Costituzione civile del clero” (1790) e Pio VI risponde emanando il “Breve” *Quod aliquantum*, in cui prendeva posizione contro due punti in particolare della “Dichiarazione” del 1789: l'art.10 sulla libertà d'opinione in materia religiosa e l'art.11 sulla libertà di espressione e di comunicazione. Queste libertà avrebbero “corrotto la società”, secondo il pensiero del Papa. Per ben

comprendere queste “condanne”, occorre tener presente il contesto storico in cui esse vengono emanate. E’ il contesto razionalistico-illuministico che aveva eretto la ragione umana a criterio assoluto di verità privo di alcuna limitazione e alcun altro valore di riferimento. Lo Spedalieri completa la sua opera in questo contesto. Nel VI libro (quello conclusivo) egli scrive: “La libera circolazione dei libri della setta [la massoneria] è mezzo distruttivo della religione e del principato” e più in là: “La tolleranza adottata senza limiti è mezzo distruttivo della religione e del principato”; sono questi i titoli di altrettanti capitoli del libro e costituiscono una denuncia per il pericolo di distruzione del tessuto religioso e morale della società dell’epoca. Per tutto il secolo successivo tale condanna rimarrà pressoché immutata nei documenti della Chiesa dell’Ottocento.

#### ▪ **La reazione della Chiesa ottocentesca al razionalismo assoluto**

Gregorio XVI con la *Mirari vos* (1832) ribadisce la condanna della libertà di pensiero, di stampa di coscienza e di religione, perché principio e causa dell’indifferentismo etico e religioso che già cominciava ad affermarsi nella società dell’epoca e che veniva diffuso dalle sette, più o meno segrete, che facevano capo alla massoneria. In tal modo predicando “libertà di ogni genere si suscitano rivolte contro l’uno e l’altro potere” [quello civile e quello religioso] e si conculca ogni pia e veneranda autorità”.

Nella scia di quello di Gregorio XVI si colloca il magistero del lungo pontificato di Pio IX. I due documenti più importanti al riguardo sono il *Sillabo* e l’enciclica *Quanta cura*, entrambi del 1864, contro il razionalismo assoluto. “L’umana ragione senza tener conto di Dio è l’unico arbitro del vero e del falso” è la proposizione 3<sup>a</sup> del *Sillabo* condannata, mentre la 4<sup>a</sup> recita: “Tutte le verità delle religioni derivano dalla forza ingenerata della ragione umana”. Come si vede il razionalismo assoluto è inconciliabile col messaggio cristiano e con l’insegnamento della Chiesa. La posizione e la condanna di Pio IX erano inevitabili. Il razionalismo assoluto avrebbe costretto la Chiesa al silenzio e impedito la libertà religiosa.

#### ▪ **Le linee di una Cristologia antropologica nella teologia del XX secolo**

L’atteggiamento della Chiesa muta nel Novecento perché in questo secolo cambia il contesto storico e culturale. I documenti della Chiesa si schierano sempre più frequentemente “a difesa dei diritti” dell’uomo e della persona umana. Non si parla tanto dei “diritti fondamentali”, primari (diritto alla vita, alla salute, alla libertà personale ecc.), quanto di quelli “secondari”, quali libertà economica, diritto di proprietà, di lavoro e salario, di associazione e simili. Sono alcuni dei contenuti di fondo dell’enciclica *Rerum novarum* (1891). E dopo d’allora il magistero ecclesiastico ha cercato nel Vangelo e nel messaggio cristiano la giustificazione della promozione sociale e culturale della persona umana nel contesto storico contemporaneo. Anche alcuni principi e diritti “laici” vengono rivendicati nella loro matrice cristiana, come quelli della rivoluzione francese, libertà, uguaglianza e fraternità. Sono valori reinseriti nel contesto dell’originario messaggio cristiano.

Dopo la seconda guerra mondiale una delle prime solenni dichiarazioni dell’ONU è stata la “Dichiarazione dei diritti fondamentali dell’uomo” del 1948, che vincolava tutti gli stati dell’Organizzazione. E’ vero che non sono indicati in questa “Dichiarazione” gli “effetti cogenti”, ma essa è diventata di fatto la fonte principale del diritto internazionale e del diritto costituzionale dei vari stati. Essa pone al centro e al vertice di tutto la “persona umana”, che in questa maniera assurge a valore assoluto di riferimento di ogni ordinamento a qualsiasi livello, nazionale e internazionale, di ogni legislazione di qualsiasi stato.

Il magistero della Chiesa si è espresso in maniera chiara e inequivocabile a favore di questo documento, sottoscritto anche dalla Santa Sede. Le libertà fondamentali di questa Dichiarazione

troveranno poi posto nelle disposizioni del Concilio Vaticano II e, di conseguenza, negli atti del magistero dei Pontefici che si sono succeduti dopo lo stesso Concilio.

Nella visione cristiana l'uomo in quanto tale è "creatura di Dio, fatto a sua immagine", per cui è la sua stessa natura che lo rende soggetto primo di ogni diritto, che le istituzioni e le leggi sono chiamate a riconoscergli; non una natura astratta, razionale, illuministica, ma concreta, storica e, quindi, incorporata in Cristo, Uomo-Dio. Non è quindi un caso che la teologia contemporanea abbia una connotazione antropocentrica e cristocentrica e che si presenti come una Cristologia antropologica. Questo conferisce al messaggio cristiano quella universalità per cui ogni essere umano va rispettato per se stesso in quanto destinatario di quella salvezza operata dal Figlio dell'Uomo per ogni uomo, per il credente in quanto consapevole di questa predestinazione, per il non credente in quanto rispetta in sé e negli altri il valore supremo della propria natura, se ascolta la voce della propria coscienza.

E' questa la base che rende possibile il dialogo inter-religioso attraverso il quale pervenire a rapporti di rispetto tra culture e religioni diverse. E' questo il motivo per cui Giovanni Paolo II, riferendosi alla "Dichiarazione dei diritti" del 1948, la definiva "una delle più alte espressioni dello spirito del nostro tempo", parafrasando alcune espressioni della costituzione conciliare *Gaudium et spes* (cfr. par. 41 e s.).

P.S. Appunti non rivisti dall'Autore. Ci scusiamo per eventuali errori od omissioni.