

MOVIMENTI MODERNI TERMINE DEL VIAGGIO



SPECIALE MOVIMENTI MODERNI 6

STEFANO BORSELLI, LUIGI CODEMO, RICCARDO DE BENEDETTI,
ALMANACCO ROMANO, PIERO VASSALLO

Il nostro "breve viaggio all'origine di un disastro", come lo abbiamo definito all'inizio, nel suo corso ha permesso di raccogliere parecchio materiale così da consentirci, alla sua conclusione, di azzardare qualche ipotesi sulla "genesì di un pensiero che sembra troppo consonante con la catastrofe del pensiero occidentale nel 900 e se non proprio corrivo a quest'ultima almeno non in grado di porvi argine efficace" (sono parole di Riccardo De Benedetti). I testi: mentre Stefano Borselli torna su le Lettere dal lago di Como¹, Almanacco romano, Piero Vassallo e Riccardo De Benedetti allargano lo sguardo sui veleni del novecento, Luigi Codemo invece analizza le idee sulla riforma liturgica del grande teologo tedesco.

INDICE

- p. 1 Riletture (Stefano Borselli)
p. 3 L'enigma dell'Occidente (Almanacco romano)
p. 4 Psicoanalisi dell'ateologia ultramoderna (Piero Vassallo)
p. 8 La filosofia del frammento e H.P. Lovecraft (Riccardo De Benedetti)
p. 10 Prefazione allo spirito della liturgia (Luigi Codemo)

¹ "Non solo è il più poetico dei libri di Guardini, ma quello che contiene in germe tutti gli altri", così Maria Guarini" (www.nostreradici.it/guardini.htm).

Riletture.

DI STEFANO BORSELLI

Sollecitato dal denso articolo di Luigi Codemo *Il "fatto nuovo" in Romano Guardini*² uscito nel numero precedente di questi Speciali, riprendo in mano dopo qualche anno le *Lettere dal lago di Como* e ne nascono questi appunti.

I

Il testo è ambiguo o perlomeno si presta ad essere frainteso. Alla prima lettura, come Luigi Codemo³, Andrea Sciffo ed Armando Ermini⁴, anch'io avevo avuto l'impressione di una svolta nell'ultima lettera, la IX: dalla denuncia della devastazione prodotta dalla tecnica disumanizzante al riconoscimento di ciò come prodotto del cristianesimo ed alla volontà di cavalcare il "fatto nuovo". Leggendo meglio ci si accorge che non vi è alcuna svolta: già nella prima lettera Guardini

² *Il Covile* N° 636.

³ "La nona, e ultima, lettera cambia radicalmente". Ibidem, p.3.

⁴ Testimonianze personali.



afferma che la visione di quel mondo lombardo di bellezza e civiltà (contrapposto al “nuovo” lucidamente definito nella chiusa di almeno tre lettere⁵ come “barbarie”) non gli dà “gioia alcuna. Non comprendo, anzi, come un uomo avveduto possa essere felice, qui”⁶ perché si tratta di “una vita che è destinata a scomparire”⁷. Nella IX non farà altro che confermare: “Non dobbiamo irrigidirci contro il ‘nuovo’, tentando di conservare un bel mondo destinato a sparire”⁸.

Non so se si tratta di una visione darwinista, ma certamente la Storia di Guardini dispone di una rete a strascico tedesca che non pare avere strappi come quelle liguri:

La storia non è poi
la devastante ruspa che si dice.
Lascia sottopassaggi, cripte, buche
e nascondigli. C'è chi sopravvive.
La storia è anche benevola: distrugge
quanto più può: se esagerasse, certo
sarebbe meglio, ma la storia è a corto
di notizie, non compie tutte le sue vendette.
La storia gratta il fondo
come una rete a strascico
con qualche strappo e più di un pesce sfugge.

EUGENIO MONTALE (da *La Storia*)

2

Le *Lettere* non sono e non vanno lette come una specie di diario intimo: avevano un obiettivo. Sono interventi politici di parte, scritti e pubblicati in riviste allo scopo di indirizzare il dibattito interno al movimento:

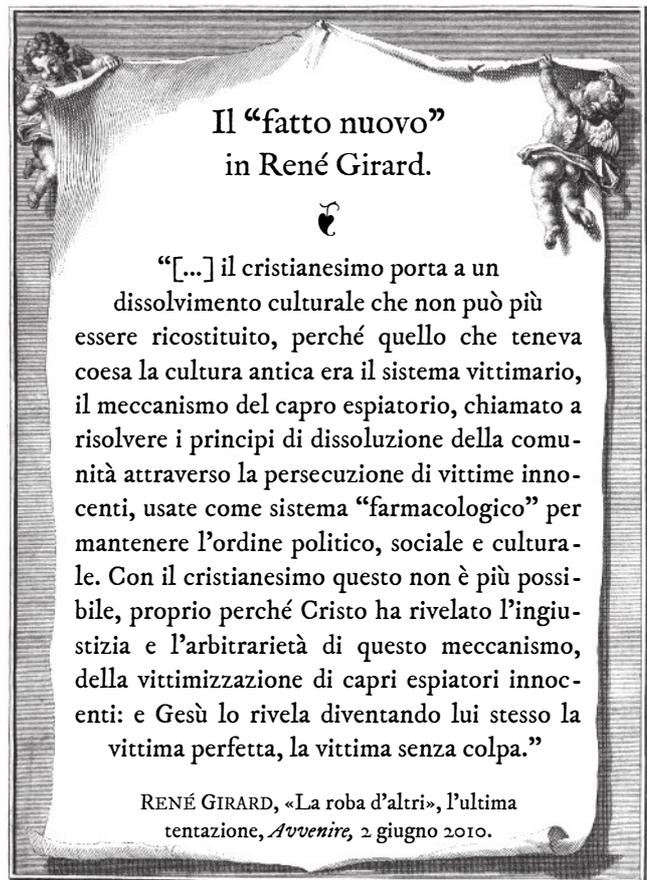
“Il movimento della gioventù” (*Jugendbewegung*) al suo insorgere ha preso posizione contro la meccanizzazione, la razionalizzazione e l'individualismo della seconda metà del secolo; e proprio questa opposizione sembrava costituire la sua stessa sostanza. Esso era

⁵ II, III, VI.

⁶ Romano Guardini, *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 2001, trad. di Giulietta Basso. Lettera I, p. 14.

⁷ Ivi.

⁸ Lettera IX, p. 95.



alla ricerca della vita, della collettività e di una creazione che scaturisse da una necessità interiore. Così esso si tuffò nella natura, si legò con le strutture organiche dell'epoca preindustriale, con i canti, le danze⁹, le forme sociali, la pienezza culturale del passato. Il che impresso una nota romantica a tutto il suo comportamento. A questo romanticismo volto verso il passato ne corrispondeva uno utopistico teso verso l'avvenire: la convinzione di potere rinnovare il mondo e la vita senza la tecnica, poggiando direttamente sulle forze vitali della natura e dell'uomo. L'insediamento di colonie “romantiche” è il suo simbolo. Ma a poco a poco gli spiriti si separarono e questa scissione divenne inevitabile precisamente di fronte a questa questione: se tu dovessi scegliere tra l'industria e la tecnica e tutto che ad esse è pertinente da una parte, e l'ordine preindustriale e precapitalistico dall'altra, a cosa daresti tu la preferenza? Il vero romantico op-

⁹ Le “strutture organiche” che i Wandervogel ricercavano in realtà più che preindustriali erano precristiane. Si veda *Il Covile* N° 626.

terebbe per il secondo lato dell'alternativa. *Ma chi aderisse all'autentico "movimento della gioventù" sentirebbe e seguirebbe la voce del sangue, scegliendo la tecnica.*¹⁰

3

Impressiona l'assoluta mancanza di rilievi critici sul movimento e segnatamente di qualsiasi riferimento alle sue componenti anticristiane, peraltro maggioritarie. E, piaccia o no, si tratta della generazione che creerà il nazismo.

4

Importante questa sintesi storica:

Due volte, in epoca non troppo remota, si formò in Occidente un tipo ideale comune che diede la sua forma a una collettività: nell'antichità e nel Medio Evo. A partire dal quattordicesimo secolo lo spirito del Medio Evo comincia a declinare lentamente. Il Rinascimento, il Barocco e gli stili posteriori posseggono ancora una certa energia, ma non sono che epigoni.¹¹

Si parla qui di forme della cultura, ma notiamo che Guardini non racconta la storia di un dramma, di una lotta dalle alterne fortune tra il cristianesimo e l'eterno nemico gnostico e iconoclasta, bensì quella di uno spirito vitale che si affievolisce. Nelle *Lettere* il Nord, dove nasce¹² la barbarie moderna, e il Sud, l'Italia, che ne verrà annientato, rappresentano luoghi e ancor più stirpi, sangue, non la riforma protestante e il cattolicesimo.

5

Questo "nuovo" esercita un'azione distruttiva perché non si è ancora riusciti a renderlo umano. [...] Ora il farsi padrone di queste materie prime e di queste forze, il raccoglierle, il dar loro una forma, il metterle in rapporto, tutto

¹⁰ Lettera IX, p.106. Corsivo nostro.

¹¹ Ibidem, p. 105, nota.

¹² Vedi pp. 11, 13, 14. "Il mondo della macchina viene dal Nord."

ciò per cui si crea un "mondo", una "cultura", non è in potere dell'uomo che faceva parte di quel mondo antico al quale si era conformato. Gli mancano, per essere all'altezza di tutto ciò, la scala delle misure, l'immagine anticipatrice, la forza.¹³

Il linguaggio è quello della rivoluzione conservatrice. Guardini forgia una formidabile arma retorica (ancora usata con profitto dai distruttori) per spazzare via a priori, senza bisogno di dimostrazione, l'uomo "conformato al mondo antico".

6

È più tardo, del 1932, *Der Arbeiter* (L'operaio) di Ernst Jünger, ma le consonanze di questo testo cruciale con le *Lettere* (1923-1925) sono impressionanti, anzi in qualche modo *Der Arbeiter* rende le *Lettere* più comprensibili. Jünger, del 1895 quindi più giovane di 10 anni di Guardini, fu ovviamente anche lui un Wandervogel.

STEFANO BORSELLI



 L' enigma dell'Occidente.

DI ALMANACCO ROMANO

Fonte: <http://almanaccoromano.blogspot.com>

[...] Il discorso di Jünger [*Il nodo di Gordio* (con una risposta di Carl Schmitt, edito in italiano da Il Mulino)] approda repentinamente all'arte e alla non-arte di oggi.

«Se la coscienza della libertà, se la pace devono diffondersi, non può mancare il freno interiore. Lo stesso vale anche per l'arte. [...] Esiste una giustizia delle forme e delle linee che

¹³ Lettera IX, p. 94. Corsivo nostro.

noi percepiamo come bellezza. [...] Il gusto barbarico invece ci offende. Il mondo è pieno di opere che soggiacciono alla suggestione esercitata da dei, demoni e forze naturali, senza che l'uomo possa rispondere con la libertà. La cupezza, la pesantezza terrena, l'assenza di occhi, la stridente vivacità, la confusione, le dimensioni colossali, la forza lussureggiante, il volto da maschera ci opprimono: avvertiamo infatti che tutto ciò è collegato a sacrifici di sangue».

Il ritorno della barbarie assume un tono particolarmente agghiacciante perché in queste considerazioni la parola 'barbaro' non si confonde con l'insulto:

«nelle metropoli e negli imperi sta facendo ritorno la barbarie. [...] Chiunque voglia dominare [...] ripercorrerà l'esperienza dei Romani, che furono costretti a esportare in una cerchia sempre più ampia il loro diritto civile, mentre tra di essi si insinuavano i costumi, le arti e i culti stranieri».

Senonché adesso non si bada troppo al diritto, lo scambio resta più in superficie.

«Se esistesse una metropoli in cui fossero ufficialmente adottati modelli e colori dell'antico Dahomey oppure edifici secondo l'antico stile messicano, ben presto vi sarebbero ufficialmente istituiti i sacrifici umani. Tuttavia non vi si vedrebbero l'orrore e il fasto di quegli antichi imperi, bensì una barbarie nuova, riscoperta».

Solo chi ha un fiuto speciale per l'odore del sangue, sviluppato sui campi di battaglia, sa riconoscere quello che gli stolti scambiano per ludo nei musei degli orrori.

ALMANACCO ROMANO



PSICOANALISI DELL'ATEOLOGIA ULTRA-MODERNA.

DI PIERO VASSALLO

Fonte: <http://www.riscossacristiana.it>

“Fu lui che io volli scoprire: l'essere autentico, il vecchio uomo in noi, quello che il Vangelo aveva rifiutato, quello che tutto, intorno a me, libri, maestri, genitori e io stesso, ci eravamo sempre sforzati di sopprimere”

André Gide, *L'immoralista*.

Nel saggio *Modernità*, Augusto Del Noce ha descritto il primo movimento attuato dalle filosofie immanentistiche sul cammino dell'ineluttabile regresso:

L'espunzione del soprannaturale può prendere varie forme. Mi limito qui ad accennare all'hegelismo, per cui la filosofia moderna è la filosofia cristiana, il cristianesimo che si esprime nella forma di filosofia; e il passaggio nel successivo periodo da Hegel a Nietzsche, al post – o all'anticristianesimo e in cui l'ateismo (inteso nel senso forte di scomparsa dello stesso problema di Dio) si sostituisce alla posizione del divino immanente; chiarimento dell'irreversibilità di questo processo e sua interpretazione come crisi dell'idea di modernità¹⁴.

Alla fine degli anni Quaranta, peraltro, Eric Voegelin aveva già diagnosticato la malattia che affligge lo spirito moderno, l'irrazionalità, che trascina l'apostasia nell'abisso della falsa mistica:

Marx era spiritualmente malato, e il sintomo più evidente della sua malattia lo abbiamo individuato nella paura dei concetti critici della filosofia in generale. Egli rifiuta di esprimersi in termini che non siano concetti precritici e non analizzati¹⁵.

¹⁴ Cfr. Augusto Del Noce, *Modernità Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di Giuseppe Riconda, Morcelliana, Brescia 20072, pag. 35.

¹⁵ Eric Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, Gangemi

L'anomala e infondata filosofia di Marx fece violenza all'ultracogitante ma coerente ragione di Hegel, costringendola a sbarcare su lidi abbacinati dalla fantasticheria utopiana:

La sua [di Hegel] filosofia della storia era una contemplazione dell'attuale manifestazione dell'Idea nella realtà, la quale non poteva mai coincidere con il proposito dell'agire umano. [...] Lo gnosticismo di Hegel era contemplativo. [...] Invece di abbandonare la gnosi ripristinando la vera contemplazione, Marx abbandonò la contemplazione traducendo lo gnosticismo in azione¹⁶.

Voegelin sostiene addirittura che i testi marxiani

Rivelano in modo apertamente esplicito i sintomi della logofobia, con profonda intensità, come una paura disperata e odio della filosofia [...] Non si tratta della paura di un particolare concetto critico, come l'Idea di Hegel, ma dell'analisi critica in generale. Sottomettersi all'argomento critico potrebbe a un certo punto condurre al riconoscimento di un ordine del logos, di una costituzione dell'essere. Ciò comporterebbe che l'idea rivoluzionaria di Marx, quella di istituire un regno della libertà e di trasformare la natura dell'uomo attraverso la rivoluzione, si rivelerebbe un'assurdità blasfema e inutile qual è realmente¹⁷.

Dal suo canto, Antonio Livi ha dimostrato che la sequela coerente del principio affermato da Marx nel *Capitale* ["Non esistono leggi astratte. Ogni periodo storico ha le sue proprie leggi. ... Appena la vita si è ritirata da un dato periodo storico ed è passata da uno stadio all'altro, comincia ad essere governata da leggi diverse"] trascina al relativismo assoluto. Opportunamente Livi fa notare che

editore, Roma 2004, pag. 288.

¹⁶ Ibidem, pag. 303.

¹⁷ Ibidem, pag. 289.

fuori dalla dottrina ufficiale del comunismo sovietico, si sono sviluppate teorie che sostengono la rivoluzione permanente e che finiscono per avvicinarsi all'anarchismo¹⁸.

Si conferma ad ogni modo che

la malattia spirituale marxista [...] consiste nell'auto-divinizzazione e nell'auto-salvezza dell'uomo. Un logos intramondano della coscienza umana è il sostituto del logos trascendente¹⁹ [6].

Intesa a superare l'ideologia marxista, gli atei dei tempi ultimi oltrepassano il limite conosciuto da Voegelin e dal Del Noce. Quasi intendessero confermare il noto detto di Gilbert Keith Chesterton sulla sterminata credulità dei non credenti, infatti, i divulgatori dell'ateismo ultimo estraggono dal cappello a cilindro dell'eterodossia ebraica una religiosità alterata dalle mitologie pagane e oppressa da una teodicea capovolta e incubosa.

Ora la novità da cui dipende la trasformazione dell'ateismo in mistica ateologica ultramarxiana è fedelmente commentata e lodata dal giubilante Emanuele Severino, il quale scrive:

Per Marx Prometeo^{***} è l'antitesi di Cristo (mediatore tra Dio e l'uomo) per Ernst Bloch Prometeo è l'anticipazione sostanziale di Cristo, che, dicendo di essere Dio, come Prometeo strappa al vecchio dio biblico il fuoco della verità e della potenza, riappropriandosi di ciò che dio aveva usurpato all'uomo²⁰.

Di seguito Severino quasi delirando sostiene che

¹⁸ Cfr.: "Cristo non è Marx", in *Fogli* periodico mensile, Verona ottobre 1975.

¹⁹ Eric Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, op. cit. pag. 304.

^{***} Dei fratelli titani Prometeo ed Epimeteo il Covile si è lungamente occupato: si veda il Quaderno N° 4 *Indagini su Epimeteo tra Ivan Illich, Konrad Weiss e Carl Schmitt*. N.d.R.

²⁰ Cfr.: Emanuele Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Bur, Milano 20082, pag. 205.

Bloch può parlare del serpente come essere sovversivo e salvifico e dire che il serpente del paradiso è sopra tutto in Gesù, anzi Gesù ne è l'ultima e più alta reincarnazione, dopo Eva, Adamo, Caino, Giobbe (che per Bloch non è colui che si riconcilia con Dio ma colui che in Goel invoca il suo vendicatore). In questo modo Gesù diventa il simbolo della liberazione dell'uomo da ogni schiavitù, e non è quindi la croce, ma la resurrezione, l'acme della vita dell'Uomo-Dio, cioè dell'uomo che vuol diventare lui ciò che erroneamente aveva posto in dio²¹.

La teoria marxiana, che afferma l'incompatibilità della filantropia esemplarmente interpretata da Prometeo (il provvidente) con l'obbedienza di Cristo al volere del Padre, implica uno svilimento dell'immagine divina, una svalutazione che corre incontro alla teologia di Eschilo, contemplante la somma ingiustizia di Zeus²².

Alla medesima conclusione giunge, per la via opposta, cioè l'assimilazione di Cristo a Prometeo, Ernst Bloch, che rappresenta un Cristo ribelle alla cattiva volontà di Dio Padre. La tesi di Bloch sul capovolgimento della teologia biblica è indirettamente confermata da Gershom Scholem, il quale ha accertato la presenza in ambienti ebraici di una tenebrosa dottrina:

L'eresia mistica porta in certi gruppi a conseguenze più o meno velate di carattere nichilistico, a un anarchismo religioso su basi mistiche, che, col favore delle circostanze, ebbe una parte notevole nell'intima preparazione dell'illuminismo e della riforma dell'ebraismo del secolo XIX²³.

²¹ Ibidem.

²² *Prometeo*, Episodio IV.

²³ Citato da Giulio Busi nell'introduzione a *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993, pag. X. David Bakan (cfr. *Freud e la tradizione mistica ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, pag. 106 e seg.) sostiene che Freud dipende da Jacob Frank, un predicatore eterodosso del XVIII sec., che annunciava la fine delle vecchia Torah.

A proposito di tale eresia, Jean Doresse sostiene che punto di partenza dello gnosticismo

fu il momento in cui alcuni esegeti pensarono di stabilire una distinzione tra il Dio supremo e il creatore di questo basso mondo, in precedenza identificati tra di loro²⁴.

Un risultato della riforma ottocentesca dell'ebraismo cui accennava Scholem è la teoria di Sigmund Freud, che afferma la presunta origine egiziana di Mosé per dimostrare l'estraneità d'Israele alla religione monoteista. In una lettera indirizzata a Lou-Andreas Salomé e datata 6 gennaio 1935, Freud sostiene, infatti, che

Mosé non era ebreo, bensì un nobile egiziano, alto dignitario, sacerdote, forse un principe della dinastia reale, uno zelante seguace della fede monoteista che il faraone Amenofi IV impose intorno al 1350 a. C. come religione di Stato Allorché, alla morte del faraone, questa nuova religione fu abolita e la diciottesima dinastia si estinse, quell'uomo ambizioso mosso da così grandi mire aveva perduto tutte le sue speranze e decise di lasciare la patria per crearsi un nuovo popolo, che egli volle educare alla grandiosa religione del suo maestro [...]. Con l'elezione e il dono della nuova religione egli creò l'ebreo²⁵.

Padre Giovanni Cucci sostiene che:

Negare a Mosé la cittadinanza ebraica significava per Freud eliminare la pretesa di Israele di essere un popolo speciale, scelto da Dio, una cosa per lui assurda e foriera di un'eredità pesantissima in termini di sofferenze e persecuzioni continue nella storia²⁶.

Nel saggio sulla questione ebraica, Marx

²⁴ Cfr.: "Origini dello gnosticismo", in Aa. Vv. (Jean Doresse, Kurt Rudolph, Henri-Charles Puech), *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, Bari 1977, pag. 47.

²⁵ Citato da Giovanni Cucci s. j., cfr. "Freud e Mosé" in *La Civiltà cattolica*, quaderno 3813, maggio 2009.

²⁶ Ibidem.

aveva d'altra parte sostenuto che l'emancipazione degli ebrei dipendeva dall'abbandono della religione di Mosé. Al proposito Gilson notava:

Marx era anzitutto un rivoluzionario ossessionato dal desiderio di aiutare Israele a soddisfare la sua aspirazione più profonda, cessare di esistere²⁷.

De-ebraicizzato Mosé e ridotta la teologia veterotestamentaria a invenzione faraonica, la dissidenza ebraica si è appiattita su quei filosofi pagani (Democrito e Epicuro) che, come ha ampiamente dimostrato Sant'Ireneo di Lione nel *Contra haereses*, nei primi secoli dell'era cristiana, ispirarono i banditori dell'eresia gnostica.

Ernst Bloch, Walter Benjamin (e al loro seguito Simone Weil²⁸, Horkheimer e Adorno²⁹, Hans Jonas e Jacob Taubes) diedero prova di inflessibile coerenza, facendo avanzare il pregiudizio antibiblico fino alla sconcertante approvazione del neopaganesimo circolante nella Germania nazista scopertamente e/o sotto il travestimento neognostico³⁰.

Jacob Taubes rammenta, infatti, che

²⁷ Cfr.: *L'ateismo difficile*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pag. 34. La passione anti-identitaria di Marx e di Freud è stata portata all'incandescenza dal wagneriano Otto Weininger, che si suicidò per annientare in sé la discendenza ebraica.

²⁸ La Weil manifesta la sua avversione all'ebraismo mediante il paragone con l'imperialismo pagano: "Israele poteva resistere a Roma perché [così nel testo] le rassomigliava, e così il Cristianesimo nascente portava la macchia romana ancor prima di diventare la religione dell'Impero", cfr. *Quaderni, III*, Adelphi, Milano, 1988, pag. 205.

²⁹ Nella loro fondamentale opera, Horkheimer e Adorno sostengono che la teologia veterotestamentaria, "nella sua remota astrattezza" rafforza il terrore davanti alla natura "e supera, in violenza ineluttabile, il verdetto più cieco, ma per ciò stesso più ambiguo, dell'anonomo destino", cfr. *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi Reprints, Torino 1974, pag. 189.

³⁰ Al proposito degli autori citati, Pier Paolo Ottonello parla di "schegge eiettate dal cratere del nichilismo nietzscheano ... ed oggi globalmente spalmate dallo strato cinereo heideggeriano, seducente per estetizzanti rilucimenti di echi teutonicamente vaticinanti di animismi protomediterranei", cfr.: *Antiaccademici e maledetti*, Marsilio, Venezia 2004, pag. 146.

Ernst Bloch ha riflettuto in modo molto approfondito sul fatto che i nazisti si erano appropriati di motivi autentici e che era necessario sottrarli ad essi. Il programma di Benjamin è analogo: strappare alla reazione i motivi autentici, penetrando in terra nemica per raccogliarli³¹.

Paolo Pasqualucci dimostra, appunto, che l'ideologia di Benjamin prende le mosse da una incandescente passione atea e da un irriducibile pregiudizio antimetafisico, che si esprime ripetendo ed esasperando gli argomenti nietzschiani. L'illustre pensatore scrive infatti:

Benjamin coglie con innata sensibilità veterotestamentaria il carattere apocalittico dell'immagine del regno di Dio. Tuttavia egli ne espunge, da vero ateo, qualsiasi prospettiva di salvezza e quindi ogni autentico significato, ogni significato di liberazione trascendente, eterna: resta solo la distruzione l'ineluttabilità di una fine, alla quale il mondo degli individui sensibili non può voler aspirare: arriva, la morte arriva ma non è accettata. Rappresentarsi il Regno di Dio come pura distruzione di quello mondano e quindi in una luce offuscata dall'ombra del mondo distrutto, è coerente con la definizione del Messia, la cui opera viene presentata come qualcosa di gratuito e di immotivato, che esiste solo perché (e se) si vuole un Messia.

Postulata la perfetta indifferenza della fede biblica alle profonde aspirazioni dell'umanità è dichiarato anche la necessità di profanare la teologia e devastare la metafisica³². Con puntuale riferimento a Freud e a Benjamin, il rabbino ateo Jacob Taubes sostiene che il mito gnostico ("che arriva dalle zone periferiche dell'ebraismo delle origini,

³¹ Cfr.: *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, pag. 157.

³² Cfr. "La rivoluzione come messia", rivista *Trimestre*, gennaio-giugno 1977, e "Felicità messianica", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1978, fasc. IV.

dalla Samaria, la Siria, la Transgiordania e Alessandria” ed è perciò veicolo delle verità più antiche³³) rappresenta

un ateismo più radicale di quello degli illuministi e di Marx perché afferma la superiorità dell'uomo sul Dio rivelato.

Per un mostruoso paradosso, la suggestione neopagana diffusa dalla propaganda nazista indirizzò l'ultramoderno Taubes allo gnosticismo marcionita. Nelle parole dell'avanguardista postcomunista si manifesta il catastrofico esito dell'umanesimo ateo:

Nel mito gnostico il dominatore del mondo e suo demiurgo viene istruito con le seguenti parole: *noli mentiri Jaldabaoth, est super te pater omnium primus Anthropus*³⁴.

Il lumi della modernità sono inghiottiti dalle tenebre rabbiose di una mitologia arcaicizzante che “vive ribellandosi alla dottrina monoteistica del potere e della creazione del Dio oltremondano. Nella protesta della gnosi tardoantica si manifesta anche il riconoscimento dei limiti che la religione rivelata ha posto tra il Dio creatore e la creatura”³⁵.

PIERO VASSALLO



³³ Jacob Taubes, “Il mito dogmatico della gnosi”, in *Messianismo e cultura*, Garzanti, Milano 2001 pag. 325. In un saggio del 1957, Taubes aveva attribuito la stessa intenzione antipaterna a san Paolo: “La religione mosaica è stata una religione del Padre, Paolo, invece, è stato il fondatore di una religione del Figlio”. Cfr. “La religione e il futuro della psicoanalisi”, in *Messianismo e cultura*, op. cit. pag. 118. Il tema della gnosi paolina è sviluppato sistematicamente nel saggio *La teologia politica di san Paolo*.

³⁴ “Il mito dogmatico della gnosi”, op. cit., pag. 327.

³⁵ Cfr. “Il mito dogmatico della gnosi”, op. cit., pag. 324. Il saggio è stato scritto da Taubes nel 1971. Sull'eresia marcionita cfr.: Ceslao Pera, *Dionigi il mistico*, a cura di Aldo Rizza, L'Arca, Torino 1999, pag. 55 e seg..

La filosofia del frammento e H.P. Lovecraft.

DI RICCARDO DE BENEDETTI

Fonte: <http://seymour.textdrive.com/~debenedetti/?p=92>

Ho tra le mani *Il guardiano dei sogni*, curato da Gianfranco De Turreis. Non sono un amante del genere se non per il fuggevole piacere di leggere storie più o meno avvincenti... quel tanto che basta e senza attribuirgli altri significati. Men che meno filosofici. Nel caso di Lovecraft, però, mi sono imbattuto in alcuni passi che ritengo straordinari per la nitidezza con la quale anticipano la catastrofe mentale esaltata dalla filosofia francese sessantottarda. Al confronto dei passi che cito, Deleuze di *Mille piani* e Guattari dell'*Antiedipo* sono dei dilettanti. Per questo tipo di filosofia sembra quasi che ci sia stato un terribile fraintendimento: credevo di leggere dei filosofi, invece si trattava di tardivi emuli di Lovecraft.

Ecco una delle citazioni tratta da *Attraverso le porte della chiave d'argento* (1933), il cui protagonista, Randolph Carter, stranamente, non ho trovato citato in *Logica del senso*, dove Deleuze si accontenta di una ben più rassicurante Alice:

C'erano “Carter” di forma umana e non-umana, vertebrati e invertebrati, con e senza coscienza, animali e vegetali. Non solo, c'erano perfino dei “Carter” che non avevano nulla in comune con le forme di vita terrestri, e si muovevano, sfidando qualunque legge fisica, sullo sfondo di altri pianeti, sistemi, galassie e cosmici *continua*. Spore di vita eterna alla deriva tra mondi e universi, ma che erano pur sempre Randolph Carter. [...] Al cospetto di queste visioni, Randolph Carter vacillò in preda ad un orrore supremo – un orrore che non aveva conosciuto nemmeno nel momento peggiore di quella terribile notte in cui due uomini si erano introdotti in un'antica e temuta necropoli sotto la Luna calante, e solo uno ne era uscito vivo. Né la morte né la più angos-

sciante sciagura possono provocare la stessa disperazione che deriva dalla perdita dell'*identità*. Immergersi nel nulla conduce ad un rasserenante oblio; ma essere consapevoli di esistere e tuttavia di non avere una forma distinta – di non avere più un sé... questo costituisce un indicibile apoteosi di agonia ed orrore. Sapeva che era esistito un Randolph Carter di Boston, tuttavia non poteva essere sicuro che lui – frammento o parte di un'entità terrena oltre l'Ultima Soglia – fosse stato quello o un altro Carter. Il suo *io* era stato distrutto; e tuttavia egli – se davvero è ancora possibile parlare di un *egli* per un'entità totalmente priva di esistenza individuale – era nondimeno cosciente di essere, per quanto gli sembrasse inconcepibile, una moltitudine di sé. Era come se il suo corpo fosse stato improvvisamente trasformato in una di quelle statue dalle molte braccia e dalle molte teste che si trovano nei templi indiani: Carter contemplò l'insieme che ne risultava, nel confuso tentativo di distinguere gli elementi originari dalle aggiunte successive... sempre che (e questo era il pensiero più agghiacciante) *esistessero* parti originarie separabili dalle altre.

Il racconto del proto-Deleuze prosegue fino al punto di concepire delle «onde dell'ESSERE» che presentano delle straordinarie analogie con le tesi di *Mille piani*:

Le onde continuarono: tutta la discendenza degli individui delle dimensioni finite, e tutti i loro stadi di sviluppo, sono soltanto manifestazioni di un unico essere archetipico che giace nello spazio al di là delle dimensioni. Ogni individuo specifico – figlio, padre, nonno, e così via – e ogni suo stadio di sviluppo – neonato, bambino, ragazzo, uomo, anziano – sono soltanto una delle infinite fasi dello stesso essere archetipico ed eterno, provocata da una variazione nell'angolo del piano di coscienza che lo seziona. Randolph Carter in ogni stadio del suo sviluppo, tutti i suoi antenati umani e pre-umani, terrestri e pre-terrestri, erano fasi di un unico Carter definito ed eterno che giace fuori dallo spazio e dal tempo... erano proiezioni illusorie, che si differenziavano solo per l'angolo con cui in ciascun caso il piano della coscienza intersecava

l'archetipo immutabile.

Del resto Carlo Formenti, recensendo *Il caso di Charles Dexter Ward*, di Lovecraft ripubblicato dalla BUR, sul *Corriere della Sera* del 6 maggio del 2007, non manca di ricordare i tratti distintivi dell'autore: «Ateo e materialista, costruì un Pantheon di divinità crudeli che incarnano l'indifferenza del caos primordiale per i destini umani, più che il gusto del satanismo». Formenti è un ottimo divulgatore della gnosi moderna, soprattutto nella sua odierna declinazione letteraria e cyborg, e anche in questo caso coglie il punto. Che non colgono, però, coloro che credono ancora di poter maneggiare il «caos primordiale» di certa cosmologia mantenendo inalterata la possibilità di costruire un mondo vivibile senza Dio. L'ateismo materialista di Lovecraft, reintroduce l'iniziale indifferenziato cosmologico tra gli uomini. Non sono solo gli dèi a essere indifferenti ai destini umani; sono gli umani a riprodurre questa indifferenza nelle loro relazioni e nella storia (che per Lovecraft non c'è). La pecca stilistica del grande di Providence, rilevata da Formenti, consegue dalla sua concezione della condizione umana, agita da forze oscure estranee all'uomo e contro le quali a nulla vale opporre la coerenza della persona umana e della sua individualità. Non si capisce quindi perché andrebbe descritta come se ci trovassimo di fronte a soggetti coscienti e padroni di sé. Il sé non c'è più, scompare nel parallelogramma delle forze che lo agiscono, inspiegabili e inutili come un qualsiasi rumore che provenga dalle galassie.

Per il materialismo che si voleva emancipativo davvero un ottimo risultato.

RICCARDO DE BENEDETTI

Prefazione allo spirito della liturgia.

DI LUIGI CODEMO

Fonte: <http://delvisibile.wordpress.com>

PARTE PRIMA.

Il titolo non è uno svarione. L'attenzione questa volta non è indirizzata al libro di Ratzinger *Introduzione allo spirito della liturgia*, ma a quei brevi testi di Giulio Bevilacqua che fanno da prefazione a *Lo Spirito della Liturgia* di Romano Guardini, nell'edizione italiana edita da Morcelliana.

Ancora oggi Morcelliana pubblica la prefazione del 1961. Scritta da Bevilacqua dopo quarant'anni dall'uscita del libro di Guardini in Germania, ha un respiro ampio e descrive il contesto degli inizi del XX secolo:

Così in ambiente turbato e polemico – tra archeologi immobilismi e innovatori ignari del punto di arrivo delle loro riforme – tra giocolieri e dilettanti del divino e spiriti sprezzanti e diffidenti d'ogni gesto esteriore – tra individualisti che guardano al divino solo per mezzificarlo al servizio del proprio egoismo, e gregaristi solo assertori di un'assemblea ove ogni slancio a Dio è eliminato, tra materialisti del rito e spiritualisti che non scoprono che impurità in ogni incarnazione – in tale ambiente problematico e arroventato appare quest'opera di Guardini. Ora dopo quarant'anni se ne può misurare la profondità e l'equilibrio, la preveggenza nel segnalare gli scogli del movimento liturgico, la sua capacità di centrare i problemi e di formulare nel linguaggio, e nelle inquadrature del nostro tempo.

Un contesto non facile. Da tempo si sovrapponeva alla liturgia una germinazione spontanea di devozioni, di spiritualità, di paraliturgie: “il devozionismo cresciuto fuori della grande tradizione orientale e occidentale creava un cristianesimo facile per il quale tutto diventava centro al di fuori del

solo centro *quod positum est*”. Anche di qui le importanti riforme attuate da Pio XII, che a loro volta si intersecavano con i problemi del tutto nuovi che nascevano con le missioni in tempo di decolonizzazione per cui “il mondo missionario chiede una grande opera di adattamento che afferri non la superficie ma le profondità dell'anima dei vari popoli. Per questo la liturgia è in cerca di vie di comunicazione tra Cristo e tutto ciò che vi è di autenticamente umano anche fuori della civiltà occidentale”.

Questa prefazione, quindi, è illuminante per capire, siamo nel luglio del 1961, quanto *Lo spirito della liturgia* di Guardini fosse presentato come uno di quei testi *preambula* del Concilio Vaticano II.

Ma non meno interessante è leggere la prefazione scritta sempre da Bevilacqua per la prima edizione italiana pubblicata nel 1930. Perché pone l'accento su tutt'altro aspetto, probabilmente più contingente ma che nel magma di quegli anni appariva come l'urgenza a cui rispondere: il protestantesimo.

Viene quindi da chiedersi: cosa rappresentava il protestantesimo in quegli anni?

Ci torneremo sopra col prossimo post. Per ora metto qui per esteso il testo di padre Giulio Bevilacqua che fece da prefazione alla prima edizione italiana (1930) de *Lo spirito della liturgia* di Guardini.

L'Opera della Preservazione della fede presenta ai lettori questo studio profondo e vivente su lo spirito della liturgia cattolica.

La sua utilità, agli scopi dell'Opera, appare evidente quando si rifletta che i tre quarti degli attacchi protestanti – in Italia o tra italiani sperduti in terra straniera – partono da una critica paziente ed implacabile del culto cattolico. Per questo non esitiamo ad affermare che il contributo più generoso alla propaganda eretica è dato da l'ignoranza dei fe-

deli sopra la natura, lo spirito e l'oggetto del culto e dagli abusi penetrati nel tempio cattolico.

Quando in un nostro edificio sacro il Cristo ha cessato di essere – di fatto ed in forma evidente – il centro di adorazione e di irradiazione, quando le leggi liturgiche e le disposizioni sapienti del diritto canonico vi sono abitualmente calpestate, quando il ciclo annuale delle grandi date commemoratrici della vita del Salvatore sono trascurate e posposte a l'ultimo capriccio individuale o collettivo, quando il culto, la predicazione, la vita domenicale ordinaria sono soffocati e trascurati sotto il peso di fastose esterioresità senza anima – allora la porta è spalancata al protestantesimo. Esso vi entrerà con gioia perché vi trova una posizione più facile, la possibilità di rilevare deformazioni impressionanti soprattutto le anime provviste di coltura, un terreno ben preparato alla sua critica gelida che non si preoccupa di costruire ma solo di demolire, che mira a sostituire chiese sempre sbarrate ai rifugi sempre aperti del cattolicesimo, altari senza luce ai mille riflessi luminosi e viventi che ci provengono non tanto dalla fiamma di cera ma dagli occhi pieni di dolore dei nostri crocifissi e dalle pupille trepidanti di amore delle nostre Madonne.

L'ignoranza e la deformazione del culto rendono vulnerabile il dogma del quale il culto è magnifica espressione.

«Che avverrà della nostra anima scrive un contemporaneo – se essa non avrà presente continuamente le realtà della nostra salvezza? Se le parole sacre che pronuncia non rappresentano più, per essa, che un suono? Se, mentre fa i gesti e i segni sacri, essa non percepisce più la realtà in essi latente? Quanto pesano oggi, nel nostro pensiero le parole: Dio, Cristo, la Grazia? Con quale spirito pieghiamo le ginocchia o facciamo il segno della croce? Vi è qui, per noi, la rivelazione di una realtà soprannaturale o il semplice profilo di un'ombra? Una via aperta al regno celeste o l'uso di una semplice forma? Temo che il secondo caso sia più frequente nel nostro mondo moder-

no. Non è già che noi respingiamo queste verità, ma noi non portiamo più in noi la coscienza vivente della Loro realtà. La nostra fede ha perduto il potere di afferrare, di stringere, di vedere».

Ma se l'ignoranza e l'abuso del culto offrono al protestantesimo il terreno più propizio per seminare diffidenze e antipatie generatrici di vere e proprie avversioni contro la Chiesa, il culto autentico e compreso ci offre ogni possibilità di costruzione e di difesa contro l'opera disgregatrice che sta compiendo il protestantesimo nei paesi latini.

La preghiera ufficiale della Chiesa è il capolavoro della pietà cattolica; basta conoscerla per vedere in essa il tipo perfetto della vita spirituale più alta costruita sopra la pienezza del Cristo. Il gesto, la parola, il simbolo sono strumenti magistrali ed infallibili per esprimere e per rinnovare nelle anime l'opera salvifica del Cristo. A questo scopo tutto si piega, tutto si plasma: verità, bontà, bellezza, per dare a Cristo quel dominio che gli appartiene per diritta di creazione e per diritto non meno reale di riscatto.

Siamo tanto sicuri di ciò che noi possiamo dire ai fratelli separati: dal nostro culto giudicate la nostra fede e il nostro amore al Cristo; dalla nostra *lex orandi* giudicate la nostra *lex credendi*.

La liturgia è un sicurissimo baluardo di difesa contro la propaganda protestante. Non dimentichiamo che il protestantesimo non è punto difesa dell'individualità religiosa ma estremo ed esasperato individualismo religioso che non sente che l'io, che è incapace di uscire da questo ergastolo per paura di tutto ciò che supera e che limita l'io soggettivo. La liturgia abitua a mettere, nei rapporti più sacri, l'io sotto il noi, le membra sotto il Capo invisibile e sotto il Capo visibile; la liturgia ci abitua a vedere nell'io staccato dalla società gerarchica quale la volle il Cristo, la sterilità, nell'io unito a tutta la Chiesa, la ricca fecondità della vita divina. E tutto ciò è meno insegnato che vissuto, inserito e sottinteso nella parola, nel gesto, nel simbolo, nella preghiera liturgica.

Ma anche su questo terreno il protestantesimo può cercare la sua rivincita. L'unità rigorosa del rito non sarebbe arrivata a sopprimere ogni moto libero dell'anima verso Dio? Le pareti opprimenti della cattedrale cattolica sarebbero gelose di ogni anima la quale – secondo il precetto del Maestro – si chiude, nella sua cameretta, serra l'uscio e parla al Padre che sta nei cieli senza riti oppressivi e senza gerarchie invadenti?

Il libro del Guardini ha scorto il terreno sul quale il protestantesimo può trovare, preziosissime alleate, forze e aspirazioni latenti in ogni anima; così, puro riconoscendo alla pietà liturgica il suo primato, pure affermando che ogni forma di pietà dovrà fissare in essa il suo sguardo, come a larga norma per attingerne la vitalità piena e per premunirsi da tutte le deviazioni dell'individualismo, pure afferma (contro esagerazioni nocive, archeologismi, pretese ad immobilità che ledano la legge della vita) il diritto sacro che possiedono le anime di salire a Dio anche per altre vie; non si tratta dunque di estendere la pietà liturgica o la pietà individuale, ma si tratta di stabilire fra esse quella squisita collaborazione che il Vangelo richiede: «*nova et vetera*».

Non dubitiamo che il secondo volume della nostra collezione avrà il successo del primo del quale, in tre mesi, sta per esaurirsi l'edizione in periodo di crisi libraria.

Questa sete dei lettori cattolici per una letteratura religiosa più profonda è un segno promettente per la nostra battaglia; segno che ci permette di credere che il protestantesimo troverà, nell'anima italiana, resistenza non sospetta dai finanziatori d'oltre oceano e dai fuorusciti dalla Madre Chiesa: le due sole forze del protestantesimo italiano.

Parasceve del 1930.

P. Giulio Bevilacqua

✿ PARTE SECONDA.

Lo Spirito della Liturgia di Romano Guardini è stato pubblicato in italiano nel 1930 dalla Morcelliana nella "Collezione 'Fides'

a cura della Opera Pontificia per la Preservazione della Fede". Come è emerso nel post precedente, l'urgenza di quegli anni era rispondere al protestantesimo.

Una motivazione era contingente. Nel 1929 erano stati firmati i Patti Lateranensi. E, contestualmente, nel 1930, un regio decreto riordinava i "Rapporti tra i culti acatolici e lo Stato". Il che portò a un nuovo fermento nelle diverse chiese protestanti in quanto da "tollerate" diventavano "ammesse", lasciando loro il libero esercizio sul territorio italiano. Cosa non da poco visto che in molti paesi nordici questo non era permesso ai cattolici.

Pio XI reagì dando nuovo impulso all'Opera per la Preservazione della Fede (fondata, nel 1902, da Leone XIII): la eresse in 'Pontificia Opera' e le assegnò anche il compito di provvedere di nuove chiese la città di Roma che attraversava una fase di espansione urbanistica. A capo dell'Opera ci mise il Cardinale Francesco Marchetti-Selvaggiani e tra i dirigenti troviamo anche quel padre Bevilacqua che ha scritto la prefazione al libro di Guardini.

Ora, sebbene l'Italia sia sempre stata una meta simbolica per la predicazione protestante, non ci fu mai il rischio di una "presa di Roma". Iginò Giordani, direttore di *Fides*, la rivista dell'Opera Pontificia per la Preservazione della Fede, così scriveva in un libretto del 1931:

«In tale circostanza, queste chiese [protestanti] ebbero una quantità d'operai tra le mani per dissodar la vigna. Ma fu come zappar nella roccia. Picchia e scassa, estirparono scintille e graffiaronò ronchioni; ma non riuscirono a piantar un cavolfiore riformato. Fecero in compenso molto fracasso, che, sommato alle gazzarre massoniche delle Logge, le quali salvano la Patria ogni ventiquattro ore

alimentando la lotta civile contro il prete, poté dare a qualche farmacista subappenninico l'illusione che in Italia il pensiero si riformasse... Qualche finanziatore d'America, paese dove vigoreggiano accanto ai business men e ai cervelli quadri anche le fondatrici di religioni e i benefattori a casaccio, si sentì svellere sensi d'emozione e giolito... Peraltro reclamisticamente l'assicurazione era bene congegnata e certo avrà pompato fior di dollari, quantunque solo nella testa occidua d'un ministro disimpegnato di ogni senso storico potesse penetrare l'idea d'una separazione del popolo italiano da Roma: come a dire del corpo dalla testa, che è un'operazione, anche metodisticamente, difficile» (Igino Giordani, *I protestanti alla conquista d'Italia*, Vita e Pensiero, 1931).

Igino Giordani poteva permettersi questo tono ironico e baldanzoso perché la Riforma in Italia continuava a rimanere estremamente marginale. Le diverse confessioni della riforma non agivano unitariamente, anzi continuavano a sminuzzarsi.

Quanto invece preoccupava del protestantesimo era il suo trasformarsi in agenzia religiosa della modernità, promotrice di «una religiosità sfumata... dove Cristo sta vicino a Liaotsè... adatta allo smercio degli specifici filosofici più in voga, cambiando la merce ad ogni mutar di stagione...» (Giordani, 1931). Non preoccupavano quindi gli aspetti organizzativi, ma quella tendenza del protestantesimo a trasformarsi, per via di quel "libero esame" non ben temperato nella tradizione, in soggettivismo, in arbitrio, in individualismo e, infine, nell'"indifferentismo". Il protestantesimo preoccupava per quel rivestire con l'abito religioso la modernità. Dove il problema non è tanto l'applicazione del metodo storico-critico all'interpretazione della Sacra Scrittura, ma il suo utilizzo dentro un sistema che ha già operato un'indebita separazione tra fede e

ragione, grazia e natura, giustificazione e santità, religione e morale. Il problema è la conoscenza blindata nelle maglie della rappresentazione soggettiva, è la verità ridotta a esattezza.

Nell'introduzione scritta da Mario Benediscioli all'edizione del 1930 de *Lo spirito della liturgia* emerge bene come l'opera di Guardini costituisca una risposta viva ai limiti e alle aporie del pensiero moderno e in modo particolare quando questo ha preteso di applicarsi alla liturgia.

«In quali condizioni si trova l'uomo moderno rispetto alle cose, alla comunità, alla Chiesa? Egli non le comprende più adeguatamente: o le violenta ai fini particolari che non sono propri delle cose, o ne misconosce il valore, oppure non vi si adatta. Bisogna dunque riesaminarle da vicino queste cose, ponderatamente, con grande serietà: e questo a cominciare dalle realtà più imponenti e più facilmente fraintese. E che cosa è più grande della Chiesa e della sua liturgia e cosa è più frainteso di quest'ultima? Ecco pertanto il Guardini in "Spirito della liturgia" spiegare all'uomo moderno essenza e senso dell'opus Dei, muovendo dal concetto di Chiesa quale "Corpus Christi mysticum", con lunghe apparenti digressioni sul valore di "simbolo" delle cose, sulla distinzione di "senso" e di "scopo" con esempi tratti dalla cultura profana (si accenna perfino ad Ibsen, a Sofocle). La liturgia riesce così non semplicemente giustificata come culto comune della Chiesa in quanto unità superpersonale dei credenti in Gesù, ma anche elevata a forma essenziale dell'educazione umana nell'uso delle cose, nelle relazioni cogli uomini. [...]

Egli vuole ridestare il senso delle cose, come quello delle parole che debbono esprimere realtà interiori od esteriori, per il profondo rispetto che ha dell'opera divina e della dignità umana.

Usa anzi vivacissime parole per condannare

“lo svuotamento della parola, schematicità dell’agire, la vanificazione del segno” soprattutto perché ciò ha contaminato le parole e le forme della Chiesa: a queste vuol soprattutto restituire il loro senso affinché lascino “vedere la realtà che dietro essa giace”. Ed è la sua formazione scolastica che gli suggerisce qui l’atteggiamento fondamentale: l’uomo nell’agire come nel parlare deve essere “wesensgerecht”, deve rispettare l’essenza propria e delle cose, adeguarsi alla medesima» (pagg. XL-XLVI, 1930).

♣ PARTE TERZA.

Dalla guerra dei trent’anni, il pensiero cattolico era rimasto isolato fino a subire, specie nei paesi tedeschi, un senso di inferiorità. La cultura dominante, infatti, aveva seguito l’illuminismo francese, il romanticismo naturalistico, il criticismo kantiano, l’idealismo, il cesaropapismo della Kulturkampf, il positivismo, il marxismo. Insomma, tutte le varianti del pensiero moderno accomunate dal concepire la conoscenza come rappresentazione del soggetto. Il mondo protestante, con il suo separare natura e grazia, si trovava in questo contesto con minori problemi di adattamento.

Qualcosa cambiò all’inizio del ‘900. I limiti ormai evidenti della modernità avevano portato a riprendere e approfondire il tema “perenne” del rapporto tra essere ed essenza. Dopo tanta ubriacatura del soggetto, fu necessario il ritorno all’oggetto, o meglio, *a ciò che esiste indipendentemente dall’uomo che lo pensa*. Un ritorno dove il cattolicesimo aveva qualcosa da dire in quanto tenace difensore della validità del conoscere inteso come *unità intenzionale con l’essere*. Di qui l’emergere di nomi che hanno segnato la ricerca filosofica e teologica, tra i quali ne ricordo alcuni come Przywara, Lippert, Adam, Guardini, Hildebrand.

A margine, mi sembra interessante ricordare quanto scrisse di alcuni di essi Gramsci, nei suoi *Quaderni dal carcere*:

si preoccupano di dare soddisfazione alle esigenze che erano alla base del modernismo, ma senza cadere nelle deviazioni dell’ortodossia che furono caratteristiche del modernismo, perché in questa impostazione del problema cattolico non vi è traccia di immanentismo (Vol. II, pp. 1265, Istituto Gramsci, 1975).

Un campo importante di riflessione era costituito dalla liturgia, anche perché, nella condizione in cui versava, risultava facilmente attaccabile dal pensiero protestante o, più ampiamente, dai modernisti. Qui, il punto centrale, era non rinchiudersi nell’opposizione tra, come li definì Przywara, “cattolicesimo della reazione” e “cattolicesimo dell’adattamento” (in altro modo, possiamo dire “tradizionalismo” e “modernismo”, ma è più impreciso).

In effetti, sia la posizione della reazione che quella dell’adattamento, e questa è una mia valutazione, non uscivano dalla gabbia imposta dalla modernità.

Il cattolicesimo dell’adattamento si risolveva in un generico immanentismo che comportava una spiritualizzazione della fede e una scarnificazione della liturgia. Una posizione che assumeva esplicitamente tutti i presupposti della modernità.

Il cattolicesimo della reazione, anche se lo negava, si era chiuso dentro una rappresentazione che, di fatto, risultava moderna. Svuotamento delle parole, segni inespressivi, tempi liturgici arbitrari, schematicità dell’azione, rubriche che citano rubriche, devozionismi intraliturghi: la liturgia era fatta di segni che avevano perduto riferimento alla realtà celebrata. La validità della liturgia era data dalla correttezza formale interna alla rappresentazione. Insomma, in

ultima analisi, un modernismo tradizionale.

Ricordo a questo proposito un esempio. C'è un passo di Ratzinger nel libro *La festa della fede* dove parla dell'orientamento e di certe locuzioni, utilizzate perlomeno dal XIX secolo, come "celebrare alla parete", "celebrare al tabernacolo" che facevano intendere come l'antico orientamento della celebrazione fosse divenuto ormai inesplicito. Ed è partendo da questa situazione che diventa comprensibile un certo modo di agire dopo il Concilio Vaticano II: «la trionfale vittoria del nuovo orientamento nella celebrazione va spiegata soltanto sullo sfondo di questo malinteso, che senza alcun ordine tassativo (o appunto per questo) si è imposto con un'unanimità e una sollecitudine che non sarebbero nemmeno pensabili senza la perdita del significato della prassi seguita fino allora» (pag. 132, Jaca Book, 1983).

Per ricapitolare, possiamo dire che, ad inizio '900, c'è il tentativo di uscire dalle pastoie contrapposte di "reazione ed adattamento". La mia impressione è che più che lo *Lo spirito della liturgia* sia stato un altro libro di Guardini, *I santi Segni*, a destare diffusamente gli animi nell'ambito del movimento liturgico. Perché lo si trova citato ovunque tra i contemporanei non solo con entusiasmo ma con un vivo senso di scoperta. E soprattutto perché contiene un messaggio meno teorico, facilmente comprensibile e centrato proprio sul riporre una corrispondenza tra segno e realtà significata. Un libro che "ritorna all'oggetto". Un breve trattato di tomismo liturgico, dove il segno riacquista un rapporto intenzionale con l'essere, senza la pretesa di esaurirne il significato.

Lo sbocco di questo processo fu quello di individuare e definire la "forma essenziale" della messa.

Si trattava, all'interno delle molteplici e stratificate cerimonie, di «riconoscere la forma

generale e portante che in quanto tale è contemporaneamente la chiave per giungere alla sostanza dell'evento eucaristico. Questa forma generale poteva poi divenire anche la leva della riforma: a partire da qui bisognava domandarsi quali preghiere e quali gesti sono da considerare delle aggiunte secondarie che impediscono piuttosto che aprire l'accesso alla forma, quello dunque che bisognava eliminare e quello che bisognava rafforzare. Con il concetto di 'forma' era entrata nel dialogo teologico una categoria sconosciuta la cui dinamica riformatrice era innegabile [...]. L'esplosività del procedimento diviene pienamente chiara se ci chiediamo come venne delimitato il contenuto della forma fondamentale» (J. Ratzinger, *La festa della fede*, p. 38, 1983).

La tesi che prevalse fu che la forma portante fosse quella del pasto, del convito, in quanto l'Ultima Cena è la celebrazione eucaristica esemplare. Tesi che troviamo affermata anche da Guardini. Tesi che se assolutizzata e resa esclusiva diventa problematica. E problematiche sono le chiese che sorgono riflettendo nella propria struttura architettonica una concezione della liturgia che ha nel pasto la propria "forma portante".

Si iniziò, allora, una fase nella quale siamo ancora immersi.

LUIGI CODEMO



