

PROBLEMI DI CRISTOLOGIA FILOSOFICA DELL'OTTOCENTO

INTRODUZIONE

Non ci poniamo il problema della ricostruzione delle posizioni che l'Ottocento ha assunto sul piano della filosofia a proposito del problema Cristologico; ciò sarebbe fare tutta la storia della filosofia dell'ottocento, secolo che come forse soltanto i primi del Cristanesimo si è posto il tema intorno a chi sia il Cristo, anche se non più per rendersi conto della narrazione della Sacra Scrittura o per leggere la Tradizione, non più in funzione della fede, ma per dimensionare alla ragione il discorso scritturale e teologico.

Probabilmente l'ottocento è nell'età moderna il secolo in cui la filosofia si è occupata *ex professo* della tematica cristiana, non come fondamento del filosofare o come riconoscimento della trascendenza, ma come espressione di filosofia: la tematica idealistica tutta e segnatamente Hegel e Schelling (cito in quest'ordine perché si tratta dell'ultimo Schelling) si pone il problema del Cristianesimo e del Cristo; ma anche Kierkegaard, anche Feuerbach, anche il socialismo utopistico, anche Nietzsche, tutti nello sforzo di assumere di fronte ad esso una posizione che lo interpreti o lo viva, lo veda come « scandalo per la ragione » (Kierkegaard) o pronunci di fronte ad esso l'aforisma: « Dio è morto » (Nietzsche); lo legga in chiave razionalistica completamente (Hegel) o lo veda come pura umanizzazione e in questa umanizzazione ne veda l'autentica essenza (Feuerbach o il socialismo utopistico) o, infine, interpretando il proprio discorso sull'Assoluto in chiave religiosa giunga, come l'ultimo Schelling ad una costruzione che vorrebbe essere cristiana anche se non riesce ad uscire dalla visione che fino ad allora lo aveva caratterizzato.

Porci il problema della Cristologia filosofica dell'ottocento, non è, dunque, possibile in un articolo pur lungo; di conseguenza il nostro lavoro non sarà in questa direzione.

Abbiamo, perciò, scelto di dirigerci verso due pensatori che consideriamo emblematici: Charles Secrétan e Antonio Rosmini

Serbati, come rappresentanti l'uno della razionalizzazione del dogma, di quella posizione, cioè, che non vuole rinunciare né alla fede, né alla ragione, ma ritiene che non si possa parlare che di identificazione o di esclusione e allora, pur insistendo di non rinunciare alla fede la identifica o, almeno, la dimensiona alla ragione, l'altro di quell'armonia tra ragione e fede che egli vive nel suo spirito con la stessa purezza, con lo stesso amore dei primi Padri della Chiesa.

Confrontando le due posizioni e inscrivendole nel contesto filosofico-teologico dell'ottocento (che abbiamo perciò rinviato alla conclusione, dopo esserci posto il problema di porla come introduzione) discuteremo la *mentalità* cristologica dell'ottocento nelle sue prospettive, ma soprattutto, attraverso le posizioni considerate, leggeremo la discussione consueta a tutti i secoli tra una filosofia che si dimensiona alla trascendenza e una filosofia che la trascendenza dimensiona a se stessa, individuando o nella scienza o nella morale (pur tenendo conto della scienza, almeno del tema dell'evoluzione, cercando di riportare anche quello alla moralità, in funzione anche antipositivista) il criterio assoluto di verità. In Secrétan, vedremo, la coscienza morale diventa discriminante, anche del problema di Dio; e non solo nelle opere del periodo morale, ma anche ne *La Philosophie de la Liberté* in cui più che di coscienza morale si tratta di libertà. In Rosmini l'atto di fede non condiziona mai la ragione, ma non ne è nemmeno condizionato; la dimensione della ragione e quella della fede si armonizzano perfettamente. La nostra ultima conclusione, sarà che il discorso Secrétan-Rosmini può riflettere esemplarmente il discorso ottocentesco, ma anche il nostro discorso: di noi uomini « nuovi ».

Charles Secrétan

LA TRINITÀ E LA POTENZA RESTAURATRICE

« Ainsi la chute est réelle, mais Dieu sait le moyen de relever la créature déchuë. Il l'emploie, et le Monde, où le bien lutte contre le mal, l'histoire, séries des triomphes pénibles et contestés du bien sur le mal, le progrès de l'humanité, lieu commun paradoxal qui reste vrai malgré les sanglants démentis de cha-

que jour, l'expérience universelle, en un mot, s'explique par une grande idée: cette idée, substance de toutes les traditions de notre race, est celle de la RESTAURATION » (*La Philosophie de la Liberté*, vol. II p. 158). Così si esprime Secrétan a proposito della restaurazione dopo la caduta. E « la restauration ne peut être que le retour de la créature à Dieu par sa liberté ». (p. 166). Anche questa espressione è importante nel discorso secretariano, come vedremo, infatti anticipa la negazione delle due nature nel Cristo identificando nella libertà con la quale Gesù riporta la creatura decaduta a Dio, la verità della libertà morale dell'uomo.

Qui, però, il discorso non è in ordine all'uomo — come sarà in seguito — ma in ordine a Dio e a quel tema della Trinità che è caratteristico soltanto de *La Philosophie de la Liberté*. La restaurazione non può essere che una nuova creazione (« la puissance restauratrice... comme une seconde volonté créatrice — p. 168 —); la restaurazione è, dunque, opera di Dio. Ci sono, dunque, due volontà in Dio: alla prima si deve attribuire la prima creazione, alla seconda la restaurazione come seconda creazione: dall'eternità la distinzione tra queste due volontà sussiste, ma « La distinction de ces deux volontés est éternelle comme l'amour... Mais la distinction n'est qu'idéale jusqu'à la chute. Dans l'acte créateur le Père et le Fils sont indissolublement unis ». (p. 169). La caduta diventa, dunque, la attualizzazione della distinzione delle due volontà di Dio. Si tratta di una trascrizione razionalistica della Trinità divina, delle prime due persone della Trinità; infatti, dice Secrétan, ormai una volontà vuole il male che l'uomo si è meritato, l'altra vuole il bene. Il nostro filosofo non riesce a comprendere sulla base dei testi scritturali e della teologia che non occorre nessuna distinzione di volontà in Dio perché si operi la redenzione, tanto meno ad opera dell'uomo (perché così sarebbe pensando che la caduta soltanto faccia diventare reale la distinzione ideale); nonostante la divisione, però permane, moralmente (così anche nel tema trinitario si introduce quel tema morale che costituirà la spina dorsale del discorso secretariano sulla redenzione) « l'unité de l'intention finale relativement à la créature » (p. 170); il fine è che la creatura sia libera e questo fine è conseguito per la volontà della potenza restauratrice. Si completa la Trinità evidenziando come tra le due persone di cui abbiamo parlato « se élève une troisième volonté, éternelle comme les deux premières, et soumise comme les deux premières aux conditions d'un développement historique par l'acte qui crée l'histoire et le temps. C'est la volonté d'être un. Cette volonté commune a pour but que la créature soit vérita-

blement sauvée, c'est-à-dire qu'elle soit sanctifiée, qu'elle accomplisse elle-même l'oeuvre de sa restauration par sa liberté», (p. 172).

Questa serie di citazioni è necessaria per individuare il significato del tema trinitario nel nostro filosofo; esso, in questo momento del suo pensiero dipende, in parte, dalla sua matrice idealista-schellingiana, ma soprattutto dal tentativo di leggere razionalisticamente (e in chiave morale) come lo portavano i tempi e i dialoghi che egli instaura, pur senza definirli, con le varie posizioni filosofiche che si presentano sulla scena filosofica del suo secolo, il dogma cristiano. Come ha parlato prima di Padre e di Figlio, così ora parla di Spirito Santo come Spirito santificatore, ma sempre in funzione dell'atteggiamento di Dio nei confronti della creatura, l'unico di cui, a parere del nostro sia possibile parlare anche appoggiandosi alla Scrittura (per altro quasi mai citata o citata approssimativamente) e alla teologia, che identificherà sempre più con la morale. La volontà di salvezza si presenta, il Nostro dice, come terza, pur essendo la prima. Di qui ancora una volta si vede come egli veda Dio in funzione della creatura e, come, quindi, il suo discorso, anche se qui non appare ancora, sia in ultima analisi sulla creatura, che egli vede della stessa natura di Dio.

E' Secrétan stesso che lo afferma: « ...La Trinité, telle que je la conçois, repose sur l'opposition et sur l'harmonie des volontés divines à l'égard du Monde et de l'humanité » (p. 173); e ancora: « Nous avons trouvé la Trinité dans l'idée de Dieu tel qu'il veut être pour nous, et non dans l'idée de Dieu considéré en lui-même, dans le mystère de son essence. Il ne pouvait en être autrement d'après le donnée générales de notre philosophie » (p. 174). Il mistero di Dio è insondabile, ad esso, secondo il nostro filosofo non si può nemmeno fare riferimento; la sua stessa filosofia glielo impedisce; non c'è possibilità per l'uomo che di incontrarsi con Dio nella misura in cui Dio non gli si rivela, ma con lui si pone in contatto con l'atto creativo prima e poi con l'atto della seconda creazione; ma la creatura, Secrétan lo ripete sempre, non può essere che della stessa sostanza divina; e allora il discorso diventa panteista e la creatura rimane sempre in Dio. A questo proposito notiamo difficoltà notevoli nel discorso secretaniano sulla trascendenza e sull'immanenza di Dio e della creatura, difficoltà che si aggiungono alle perplessità sul tema del Cristo, di cui diremo in seguito.

Che la filosofia di Secrétan, pur in tutto il suo teologismo sia realmente una antropologia, è facile vedere nella discussio-

ne che egli fa (p. 179) a proposito della libertà con la quale l'uomo deve tornare a Dio e che deve essere sia nel soggetto della caduta che in quello della restaurazione; ci deve essere tra loro « l'identité substantielle et morale » (p. 179); anche se « Le rétablissement de sa liberté... est une oeuvre directe de Dieu... la Grâce » (p. 180); grazia è anche la prima libertà, quella relativa alla prima creazione; di questa libertà primitiva un germe deve essere salvato perché la nuova libertà (la nuova grazia) operi la salvezza nell'uomo; la restaurazione deve, quindi, essere rischiaramento della volontà.

Il rischiaramento della volontà è l'opera del Salvatore, Gesù Cristo, Egli porterà, per Sua volontà al suo compimento concreto quella volontà di libertà che abbiamo visto nella potenza restauratrice come astratta. Ma chi è il Cristo Secrétan ce lo dirà in molte delle sue opere; dove non ne parla, poi, il tema è sempre sottinteso perché costituisce l'intelaiatura del suo discorso filosofico la ragione « naturalmente cristiana ». Ma sempre più il riferimento alla Trinità si allontanerà e di fatto non sarà ripreso il tema se non in una nota de *La civilisation et la croyance*.

LE DUE NATURE NEL CRISTO

La dottrina o meglio la confutazione da un punto di vista metafisico-teologico e l'interpretazione morale della dottrina delle due nature nel Cristo è, pur nella differenza delle sfumature — relative ai momenti della sua filosofia — la stessa in tutta la produzione di Secrétan.

La Philosophie de la Liberté

La prima opera teoretica del Nostro affronta il tema esigendone una giustificazione filosofica, razionale: è il consueto tentativo secretaniano di portare la fede sul piano del pensiero (razionalizzazione del dogma) perché possa costituirsi come discorso comprensibile e come vita per l'umanità, nell'ambito della quale soltanto può spaziare ogni discorso, anche quello su Dio. Il mistero è, quindi escluso perché manca di chiarezza: « Loin de contester la divinité de Jésus-Christ, mon but est de la mieux établir en la conciliant avec son humanité d'une manière intelligible dans l'unité réelle d'une personne, ainsi que le dogme le

demande. Ce que j'essaye maintenant, c'est de traduire la formule orthodoxe en pensée » (pp. 298-299). Ecco il programma secretariano: la *traduzione* in pensiero della formula di fede; ma — è evidente — allora non c'è più fede; essa sarebbe ancora possibile laddove si volesse trovare per il pensiero una possibilità di apertura al momento trascendente del dogma, non qui dove si parla non di apertura, ma di traduzione e quindi di *risoluzione totale nel pensiero*.

Il « dogma principale del Cristianesimo » è presentato dal filosofo in modo che « vous reconnaitrez que tous les traits de cette exposition découlent naturellement de nos principes sur la valeur absolue de l'idée morale, sur la Trinité divine, sur la substantialité de l'espèce humaine, et sur l'origine et sur le rôle de l'individualité... » (pp. 310-311). Come è chiaro: il Cristianesimo diventa la filosofia secretariana nella quale esso è inquadrato; il tema delle due nature del Cristo si deve quindi inquadrare nel contesto del discorso per trovare la sua verità, il pensiero diventa, quindi, il parametro cui comparare lo stesso tema religioso che lo dovrebbe trascendere: l'umanizzazione (la secolarizzazione) del Cristianesimo ha qui la sua matrice: solo dimensionandolo all'uomo il Cristianesimo diventa comprensibile: e, quindi, si può accettare.

Abbiamo parlato di sfumature che distinguono l'identica trattazione nelle varie opere: qui la sfumatura è appunto l'inquadramento teoretico del discorso (teniamo presente che Secrétan scrive qui certamente — anche se criticamente — sotto l'influenza di Schelling); in seguito il tema morale prenderà il sopravvento e al tema del pensiero si sostituirà — presente anche qui ma coordinato a quello del pensiero — il tema della coscienza morale con la conseguenza che a un Cristianesimo tutto razionale si sostituirà — anche questo già presente, ma anche questo coordinato con il momento razionale — un Cristianesimo del tutto — e solo — morale, dimensionato alla coscienza morale dell'umanità.

Indichiamo ora i tratti salienti della Cristologia secretariana alla luce de *La Philosophie de la Liberté*. Solo nell'uomo-Dio si trova l'ideale dell'uomo perché l'uomo, uscito da Dio per la caduta deve a Dio tornare per trovare la sua verità. A questa affermazione relativa all'uomo fa riscontro caricata del suo *autentico* significato questa relativa al Cristo: « Jésus est l'accomplissement, Jésus est la vérité de l'humanité » (p. 294). Questa verità è possibile perché nella figura del Cristo convergono la preghiera dell'umanità, il suo desiderio e il disegno di

Dio; l'umanità doveva esprimere l'uomo puro, senza peccato originale per tornare a Dio; d'altra parte senza la grazia, la nuova creazione, senza l'intervento di Dio ciò non sarebbe mai stato possibile. Ma l'intervento di Dio, la nuova creazione, non può essere l'assunzione della natura umana da parte di Dio e l'espiazione in sostituzione dell'uomo peccatore: ciò rimarrebbe completamente estraneo all'umanità reale. Invece l'umanità reale è pronta per ricevere il suggello della divinità (identificata nella santità): « L'homme n'est donc pas seulement l'accomplissement de la Nature, il fixe également en lui-même le principe divin qui poussait la Nature à s'accomplir. Il marque le retour de la Nature à la spiritualité primitive de son essence, mais il est aussi, ou de moins il est appelé à être une incarnation de l'esprit nouveau, de la puissance restauratrice » (p. 301). Questo passo è definitivamente significativo per l'indicazione dei rapporti tra natura e spiritualità; non solo, ma per l'indicazione che l'umanità porta in sé le condizioni per realizzare la sua verità, le condizioni, quindi, per esprimere il Cristo.

L'« unione assoluta dell'essenza divina all'umanità » si realizza nel Cristo, ma avrebbe potuto realizzarsi in Adamo per il quale era stata preparata, il Cristo, dunque, è il nuovo Adamo perché supera la prova (la tentazione) che Adamo non ha saputo superare: « Cette incarnation de la puissance divine dans l'humanité, cette union de l'humanité et de la divinité dans une même substance était le but de la naissance d'Adam; cette union était préparée pour Adam; il dépendait de sa volonté de l'accomplir dès l'origine et de sceller la divinité dans l'humanité... ». Adamo avrebbe, dunque, potuto realizzare in sé il Cristo, ma « au lieu de s'identifier avec la divinité, il l'a exclue » (p. 303); evidentemente la natura del Cristo non può eccedere, proprio per quanto appena detto, la natura di Adamo; e, infatti, « Je ne reconnais, du moins au commencement de sa carrière terrestre, que la nature humaine, mais la véritable nature humaine, et non pas la nature humaine corrompue et emprisonnée dans les limites d'une particularité accidentelle... ». Chiaro che nel Cristo la natura è pura, ma lo era anche in Adamo, solo che Adamo non la conserva pura perché cede alla tentazione; e non importa che la purezza della natura in Gesù Cristo sia una « nouvelle création » (pp. 293-294) per tentare di distinguere nel Cristo una natura diversa (quella divina) da quella di Adamo; infatti, come abbiamo visto, la nuova creazione non è, nello spirito, diversa dalla prima. Il Cristo avrebbe potuto perdere la divinità (santità) che gli deriva dalla seconda creazione (allo stesso mo-

do che ad Adamo derivava dalla prima); ma come Adamo l'aveva perduta il Cristo la conserva: « C'est le nouvel Adam, libre comme le premier, exposé à la tentation comme le premier; mais il la surmonte et il accomplit la tâche à laquelle le premier avait failli » (p. 294). C'è, dunque, identità perfetta tra la natura di Adamo e quella di Cristo; e la libertà è per l'uno la misura del distacco, per l'altro dell'unione con Dio: la libertà che ci permette di farsi ciò che si è. E « L'homme est donc véritablement de nature divine, et il le devient effectivement en Jésus-Christ » (p. 297). Conclusione di ciò che ha detto sopra: l'uomo è chiamato alla « purezza morale », « alla perfezione della volontà », « a possedere il vero bene » « ou plutôt comme la volonté est son moi, son essence, il est appelé à devenir le bien véritable; or entre le bien véritable et la nature divine je ne saurais découvrir aucune différence. Mais l'on ne devient que ce qu'on est » (p. 297).

Così comprendiamo l'espressione: « Ce qui met obstacle à l'intelligence de la parfaite humanité de Jesus-Christ, ce n'est pas que nous faisons de lui une trop haute idée; c'est que nous faisons de nous-mêmes une idée trop basse... » (p. 292). La nostra umanità è divina. Come tale esercita la libertà; ma la libertà è, dice Secrétan, propria dell'individuo. E « Jésus-Christ est l'homme parfait, l'individ absolu ». Come si vede l'umanità è un tutto, gli individui sono ad essa coordinati, la costituiscono, ma ne sono costituiti; *La Philosophie de la liberté* certo più che le altre opere afferma l'individuo non meno che la società e vede l'individuo come trascendente l'umanità nello stesso tempo che non può essere riassunto di tutta l'umanità: se così non fosse il Cristo non potrebbe raccogliere nello stesso tempo in sé l'umanità intera (e nemmeno Adamo avrebbe potuto) e nello stesso tempo compiere in sé (ed in sé soltanto) la nuova creazione.

Questo compimento è il centro della storia per l'umanità, ma si realizza con un atto di adesione alla nuova creazione da parte dell'uomo: questo il significato del racconto evangelico del superamento delle tentazioni da parte di Gesù nel deserto. E' perciò che Secrétan considera questo passo evangelico di importanza decisiva: « La tentation de Jésus-Christ, dont l'Évangile nous a conservé le mystérieux récit, est le point où se concentrent tous les intérêts du ciel et de la terre » (p. 304-305). E poiché secondo l'autentico Cristianesimo il punto nel quale si incontrano il cielo e la terra è la stessa nascita del Cristo qui si deve vedere chiara la trasposizione che Secrétan fa in chiave morale del tema essenziale (teologico) del Cristianesimo che è ripor-

tato ad un codice morale (sia pure il più — l'unico — elevato): « Il importe de remarquer ensuite que la sanctification de l'humanité en Christ et son union absolue avec le Verbe sont l'effet de la liberté morale de Jésus-homme... » (p. 307). E' pur vero che l'umanità del Cristo è distinta dalla Sua divinità, ma è anche vero che essa è unita alla Sua divinità — per l'unione ipostatica — in modo inscindibile e che la volontà del Cristo è la volontà dell'unica persona divina. E' dunque sottolineato costantemente da Secrétan il momento morale — l'unico autentico — dell'affermazione della propria divinità (santità) da parte del Cristo. La conclusione di questo discorso: « Cette essai de christologie philosophique ne saurait donc avoir de valeur que pour ceux qui acceptent Jésus-Christ comme un fait. La question principale est de savoir s'il rend vraiment raison de ce fait, en d'autres termes, s'il répond aux besoins de la conscience chrétienne » (p. 313) è rivelativa: bisogna accettare il *fatto* cristiano per potervi costruire sopra un discorso (e quante volte oggi si sente questa espressione nella quale è sottolineato il motivo esistenziale del fatto al di là del momento autenticamente religioso e scritturale!) e un discorso che renda conto se questo fatto risponde alle necessità della coscienza cristiana, che si identifica — e sempre più a mano a mano che Secrétan procede nel suo cammino filosofico — con la coscienza morale. Così naturale e soprannaturale — anche qui soprattutto nelle opere seguenti — si avvicinano fino ad identificarsi (sul piano morale, l'unico che Secrétan considererà). Già qui siamo su questa strada: « Le terme naturel de cette évolution et son accomplissement idéal, le sentiment répandu dans l'humanité que Dieu doit sunir à l'homme dans un sujet parfait, et le désir d'une telle union. Son terme surnaturel est l'acte divin par lequel cette prière sera exaucée, la naissance de Jésus-Christ » (p. 303). Ci si potrà dire che questo periodo si legge più facilmente in chiave di perfetta ortodossia. Ne siamo convintissimi, ma è evidente dal contesto che Secrétan non lo legge in chiave di ortodossia per la trascrizione già individuata del discorso metafisico-teologico in chiave morale. Tanto che al dogma cristiano si deve comunicare (p. 313) il movimento della storia; abbiamo già ricordato come il centro della storia sia il superamento della tentazione che fa di Gesù « absolument homme et absolument Dieu » una sola persona. Ma questa sola persona è quella umana che diventa divina per l'unità della natura: per Secrétan, infatti, solo l'unità della natura può sostenere l'unità della persona.

Altra affermazione secretaniana intorno al significato mora-

le della concezione di Gesù senza peccato (« Pour nous la conception de Jésus sans péché es un fait morale ») è sostenuta da « Considerer le dogme historiquement ou organiquement, c'est lui donner une signification morale » (p. 315). Il discorso è, quindi, del tutto umanizzato.

Della massima importanza come effetto e nello stesso tempo matrice della concezione secretaniana del Cristo è il tema dell'espiazione che denuncia forse più che ogni altro l'ignoranza voluta (a causa della razionalizzazione operata fin dall'inizio) della dottrina ortodossa; posto che è l'umanità che nel Cristo espia la sua colpa (nessuno può espriare sostituendosi a chi ha commesso la colpa), Secrétan afferma: « si le Dieu a souffert en Jésus-Christ (ciò che è dal punto di vista autenticamente cristiano insostenibile), l'homme a souffert pareillement »; la conclusione è: « il ne lui est donc pas permis de dire que l'homme demeure étranger à l'oeuvre de son salut, et l'idée exclusive de la substitution se trouve condamnée par l'Évangile ». Come si vede siamo completamente fuori di un discorso cristiano: qui è umanizzata anche la divinità del Cristo (come in tutta la Cristologia); e non si può concludere diversamente da quanto fin qui concluso: se Dio può soffrire, evidentemente è perché la sua natura è identica alla natura umana; è, quindi, sempre l'uomo a soffrire; non si può, inoltre, non vedere incapacità di comprendere l'autentico tema cristiano nell'affermazione che nell'ortodossia l'uomo sarebbe estraneo all'opera della sua salvezza: Forse che il Cristo non ha assunto, rimanendo Dio l'umanità su di sé? E forse che ciascuno degli uomini non deve vivere la redenzione per essere redento?

Anche la tematica interna alla Trinità (tema questo che sparirà dalle altre opere secretaniane) è « contaminato » con la tematica morale, anzi con essa finisce per identificarsi: non solo, quindi, « Jésus-Christ-homme est déjà divin en tant que homme par la plénitude de sa sainteté... » (p. 317), ma « Ainsi dans l'incarnation du Verbe, les deux personnes de la Trinité mises en opposition par la chute sont réunies par un acte moral au moment où leur lutte extérieure acquiert la plus grande violence... » (p. 317). Anche il dogma trinitario che sarà abbandonato (e in *Le principe de la morale* dichiarato senza nessun rilievo per l'uomo) ripresenta la situazione umana — e persino manichea — della lotta tra i principii del bene e del male; e l'abbandono del dogma trinitario sarà la trascrizione in chiave religiosa dell'abbandono del momento metafisico (« souvenir de la speculation allemande ») operato nelle opere posteriori a *La Philosophie de la Liberté*.

Recherches de la méthode qui conduit a la Vérité sur nos plus grands interets.

In questo libro del 1857, ma iniziato (con la pubblicazione di tre *Articoli* in « Revue de théologie et de philosophie chrétienne » di Strasburgo nel 1852, tre anni dopo la pubblicazione dell'opera che abbiamo finito di esaminare), i motivi addotti per la critica del tema delle due nature nel Cristo sono identici a quelli già proposti; essenzialmente la trascrizione in chiave morale; anche qui, poi, la storia viene introdotta nel dogma anche se è il dogma (la caduta e la redenzione) che dà senso sia alla vita che alla storia. Per quanto riguarda la trascrizione in chiave morale del dogma, essa è certamente avviata a costituire un momento più significativo ancora che nell'opera del 1849; basterebbe l'affermazione: « Destination morale, essence divine: ces deux notions sont corrélatives, et le mystère de Christ est le mystère de l'humanité. Jésus-Christ est l'homme tel qu'il doit être, voilà pourquoi l'humain et le divin comme l'universel et l'individuel, sont indissolublement unis en lui » (pp. 81-82). In quest'affermazione è riassunta tutta la dottrina secretaniana non solo sul Cristo, ma sulla umanità; ed è chiaro che si tratta di identificazione del Cristo con l'umanità e dell'umanità con il Cristo. Sul piano morale.

Anche qui siamo in presenza di una lettura del Cristianesimo al di fuori del testo biblico o almeno interpretando il testo biblico e dimensionandolo all'esigenza umana (e non all'esigenza autentica, ma a quella consapevole storicamente e che potrebbe essere non autentica — mentre Secrétan non si pone nemmeno il problema se sia o no autentica —): « Si nous disons que Christ a porté sur la croix les pechés de l'humanité, ce n'est pas sur l'autorité d'un texte. Une expiation collective et virtuelle, condition du salut individuel, est un besoin de la pensée et du coeur » (p. 84). Secrétan si rifa per la sua interpretazione all'autorità — ma anche questa ridimensionata alla sua interpretazione — di San Paolo. Il Cristo è uomo, anzi l'autentica idea di uomo noi l'abbiamo soltanto nel Cristo (p. 89); d'altra parte l'invito, anzi il comando di diventare simili a Dio non ci toccherebbe se non fossimo già uomini-Dio: « et si nous sommes appelés à le devenir, cest que nous les sommes » (p. 93). Si tratta di un panteismo accettato e definito « très biblique » (p. 93) poiché è panteismo implicito nel Cristianesimo. Anche qui sussisterebbe la possibilità di una lettura in chiave ortodossa; ma il contesto non lo permette: siamo nella stessa posizione de *La Philosophie de la*

liberté che qui è riassunta: « Notre solution cherche à s'élever au-dessus du panthéisme et du théisme à la fois, comme au-dessus de l'opposition traditionnelle du surnaturel et du naturel » (p. 93). L'incontro dell'umanità e del Cristo è possibile soltanto perché Gesù diviene naturale perché l'umanità diventa soprannaturale. Lasciamo la discussione dell'identificazione di naturale e soprannaturale ai testi dove questa è più chiaramente affermata; limitandoci alle pagine relative al tema delle due nature. Cominciamo dall'interrogativo: « Il me suffit donc pas de voir en Jésus un homme qui a fait passer l'idéal dans la vie, un homme sans péché; je suis forcé de me demander comment l'apparition d'un tel homme était possible » (127-128); infatti l'apparizione di un tal uomo « est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et forme le commencement d'un ordre nouveau ». Secrétan accetta la nascita di Gesù senza padre secondo la carne; in questa situazione: di non avere padre secondo la carne (« des raisons positives m'engageraient à voir dans la tradition qui l'enseigne autre chose qu'une superstition » p. 128) l'umanità si era trovata all'inizio in Adamo; pare che anche la seconda volta nel Cristo non deve avere padre: « elle procède de l'humanité elle-même, qui nous trouvons dans la femme, mais non d'un individu particulier » (p. 129). Non insiste, egli dice, però nel tentativo di trovare le ragioni di questo « fatto » perché « je ne prétends pas absolument que la conception miraculeuse de Marie soit un besoin de la conscience » (p. 129). Non sarebbe così se il Nostro non fosse convinto dell'unica natura (umana) del Cristo; quel che noi vogliamo sottolineare è che qui il bisogno cui si riferisce il nostro come unica possibile dimostrazione (sul piano dell'esperienza) non è del pensiero e del cuore come della *Philosophie de la liberté*, ma della coscienza; come di qui in avanti sarà sempre. Il tema seguente è quello della espiazione; l'espiazione sì è una necessità del sentimento religioso di sempre, ma « la substitution de l'innocent au coupable ne la satisfait qu'en la faussant ». L'unica possibilità di non cadere in contraddizione è quella di vedere sulla Croce non il Cristo soltanto, ma tutta l'umanità. Siamo alla identica posizione de *La Philosophie de la Liberté*. Nel Cristo si compie la seconda creazione; la sua purezza consiste « à n'opposer aucune résistance à l'action divine »; ricordiamo da *La Philosophie de la liberté* che lo stesso Adamo avrebbe potuto non porre resistenza a Dio; e allora sarebbe stato anche nella libertà identico al Cristo, di cui la coscienza morale non avrebbe avuto alcun bisogno. Non c'è nemmeno qui alcuna dimostrazione, tanto me-

no c'è ricorso alla Sacra Scrittura; è soltanto l'esperienza l'autentica dimostrazione; e Gesù si presenta all'attenzione degli uomini in tutta la sua purezza, ma « La pureté absolue de Jésus-Christ n'est pas un dogme métaphisique, elle éclate dans sa vie ». E l'esperienza ci spinge verso le « concezioni della metafisica religiosa » (p. 130). Le quali concezioni della metafisica religiosa devono essere verificate, quindi, dall'esperienza, concedendo tutto all'umanizzazione (razionalizzazione) della tematica religiosa. Anche la creazione nuova di cui parla sempre il nostro filosofo deve essere riconosciuta insieme alla totale assenza di peccato anche originale per la purezza « attuale » del Cristo. La presenza di Dio nell'umanità del Cristo è pure evidente per esperienza; ma « Nous devons nous appropriier la doctrine speculative du Verbe dans toute la mesure compatible avec la réalité de l'oeuvre morale de nôtre Sauveur, mais nous devons écarter toute interprétation qui emporterait en lui comme conséquence l'impossibilité métaphisique de faillir » (p. 131-132). Niente altro, quindi, che il dimensionamento del tema religioso a quello umano; niente si può accettare se non ciò che rientra nel dominio morale dell'umanità: e segnatamente la possibilità del male, dell'errore; altrimenti il Cristo non avrebbe potuto esercitare la libertà che lo costituisce nella santità e perciò nella divinità. Secrétan distingue una teologia imprudente dal Vangelo e il Vangelo è certamente, egli dice, d'accordo con il suo punto di vista. Anche l'Evangelo di Giovanni nel quale si considera « le Verbe créateur comme le principe spirituel de la nature humaine... » (p. 132); anche se Gesù per la sua purezza è il solo uomo nel quale il Verbo creatore sia tutto quanto dispiegato. In lui d'altra parte si concentra tutta l'umanità.

Così il Cristo può portare su di sé il peccato dell'umanità ed espiarlo: non lo potrebbe se in lui non si concentrasse tutta l'umanità e se in lui tutta l'umanità non tornasse a Dio per la santità morale. La sostituzione dell'umanità peccatrice con il Cristo ha senso per (anzi è reclamata dalla) carità di quest'uomo perfetto nel quale tutta l'umanità converge; anzi « Toutes ces lignes convergent à l'unité de l'Humanité et de Jésus-Christ » (p. 137) Gesù la concentra in sé « comme fruit de l'histoire, mais qui surtout la rassemble en lui parce qu'il veut ». Il Cristo è dunque l'umanità e Dio; ancora una volta è la perfezione, ma soprattutto la Verità dell'umanità; è l'umanità vera, che si identifica con l'autentica santità. Il discorso sul Cristo è, qui ancor più che ne *La Philosophie de la Liberté*, tutto sul piano dell'esperienza, della coscienza morale.

Si può dire che *La Raison et le Christianisme* del 1863 ribadisca i concetti espressi nelle opere ora esaminate. Ci limiteremo a riferire qualche concetto essenziale. Parlando di comunione di sostanza tra Dio e l'uomo, Secrétan afferma che essa è « *impliquée* » nell'idea stessa che il Cristianesimo ci dà del Cristo suo fondatore; il Cristianesimo adora l'uomo-Dio; in lui convergono l'umanità e la divinità, ma poiché l'umanità è in lui incorrotta e la divinità si identifica con la santità, Gesù può essere Dio non trascendendo l'umanità anche se trascende — ma sul piano morale — i singoli individui; d'altra parte la pluralità degli individui è frutto della caduta, di conseguenza solo ripristinando in sé l'unità dell'umanità Gesù ha potuto (perché ha voluto) ricostituire l'unità dell'umanità (p. 230).

Il discorso è qui sostenuto ancora dai temi de *La Philosophie de la Liberté* e di *Recherches de la méthode...*; di conseguenza la discussione del superamento del teismo e del panteismo insieme è sempre attuale; qui Secrétan risolve il problema fondandosi nella sua lettura dell'Evangelo il quale « non è panteista »; però il teismo astratto non è più vero del panteismo; esso non dà ragione della divinità dell'uomo fin dall'inizio e non permette di intendere la proposizione dell'Apostolo Paolo: « noi siamo di razza divina » che Secrétan ha già ripreso ne *La Philosophie de la Liberté*. Il nostro filosofo afferma che « L'Evangelo stabilisce l'identità sostanziale dell'uomo e di Dio, come l'identità sostanziale degli uomini tra loro... » (p. 232).

Ora ciò è rigorosamente *panteismo*; e come ogni rigoroso panteismo è *panumanesimo*. Ecco dove arriva Secrétan nel tentativo di razionalizzare il dogma e di portarlo tutto sul piano morale (umano). Né poteva essere diversamente dal momento che la razionalizzazione importa, quando si voglia « *intelligere* » il divino una riduzione di tutto al divino; che diventa umano perché non può cadere fuori della categoria del discorso. Così non si può indicare nulla per mezzo dell'analogia e il tema della grazia è ridotto a quello stesso della libertà che rimane l'atto (di Dio e nostro) misterioso in quanto relativo alla volontà che non è riducibile all'intelletto (fondamento quindi anti-intellectualistico di un discorso completamente intellettualistico), ma del tutto chiaro nella conseguenza di identificare nell'unità della natura come volontà la natura divina (e la persona divina) e quella umana: « ...sarà forse sufficiente stabilire, fondandosi sul carattere assoluto che la coscienza riconosce all'ordine morale, che il fondo di ogni sostanza è volontà, che la forma perfetta dell'esistenza è per conseguenza la perfezione della volontà, che

la vita divina è il fine assegnato dalla coscienza agli sforzi dell'uomo che si sente obbligato a tendervi. Da cui risulta per conseguenza inevitabile, la divinità della nostra essenza originale » (p. 232). Qui Secrétan ricorda esplicitamente che questo è lo stesso tema da lui portato avanti ne *La Philosophie de la Liberté*. Noi sottolineiamo il carattere di assolutezza riconosciuto all'ordine morale dalla coscienza che ci immette direttamente nel pensiero secretaniano come emerge dalle opere seguenti. E ciò è molto importante, anche perché, sviluppando qui il tema de *La Philosophie de la liberté* il nostro filosofo è già (e quindi lo è implicitamente nell'opera del 1849) nella direzione morale.

Théologie et Religion

E' questa un'opera pubblicata da Secrétan nel 1883, la materia della quale è tutta in due articoli pubblicati in « Revue Chrétienne » dello stesso anno, intitolati *Vinet et la théologie* e che noi terremo presenti nella nostra analisi (pp. 277-291 e 321-347). La concezione teologica delle due nature nel Cristo non ha alcuna giustificazione; soltanto è ancora oggi in auge perché molti sono affezionati alla tradizione anche quando non ne comprendono il significato perché non c'è. Se il Cristo è figlio di Dio anche noi lo siamo: sì, ma in altro modo dicono i teologi, ma se loro si chiede in che cosa consista la differenza: « Ici nos théologiens resten muets, ou bien ils déclarent le Fils coéternel au Père, ce qui exclut précisément la filiation » (p.327). Anche qui manca ogni distinzione del piano naturale e di quello soprannaturale; il momento teologico è anche qui decisamente umanizzato. Così la dottrina delle due nature, con la distinzione di naturale e soprannaturale (da notare che i due termini nelle opere seguenti saranno sempre più identificati), è di grande ostacolo alla vita religiosa. E' una contraddizione che serve « d'excuse à toutes les contradictions » (p. 327). E che praticamente rappresentano tutta la teologia delle Chiese cristiane; che sia la teologia in sé negata nelle considerazioni secretaniane è evidente dal contesto, ma anche da espressioni puntuali che insistono sull'unicità del tema teologico con quello morale: « Chose plus grave encore: cette divinité métaphysique opposée à l'humanité empêche le chrétien de mettre son discours d'accord avec ses sentiments, et de chercher le divin uniquement où le divin se trouve, dans la sainteté » (p. 328). Secrétan insiste che il piano religioso è solo questo (esso, dunque, si identifica con

il piano morale): « la considération de Dieu sous d'autre attributs peut être à sa place dans d'autres domaines; mais elle constitue une altération de la pensée religieuse » (p. 328). Così è evidente il Cristianesimo senza teologia; anzi la teologia può soltanto alterare la religione. Non è nemmeno nominata (ciò che accade sempre in Secrétan) la Sacra Scrittura; ricordiamo che quando serve d'appoggio al discorso secretariano il riferimento alla Scrittura c'è, ma è quanto mai generico.

L'incarnazione ha senso come conversione: « le miracle de l'Incarnation du Fils n'est que le miracle de la conversion pris dans le centre de l'histoire et de l'humanité ». Questo della conversione è tema ricorrente nella Cristologia secretariana e rappresenta la risposta del Cristo (e in lui dell'umanità) alla nuova creazione; la conversione è, dunque, atto morale, atto di libertà. La conversione è effetto, ma anche matrice (si compie con il superamento della tentazione) di santità, e, quindi, di divinità. Neppure la purezza di Gesù Cristo può essere scientificamente (*scientifiquement!*) stabilita, ma è certo che « la sainteté forme le caractère divin par excellence » (p. 330).

L'unità (l'unicità) di natura nel Cristo non solo si deduce dalle espressioni secretariane, ma si legge nel testo: « La doctrine des deux natures prend donc elle-même un sens acceptable, après tout, un sens admirable, lorsqu'on a compris que ces deux natures n'en sont que une, moins deux natures que deux mouvements distincts pour la seule pensée, l'homme revêtant la sainteté de Dieu par la grace divine, Dieu se faisant homme en conférant à l'homme cette grâce de la sainteté » (p. 332). Si può dire qui riassunta tutta la dottrina secretariana sull'unicità della natura nel Cristo; subito dopo: l'identità di soprannaturale e naturale: l'incontro della libertà (la risposta a Dio) e la grazia (la nuova creazione, la libertà nuova) avviene in un punto che è soprannaturale, ma « ce surnaturel ne vient pas trancher sur l'ordre du monde, il en est le sommet, la concentration, l'explication, car chacun, suivant la promesse de Jésus-Christ, ce qu'en Jésus-Christ en recostituant l'humanité véritable » (p. 332).

Abbiamo riportato questi due passi perché sono decisamente fondamentali; in essi si afferma il soprannaturale come non trascendente il mondo (la stessa critica dei teologi della morte di Dio) ma come la stessa « concentrazione » del mondo che si conclude nel Cristo (anche questo, motivo che sarà della teologia della morte di Dio) e ricostituisce la vera umanità; ricordiamo come già ne *La Philosophie de la liberté* il Cristo è definito come « la verità dell'umanità ».

Importante la difesa che Secrétan fa della sua tesi della espiazione da parte del Cristo (come pienezza dell'umanità) che assume su di sé i peccati di tutti gli uomini dal misticismo: « Ce n'est pas une thèse mystique si par mysticisme on entend quelque chose qui ne soit pas clair » (p. 333). Non solo qui vediamo una radicale incomprensione della mistica (ciò che è evidente in tutte le opere secretariane), ma anche una affermazione di intellettualismo dal momento che ciò che si nega come mistica, anzi misticismo (il che può essere diverso) è la confusione nel concepire l'identità di natura tra l'uomo e Dio e l'unità di tutta l'umanità in Cristo che giustifica la sostituzione (che non è poi sostituzione, ma compimento). Sul fatto dell'inesistenza di un ordine soprannaturale come « exceptionnel » Secrétan ritorna ancora (p. 339), come pure, riprendendo i temi già trattati, e approfondendoli afferma che naturale e soprannaturale « sont bien plus tôt absorbés ensemble et confondus dans l'ordre moral, attendu que Dieu est amour » (p. 339). Anche tra l'ordine naturale e l'ordine morale non c'è distinzione, ma ciò è ancor più evidente tra l'ordine soprannaturale e quello morale. Infatti l'ordine naturale e quello morale, per la caduta sono separati e si contraddicono.

Non riteniamo dover riportare le critiche secretariane nei confronti degli aspetti giuridici (prodotto di una mentalità artificiale) che condizionano per la confusione di sacrificio e castigo e di castigo e punizione la dottrina dell'espiazione per sostituzione (è qui citato Sant'Anselmo) perché questo tema aprirebbe tutto il discorso sulle relazioni del filosofo di Losanna con le Chiese cristiane che egli vede (specialmente e quasi esclusivamente la Chiesa cattolica) ammalate di legalismo. La sua fede esclude del tutto ogni forma di legalismo: « Nous croyons avec le charbonnier que nous sommes sauvés par Jésus Christ... Le mystère de pitié reste intact: ni Saint-Augustin, ni Saint-Anselme, ni Luther, ni Calvin, ni les anges n'en sonderont jamais la profondeur » (p. 347). Ma Secrétan ritiene che sul piano morale (al quale riduce la fede) tutto sia chiaro. Pare, in fondo, che a lui sia riuscito perché si è posto sul piano giusto ciò che ai teologi e ai santi (e nemmeno agli angeli) è riuscito.

La polemica con Frédéric Godet

Stiamo esaminando il pensiero secretariano nei confronti del tema essenziale della Cristologia, quello della natura del Cri-

sto; ci sembra opportuno esaminare, al proposito, la polemica sorta tra lo stesso Secrétan e Godet sulla « Revue chrétienne » del 1884. F. Godet esamina (pp. 449-479) nell'articolo *La personne de Christ — à l'occasion de quelques travaux récents* — l'interpretazione secretaniana, Secrétan risponde all'articolo con una lettera (pp. 617-620) del 4 Settembre 1884, cui replica Godet con una lettera al redattore della rivista (pp. 751-759). E' interessante seguire la polemica per la determinazione (che conferma la lettura che ne abbiamo fatto) del pensiero del filosofo di Losanna.

Dopo aver affermato che « comme Ritschl et comme Kant, le philosophe vaudois fait reposer toute notre connaissance religieuse sur la conscience morale » afferma che i dogmi vanno giudicati secondo la stessa coscienza; è ad essa stessa « qu'il appartient d'apprécier le Christ et de taxer la dignité réelle de sa personne ». E' la coscienza morale che pronuncia il giudizio sulla natura del Cristo; e la coscienza morale non può vederlo che come « un simple homme » (p. 455); il Cristo non può essere visto, dunque, altra cosa « que nous meme ». La conclusione è che « Ce qu'on pourrait lui attribuer de plus, ne ferait que diminuer son prix pour l'humanité » (456). Il Godet commenta *Théologie et Religion* e parla di un uomo « que nous admirons et amons » riferendosi a Secrétan; tuttavia le espressioni che abbiamo sopra riferito sono polemiche nei confronti del nostro filosofo, a suo avviso, del tutto eterodosso. Si può concludere la lettura secretaniana di Godet notando come egli rileva che « M. Secrétan identifie plutôt la divinité de Jésus avec sa sainteté » (p. 456). Questa in sintesi la lettura secretaniana di Godet, a nostro avviso l'unica possibile. Ciò non porta nulla di nuovo a quanto siamo venuti dicendo; se abbiamo riportato questa lettura non è nemmeno per convalidare la nostra che tra l'altro ci sembra l'unica nello spirito secretaniano anche se le espressioni del filosofo mostrano tra loro qualche contraddizione apparente, ma per aver modo di sottolineare attraverso la risposta l'autentico pensiero di Secrétan.

La risposta di Secrétan è vivacissima, ma non fa che confermare i dubbi di Godet: non ha preteso di esaurire il tema della divinità, ha ammesso un mistero che può « infirmer, ou de moins rendre douteuse toute formule quelconque, y compris la mienne... » (p. 617); ma aggiunge « la distinction entre substance humaine et substance divine ne dit absolument rien à mon esprit, moins encore à mon coeur s'il est possible... Plus généralement l'affirmation de la pluralité des substances me semble,

ou la négation du Théisme, ou la plus naïve des contradictions... » (p. 618). Questa è autentica definizione di panteismo; è uno dei passi secretaniani più chiari e del resto è messa in evidenza dalla critica dei contemporanei (cfr. B. SALMONA *Il pensiero di Charles Secrétan* — vol. II S. *Filosofo morale* — Milano 1971 cap. II). A questa posizione teoretica corrisponde (in espressioni che sono in ordine sia a *La Philosophie de la Liberté*, sia a *Le principe de la morale*) una posizione etica: « c'est déjà une question d'intuition et d'expérience ». Così si esprime Secrétan a proposito dell'unità di sostanza che « n'est pas une simple question de logique et de mots » (p. 618). E' questa la dimensione nella quale il filosofo trascrive il Cristianesimo, che diventa razionalizzazione del dogma; ma tale razionalizzazione finisce per diventare divinizzazione del tutto (e, quindi, in ultima analisi, puro naturalismo); inoltre se si accetta — pur in qualche modo — il Cristianesimo il tema del divino nell'uomo diventa d'obbligo e una volta che si perda l'equilibrio dell'autentico Cristianesimo le conseguenze non possono essere che queste; Secrétan ammette che: « On pourra dénoncer ma solution comme panthéisme, et trouver là un nouveau sujet de regret, je m'attends et j'y consens; mais c'est de ce pantheisme fondamental, dûment accusé dans tous mes ouvrages, qu'il faudrait partir pour entendre ma pensée sur la personne de Jésus-Christ » (p. 618), ma non si accorge di sottolineare l'autentico naturalismo della sua visione panteista e ritorna subito al tema dell'identità che, potenziale nell'uomo, diventa attuale nel Cristo per un atto di volontà: ma dal di dentro del discorso secretaniano ci si può chiedere come sia possibile un atto di volontà in chi, nato puro dal peccato è, per lo meno, del tutto ordinato a Dio. Secrétan risponderebbe che è la stessa posizione di Adamo, sottolineando, così la perfetta umanità del Cristo.

All'accusa rivoltagli da Godet di non aver tenuto conto di quello che il Cristo ha detto di se stesso, risponde con un autentico sofisma: prima di dire che cosa Gesù ha detto di se stesso sarebbe necessaria una profonda critica per vedere di determinare le affermazioni autentiche. Ciò che ribadisce che per Secrétan il criterio di interpretazione della verità cristiana è la ragione, che, divenuta criterio di verità, risolve in sé, snaturandolo, il divino. Il Nostro aggiunge che « Mon faible travail n'a jamais eu d'autre objet, dès le premier jour, que d'arracher la vérité religieuse, essentielle à l'humanité, la nécessité d'un pardon régénérateur, au contrôle de la critique historique et littéraire » (p. 619). E ancora: « La vie chretienne me paraît être la

seule démonstration de l'Évangile efficace à l'égard du monde, et quant à la raison, le surnaturel reste inadmissible pour elle aussi longtemps qu'il reste surnaturel dans le sens vulgaire (p. 619). Vita, esperienza, ecco i termini secretaniani che presi a sé e come verifica del discorso biblico e teologico determinano la lettura orizzontale come unica possibile per il Cristianesimo. Ma il discorso biblico non ha cittadinanza nella posizione secretaniana: « Il n'était pas besoin, *dans ma position*, d'établir que la manière dont je conçois la personne de Christ, s'accorde avec tous les passages de nos Écritures dans lesquelles il parle de lui même... » (p. 619).

Concludendo un discorso chiaro, certamente più chiaro di quello delle sue opere, Secrétan sente qui minore il disagio nel definire i rapporti tra l'uomo (ciascun uomo e l'umanità) con il Cristo nel contesto della fede cristiana: Secrétan parla di fede, dice di avere fede, ma questa fede è pura razionalità con la inquitudine che la tensione alla fede crea quando invece di trovare la sua risposta in Dio, ricada, razionalmente, non essendo, quindi, più tensione, su se stessa. Qui, però, non c'è neppure all'inizio tensione, ma subito risoluzione nella ragione.

Il Godet risponde ancora puntualmente per rispetto a Secrétan che gode della sua considerazione e per dovere verso la rivista che lo ospita: le sue posizioni estremamente chiare sono ribadite: non è soddisfatto delle risposte del suo interlocutore, « Aux yeux du croyant la conscience que Jésus a eue de sa personne et de son oeuvre, doit donc être la norme suprême de la vérité chrétienne, et je ne comprends par que l'on prétende construire l'édifice de cette vérité sur un autre fondement que celui-là » (p. 753). Non ci può essere espressione più chiara ed evidente, perché il Cristo, figlio di Dio, è la stessa Verità del Padre.

La civilisation et la croyance

La civilisation et la croyance è l'ultima grande opera di Secrétan; abbiamo individuato in essa (*op. cit.* vol. II p. 141) la rilettura de *La Philosophie de la Liberté* alla luce de *Le Principe de la morale*, l'opera nella quale il nostro filosofo, abbandonato il « ricordo della speculazione tedesca », ma rimanendo nello stesso tempo nel suo orizzonte, definisce la *fase morale* del suo pensiero. E' stata necessaria questa precisazione perché la dimensione morale, pur nell'impostazione sempre teoretica del

tema delle due nature è evidente in tutta l'opera.

L'ortodossia sacrifica il principio del monoteismo; argomento già discusso nelle opere precedenti, questo rimane fondamentale nel nostro filosofo; esso ribadisce l'impostazione razionalistica che non accetta in alcun modo il mistero; l'espiazione per sostituzione è definita « monstruosité » (p. 305); il tema della sostanza è pure nella stessa direzione delle opere precedenti: « La raison ne conçoit ni substance humaine ni substance matérielle distinctes de la substance divine, car la substance est ce qui subsiste ». E prosegue, dimostrando l'accentuazione del tema della coscienza che vedremo a proposito della redenzione come *atto morale*: « La conscience n'admet pas qu'il ait quelque chose de supérieur à la sainteté, la nature divine c'est la sainteté » (p. 315); è la coscienza il principio della verità: qui è dichiarato in maniera esplicita, la santità è relativa alla coscienza che ne è la misura; e siccome la natura divina è la santità, la coscienza morale è misura anche della santità. Così il Cristianesimo è dimensionato alla coscienza morale; oggi il discorso non è diverso e la nostra « novità » non è molto diversa dalla « novità » secretaniana.

E' l'inconsistenza propria della dottrina delle due nature che la fa soccombere; non c'è niente « ni dans les paroles du Sauveur, ni dans l'expérience religieuse qui ne s'explique aisément qu'on admet que Christ est Dieu parce qu'il réalise l'homme idéal » (315). L'esperienza religiosa è, dunque, la riprova della verità del dato della coscienza morale; le « parole del Salvatore » non sono evidentemente quelle che Egli dice di se stesso, ma quelle relative al Suo insegnamento e alla Sua opera; parole che Secrétan ritiene poter attribuire all'uomo perfetto, probabilmente perché sono rivolte alla perfezione dell'uomo; ma soprattutto perché le inquadra nella rappresentazione che si è fatta del Cristo.

Nel Cristo l'umanità è restaurata come libertà per la seconda creazione; se noi non fossimo della stessa natura del Cristo non potremmo diventare, come Egli ci chiama ad essere, simili a Lui, e Gesù vincendo la tentazione è veramente Dio. Tutti momenti della Cristologia secretaniana che sono identici a quelli sostenuti nelle altre opere; d'altra parte la critica è concorde nel vedere il pensiero teologico — e cristologico — secretaniano sostanzialmente identico dal principio alla fine, salvo il dogma della Trinità che, — anche in funzione della speculazione schellingiana presente — troviamo ne *La Philosophie de la Liberté*, è visto come inutile al discorso cristiano ne *Le principe de*

la morale e qui, ne *La civilisation et la croyance* (p. 303 n.), viene appena nominato.

Ci sono espressioni presso che identiche a quelle de *La Philosophie de la Liberté*: « Ainsi Jésus n'est pas homme et Dieu par la coexistence contradictoire de deux natures opposées dans une personne, mais il est le Fils de Dieu, de substance divine, parce qu'il est l'homme dans sa vérité » (p. 317); si ricorderà la definizione del Cristo « verità dell'uomo » che abbiamo incontrato ne *La Philosophie de la Liberté*. Opporre l'umanità alla divinità nel Cristo: « c'est dépouiller de toute vérité positive et de tout sens intelligible ces doctrines de la nouvelle naissance, du Christ notre nourriture, du corps dont il est la tête et nous les membres, qui sont le centre, le coeur, la moëlle, la substance et la forme de l'Evangile » (p. 318). Come si vede Secrétan non riesce a vedere la divinità e l'umanità nel Cristo che come opposizione che nega ogni possibile incontro o identità nell'umanità.

Un punto estremamente interessante, in cui la *nuova visione morale* è evidentissima è il rifiuto del panteismo « negazione dell'ordine morale » mentre « la conception religieuse du monde ramène tout, absolument tout, à des déterminations morales ». Ma il panteismo non è rifiutato; è semplicemente ricondotto al tema morale; infatti, egli dice: « Et qu'on ne parle plus de panthéisme à propos d'une assimilation où se résume le christianisme intérieur » (p. 318). E' esattamente il cambiamento di prospettiva: dalla prospettiva teoretica a quella morale; ma il tema di queste prospettive è identico: tutto il Cristianesimo, si riassume nell'identità (nell'umanità) del momento divino e dell'umano; sottolineiamo come si svuoti in tal modo tutto il Cristianesimo, come si neghi, in ultima analisi, il tema della grazia e quello della mistica in funzione di un'etica della solidarietà umana, non molto lontana da quella dell'uomo a noi contemporaneo.

Inoltre in questo testo l'opposizione tra divino e umano è vista non come opposizione di sostanze, ma di condizioni, « comme celle de l'organique et de l'inorganique, ou mieux encore, celle de la vie et de la mort ». Per comprendere questo passo nella sua vera luce è necessario ricordare che Secrétan è convinto assertore dell'evoluzione alla quale ha dedicato notevoli studi, (ultimo in ordine cronologico il V capitolo della seconda parte di questo stesso libro, intitolato *Création, évolution*).

Ancora: la divinità di Gesù è la sua stessa santità, voluta per-

ché vittoriosa sulla possibilità di errare.

Abbiamo detto del disagio nel definire i rapporti dell'uomo con Dio che talvolta emerge dalle opere secretariane; talvolta il disagio è dovuto alla stessa trascendenza del divino che nonostante tutti i tentativi di identificarlo con l'umano emerge; lo stesso per il tema del soprannaturale, che, identificato con la pienezza e la verità del naturale si pone, talvolta, in tutta la sua assolutezza dal piano umano-naturale anche nelle opere del nostro filosofo: « La commune prétention des Théologiens de préciser le surnaturel et d'asseoir des constructions sur l'abîme est une prétension contradictoire: le surnaturel cesserait de l'être du moment qu'il serait compris » (p. 325). Tutto ciò può sembrare contraddittorio con l'impostazione del discorso che abbiamo fin qui rilevato in Secrétan, ma l'impressione della contraddittorietà svanisce quando si tenga presente il tentativo operato da Secrétan di fondare una certa trascendenza morale della pura santità sulla santità umana che è tensione alla purezza e soprattutto quando si legga il passo seguente nel quale il Nostro si sforza di negare, anche a livello di esortazione ai Cristiani, la possibilità stessa della teologia, che deve lasciare il posto alla imitazione del Cristo sul piano dell'esperienza. Tema certamente principe nel Cristianesimo, quello della imitazione del Cristo, ma impossibile se il Cristo non si conosce che a livello di esperienza personale, e se il piano sul quale è posto il Cristo, come il piano sul quale qualsiasi cristiano si deve porre, è quello morale. La stessa teologia « n'est jamais à son origine que l'expression d'un état moral qui cherche à s'expliquer... » (p. 341).

Come si vede le linee della Cristologia secretarianiana sono, a livello della discussione teologica intorno alle due nature del Salvatore, identiche in quest'ultima opera a quelle delle altre opere a cominciare da *La Philosophie de la Liberté*. Notiamo, però, che ne *La civilisation et la croyance* questo tema non è centrale: centrale è quello della redenzione come fatto morale e dell'imitazione di Cristo, come iniziazione alla carità e, quindi, come realizzazione piena di umanità, denunciando, così, la presenza determinante della tematica de *Le principe de la morale*.

LA SALVEZZA È UN FATTO MORALE

« Il faut comprendre que la salut est un affaire morale ». Così si esprime Secrétan nella lezione aggiunta al secondo vo-

lume (p. 475) de *La Philosophie de La Liberté* nella seconda edizione. Questa affermazione è l'autentico programma del nostro filosofo. Lo esamineremo ne *La Philosophie de la Liberté* e ne *La civilisation et la croyance*, come nelle opere in cui il tema è trattato esaustivamente in tutte le sue dimensioni e implicanze.

La Philosophie de la Liberté

La redenzione non avviene, come abbiamo visto, per sostituzione; Secrétan, impostando il discorso sulla salvezza libera subito la via da quella che per lui è una finzione puramente giuridica: la redenzione, appunto, per sostituzione del colpevole con l'innocente. La « confusion introduite entre l'élément juridique et l'élément religieux et moral » (p. 325) che ha radici ben profonde ha penetrato sia il Cattolicesimo che il Protestantismo. Secrétan è talmente convinto che la sua interpretazione del tema della sostituzione sia l'unica possibile (e la inquadra in un contesto — razionalistico — che non la permette affatto) e che essa sia, come ha detto, e sopra abbiamo ricordato, « una mostruosità » che non si pone nemmeno il problema di un'interpretazione diversa e non esita ad accomunare il Protestantismo a quel legalitarismo che egli, solitamente, vede piuttosto nel Cattolicesimo.

Intendiamo dire che Secrétan non tenta nessuna interpretazione del tema della sostituzione sul piano teologico; in effetti egli crede che Gesù abbia portato su di sé, Egli che non ne aveva, i peccati degli uomini: « je crois de tout mon coeur à cette mort de Dieu pour nous, qui est le christianisme lui-même » (p. 323). E' chiaro che qui Dio è Gesù, chiamato Dio per la pienezza della sua santità (e, quindi, umanità). Nonostante ciò si identifica la morte del Cristo con il Cristianesimo stesso. Vediamo, ora, che senso ha ciò. Alla ragione non meno che alla coscienza morale (p. 326) ripugna la sostituzione dell'innocente al colpevole; ecco un'altra volta dimensionato il Cristianesimo alla coscienza morale e, con la ragione, (notiamo che il tema della ragione è evidente maggiormente in quest'opera) all'umanità. In alcune pagine (326-331) Secrétan discute se sia consona all'amore di Dio la sua punizione del colpevole (a prescindere, si capisce, dalla sostituzione, già scartata); le sue conclusioni sono: la sofferenza per il peccato non è un male, sebbene originata da un male (il peccato); l'autore del peccato (l'uomo) è, quindi l'au-

tore anche della sua pena. Dio, dunque, non pronuncia una pena in funzione di un giudizio, ma soltanto infligge un castigo paterno, egli non vuole mai il male della creatura, ma il suo bene: « supposer à Dieu l'esprit de vengeance est une blasphème » (p. 329); è però un antropomorfismo « plus grossier encore » quello di vedere Dio indulgente « car c'est modeler la perfection à la rassemblement de nos défauts » (p. 329). E' per amore che Dio si rivolge al peccatore, e l'amore di Dio « est douceur pour celui qui l'aime, sévérité pour qui l'oublie; pour qui le repousse il est torture et convulsion » (p. 329). Interessante pure l'affermazione secretaniana che il modo in cui egli riporta l'idea della giustizia divina ai principii della sua filosofia « s'accorde mal peut-être avec les idées de la dogmatique reçue », ma si accorda con il *fatto* del Cristitanesimo; e « Le christianisme est un fait dont toute philosophie est tenue de rendre compte » (p. 331). Quindi teologia e legalismo debbono essere banditi se ci si vuole avvicinare al Cristianesimo nella sua verità.

Il Cristo, accogliendo la morte, che non ha meritato, che espia poiché in lui è tutta l'umanità, ha insegnato agli uomini che il loro bene è morire (p. 332). Persuadere l'umanità a morire è il compito del Cristo; attraverso la morte, la purificazione. L'imitazione di Cristo è la legge per l'umanità: « L'amour lui-même exigeait que l'humanité mourût. Il faut que l'humanité meure, parce que sa vie est fautive et que la mort est le chemin de la vie fautive à la vie vraie » (p. 333); Gesù è uno con l'umanità, « c'est lui qui souffre, c'est lui qui meurt, mais l'humanité meurt en lui » (p. 335). Ecco che il Cristo appare qui nella dimensione in cui lo abbiamo visto nel punto precedente (sulle due nature): la verità dell'umanità, l'uomo santo. La comprensione dei rapporti del Cristo e dell'umanità sui quali si fonda la nostra redenzione, « éclaire d'un jour nouveau le dogme de la Trinité » (p. 335) per cui tra il Padre e il Figlio « l'unité se conserve au sein de la lutte comme l'unité d'un même vouloir », e continua: « le Père et le Fils sont constamment animés du même esprit; le Saint-Esprit devient pour notre coeur une réalité morale ». Così è lo stesso Spirito Santo che unisce nei cieli il Padre e il Figlio, « comme il unit à Dieu l'humanité sanctifiée » (p. 336). Non ci fermiamo qui sul tema della Trinità — tra l'altro come abbiamo già detto il tema non ritornerà più — perché qui è in relazione con il tema morale; lo Spirito Santo è una realtà morale, è l'amore, centro e compimento di tutto il pensiero secretaniano. E l'essenza della salvezza è l'amore di Dio, e lo Spirito Santo è amore.

La salvezza è amore; essa è, per l'amore, conversione della volontà: « or il est impossible de comprendre et d'admettre que la volonté puisse être changée sans sa participation ». Così se l'iniziativa della salvezza è del Cristo, « il agit en nous, mais il agit avec nous; sans cela notre identité personnelle serait anéantie et ce n'est plus nous qui serions sauvés » (p. 341). Queste espressioni è necessario leggere nel contesto del discorso secretariano, nel quale il fatto che il Cristo « agit avec nous » indica che la pienezza dell'umanità è il Cristo; quindi non solo l'iniziativa della salvezza è del Cristo, ma la salvezza si compie nel Cristo perché nel Cristo si compie l'umanità. La conversione è la rinuncia da parte dell'uomo a sé per ordinarsi a Dio, è l'amore di Dio, e la salvezza è la pienezza di questo amore, di cui la fede è principio.

« Nous ne saurions être sauvés sans que notre volonté change, puisque la salut n'est autre chose que ce changement... » (p. 341). La conclusione del tema della conversione è, però — e qui è il punto culminante del discorso secretariano sulla conversione — l'identificazione delle volontà di Adamo e di Gesù in quella di Gesù, così: « Il faut donc que la volonté naturelle subsiste et cependant qu'elle change; voilà la conversion! » (p. 341).

Autore della libertà è il Cristo, ma proprio per questo tutta l'umanità trova in Lui la sua verità.

La civilisation et la croyance

Gli argomenti che abbiamo indicato ne *La Philosophie de la Liberté* non solo sono ripresi ne *La civilisation et la croyance*, ma trovano la loro collocazione nella prospettiva morale che scaturisce dall'impostazione di *Le principe de la morale*. La trattazione che incontreremo in questo libro dimensionerà anche quella che abbiamo incontrata nell'opera del 1849, così che ogni eventuale perplessità che potesse essere rimasta dopo la sua lettura, in ordine agli sviluppi teologici, verrà ora fugata.

La teologia ha perduto di vista nella sua sistematicità il cuore del Vangelo: « Conversion, régénération, voilà le coeur de l'Évangile » (p. 309). Il discorso sulla conversione prosegue: essa è un radicale cambiamento di direzione; qui si sviluppa il motivo che abbiamo già ricordato; e perciò non ci fermiamo su questo argomento. Sulla trascrizione dei temi teoretici in chiave morale abbiamo già detto. Ricordiamo un argomento consueto a Secrétan, ma che qui ci illumina anche sulla conversione come mo-

mento morale: « Mais si l'humanité n'était pas homogène a Dieu dans l'origine, toute union morale avec Dieu lui resterait à jamais impossible » (p. 317); quindi sarebbe impossibile anche la conversione, che è l'autentica unione con Dio, ed è unione sul piano morale (la teologia, infatti, ha perduto la capacità di comprendere che cosa sia la conversione).

Importante la relazione con la carità del sacrificio del Cristo perché l'amore è costitutivo della vera umanità (si confrontino le pagine dedicate all'umanità e alla solidarietà umana), di quella umanità che, ripetiamo trova la sua completezza e la sua verità in Gesù: « Le sacrifice de Jésus-Christ serait donc l'initiation décisive à la charité » e Secrétan aggiunge: « et si l'on ne peut pas séparer les idées de faute et d'expiation, on ajoutera: c'est l'expiation du péché de l'humanité dans la personne d'un représentant qui, individuellement, n'aurait rien à espier... » (p. 321). L'espiazione del peccato è, dunque conversione come iniziazione alla carità. Che il pentimento (che genera l'espiazione) sia la manifestazione della conversione è affermato (p. 322) decisamente dal nostro filosofo perché: « L'oeuvre du salut est tout entière une oeuvre morale ». Ogni atto della vita del Cristo è visto sotto il profilo morale, in Lui si concentra l'unità della specie umana: « Le mystère religieux du salut de Jésus-Christ l'imputation aux fidèles des mérites de Jésus-Christ n'est que la concentration, la forme morale, c'est-à-dire la forme vraie du mystère physique: l'unité de l'espèce... » (p. 323). Non c'è quindi, come abbiamo già visto, effettiva distinzione tra naturale, umano e soprannaturale; ma qui è evidenziato soprattutto il fatto che ogni prospettiva si concentra nella prospettiva morale nella quale si deve leggere tutto il pensiero e l'esperienza. E' realmente Dio-Gesù, perché è puro dal peccato e riporta l'umanità alla sua originaria santità; attraverso il cammino morale della conversione l'umanità ripercorre il cammino della morte del Cristo. Perché per il Cristiano la salvezza è l'imitazione di Cristo. Ma solo perché la sua natura si identifica con quella del Cristo fin dall'origine, abbiamo visto, gli è possibile l'imitazione e, quindi, la salvezza.

La conversione è, dunque, salvezza, e interessa con l'intelligenza e la volontà, la persona: « un renouvellement complet de la pensée » è implicito nella conversione: a livello di pensiero e a livello pratico. Ancora una volta, Secrétan afferma che il legalismo sia romano che protestante, e pure l'antica Chiesa, non l'hanno capito; il discorso è tutto da rifare perché è da rifare il discorso sul soprannaturale inteso sempre nella accezione « vul-

gaire » (p. 323). Sembra di leggere le pagine di un teologo « della morte di Dio »; naturalmente la morte di Dio non viene nemmeno presa in considerazione: sarebbe, per Secrétan una espressione blasfema, ma se ricordiamo che è « blasfema » anche l'espressione che sottolinea la natura divina distinta da quella umana nel Cristo e che è « volgare » l'impostazione del tema del soprannaturale come è visto da tutte le Chiese cristiane è evidente il dimensionamento del soprannaturale al naturale, del divino all'umano, proprio come nella teologia della morte di Dio. Il panteismo (che qui è in chiave morale, ma non differisce da quello — teoretico — de *La Philosophie de la Liberté*) implica la negazione di una forma di trascendenza vista come spaziale, se vogliamo usare il linguaggio dei teologi nei quali Secrétan forse non si riconoscerebbe, ma nei quali, a nostro avviso è inevitabile riconoscerlo.

E' evidente che il nostro filosofo riesce ad avere intuizioni profondissime a livello di esperienza e di avvicinamento dell'uomo alla passione del Cristo (« Nul n'a compris, en effet, nul n'a vecu le Christianisme s'il n'éprouve que la Passion de Jésus-Christ doit se reproduire en chacun de nous. Mais c'est la Passion de Jésus-Christ qui nous permet d'accepter notre Passion et d'y trouver la suprême joie »), ma ciò è dovuto al fatto che l'esperienza essendo l'unico punto di riferimento (l'evidenza alla ragione, di cui il filosofo tratta ne *La Philosophie de la Liberté* — cfr. il nostro: *Il pensiero di Ch. Secrétan*, vol. I Milano 1968, — e ad essa correlativa) tutto risolve in sé e diventa l'orizzonte al quale il Cristianesimo diventa immanente (la razionalizzazione del dogma si confonde con la sua risoluzione nell'esperienza per l'identificazione che abbiamo appena rilevato nel filosofo tra esperienza ed evidenza alla ragione); così sul piano teoretico non possiamo vedere che contraddizione tra questa posizione e quella più volte espressa da Secrétan sul soprannaturale, di cui abbiamo appena parlato. Abbiamo già citato il passo di p. 325 (« le surnaturel cesserait de l'être du moment qu'il serait compris »). Ma l'esperienza che risolve in sé il soprannaturale non presenta in sé la stessa contraddizione della ragione? Forse nel nostro filosofo l'esperienza, essendo a livello di coscienza penetra profondamente la realtà, ma allora non si vede come la realtà in essa si risolva; se non prima la contraddizione emerge a questo punto. E ancora la difficoltà di interpretare (ma nello stesso tempo la facilità nel senso che abbiamo indicato) Secrétan è data dalla mancanza il lui del tema dell'analogia (cfr. il nostro I vol. citato) e della sua incompre-

sione pressoché totale del tema della mistica per cui un'esperienza di unione con Dio che salvi la trascendenza è per lui assolutamente impossibile.

Ma il tema della mistica trascende anche la morale e niente trascende la morale per il Nostro: « Nous ne connaissons Dieu par la foi que dans son rapport avec nous, comme une volonté toute-puissante qui tend à réaliser le bien morale dans le monde... » (p. 327). Questa posizione è la posizione teoretica de *La Philosophie de la Liberté*, accentuato anche qui il tema morale, di modo che Dio stesso è tale in relazione con noi e non solo perché senza relazione con noi non ne potremmo parlare, ma soprattutto perché Dio non si costituisce che in relazione con noi; al di fuori di questa relazione non possiamo parlare di Dio, ma dobbiamo parlare di Assoluto (e se ricordiamo la matrice schellingiana — pur criticata — del nostro filosofo dobbiamo porre distinzione tra Assoluto e Dio).

Non possiamo riportare tutti i temi comuni alle due opere che stiamo esaminando, ma non possiamo non ricordare almeno che « par l'effet du péché, une différenciation apparente est inevitable dans notre rapport avec Dieu, dans la volonté divine a nôtre égard » (p. 329); questa differenza introdotta nei rapporti tra Dio e noi implica in chiave morale tutto il discorso che è già ne *La Philosophie de la Liberté*: se Dio possa volere il male per gli uomini e in che cosa consista il bene che Egli vuole per gli uomini una volta che gli uomini si siano da Lui allontanati.

IL FATTO CRISTIANO

E' questo il titolo del cap. III della terza parte de *La Civilization et la croyance*. Brevemente ne esponiamo il contenuto perché, a livello di fatto, ma riconoscendo il fatto come essenziale alla fede e alla morale, il nostro filosofo compie il suo atto di fede, che, come sempre, va inquadrato nel contesto della sua visione del Cristianesimo: « Les récits évangéliques renferment des traits qui semblent appartenir à la légende, mais Jésus n'est pas un personnage légendaire. Il a vécu, il a enseigné, il a été supplicié » (p. 343). Ciò posto il discorso secretariano si avvia a concludere che tutti i tratti essenziali della vita e della morte e resurrezione del Cristo così come ce li porgono gli Evangelii sono veri. Anche l'insegnamento del Cristo, come emerge dagli stessi testi ha carattere di autentica verità; nessun argomento a

priori (ancora una volta l'esperienza tutto giudica, ma da nulla può essere giudicata, e se la resurrezione non è esperienza visibile è, però, esperienza morale) può toglierci la credenza nella resurrezione del Cristo nella quale noi crediamo. Ma tolti questi motivi, pur essenziali, e che sono tutti risolti nell'esperienza interiore e della coscienza morale (sulla quale avremmo potuto insistere di più, ma avremmo dovuto prendere in esame *Le principe de la morale e i Discours laïques* e, quindi, tutto il pensiero secretariano — ciò che abbiamo fatto nei nostri volumi e non possiamo qui ripetere — perché il discorso cristiano e sul Cristianesimo si colloca dentro la problematica secretarianiana che ne costituisce la matrice interpretativa: alla coscienza morale, è, quindi dimensionato il Cristianesimo) gli altri argomenti, non meno essenziali per il credente vengono esclusi dalla considerazione del Nostro (le apparizioni dopo la resurrezione, l'ascensione, la strada che Gesù fa con i discepoli di Emmaus) perché « parlent à l'imagination sans rien dire à l'esprit et au coeur, sinon comme figure et comme symbole » (p. 349). Tutto ciò che non può essere ridotto a soggettività, tutto ciò che è insegnamento oggettivo, tutto ciò che è testimonianza oggettiva non riducibile alla coscienza entra nel piano della leggenda o, almeno, del simbolo; e non può essere considerato come autentico Cristianesimo (secretariano). Abbiamo visto del resto che la sua critica alla Chiesa (cattolica e protestante) fa sì che il nostro filosofo elegga ad unica possibile Chiesa la sua coscienza, ciò che abbastanza spesso fanno teologi anche della nostra età.

Anche la resurrezione (che abbiamo visto tra gli aspetti del Cristianesimo accettati dal nostro filosofo) è vista da Secrétan in maniera particolare: egli, pur credendo, non vede necessario il ritorno di Gesù in carne sulla terra; ed aggiunge: « Ce retour n'ajoute rien à l'oeuvre libératrice, car c'est spirituellement que nous unissons à Jésus-Christ ressuscité... » (p. 352); la presenza visibile del Cristo risorto, però, è necessaria ai credenti per essere certi che risusciteranno con Lui. Secrétan conclude che lungi dall'essere effetto della fede precedente, « la vision de Jésus-Christ ressuscité est la cause de la foi que a conquis le monde » (p. 354).

Ormai, però, « le faits historiques auquel se rattache notre foi ne peuvent plus, à la distance où nous en sommes, rester les causes et le motifs de cette foi » (p. 354); la fede oggi è un'anima in cui abita Gesù: « la flamme est là, la vie et la vérité sont là! » (355). Prosegue dicendo che il Cristo è il centro della storia, così come aveva già detto, e il Salvatore del mondo; ma la

salvezza è interiore, per la presenza del Cristo, in ciascun uomo.

Ma l'opera della salvezza sembra sopraggiungere dal di fuori, e Secrétan si chiede il perché, come si chiede il perché del fatto che nel mondo essa avanzi tanto lentamente e afferma che dobbiamo chiedere a Dio che la nostra parte di responsabilità in ciò non sia grande. Concludendo, poi, il capitolo sul *fatto* cristiano, egli si chiede: « En quoi consiste au fond le salut lui-même? Quelle est, dans la conversion, la part de l'homme et la part de Dieu? Comment s'unissent l'humain et le divin dans la personne de notre Sauveur? Comment son supplice opère-t-il notre salut? » (p. 355). Come si vede, sono gli interrogativi ai quali ha cercato di rispondere ed ha risposto nel corso delle opere che abbiamo esaminato. Qui, però, non sostenuto da una struttura teorica, avendo ridotto il Cristianesimo a *fatto* di esperienza interiore senza nemmeno più il riferimento storico fin in queste pagine accolto, non può rispondere se non appellandosi a qualche cosa che « il y a toujours delà » (p. 356), cose che per noi, ora, nella condizione in cui ci troviamo sono definibili « surnaturelles ». Ma nella presente nostra condizione: sappiamo bene che cosa significhi per Secrétan « surnaturelles ».

E' interessante confrontare questa posizione con alcune pagine de *La Philosophie de la Liberté*. Già in queste pagine si dice: « L'union de Christ à notre nature dérobe à la pensée son inexprimable intimité; il n'appartient qu'au seul amour, plus grand que la science, de pénétrer dans le mystère de l'amour » (278). Bellissima espressione, ma legata alla concezione della natura del Cristo di cui abbiamo trattato sulla scorta delle opere del nostro filosofo; così che poco sotto si critica la distinzione di naturale e soprannaturale con le stesse espressioni che abbiamo sottolineato precedentemente; abbiamo anche evidenziato in che cosa consistano i rapporti del Cristo con la Trinità (sempre nel nostro filosofo) che vengono anche qui ricordati.

« Il faut donc qu'il vienne un homme pur du péché, pour opérer l'ouvre divine » (pp. 283-284), ma quest'uomo puro da peccato è, abbiamo già visto, la verità dell'umano, e l'uomo è « di razza divina », la purezza di Gesù è « surnaturelle » (p. 284), ma abbiamo già detto il significato di questa parola in Secrétan; e, tutto sommato, nella diversità di sfumature, dovuta anche alla perplessità, pur nella sicurezza di fondo, nel trattare il tema del Cristo, non ci sono diversi modi di interpretare il soprannaturale in Secrétan, ma uno solo: l'identificazione con la piezza del naturale.

Nel passo citato de *La civilisation et la croyance*, Secrétan

giunge all'impossibilità di una conclusione teoretica; qui il Cristo è da una parte l'umanità, dall'altra « il est la puissance restauratrice » unita sostanzialmente alla sua persona (p. 286). Ma l'unione si compie gradualmente nella storia; nello stesso tempo che l'unione « des deux principes, séparés durant toute l'histoire, s'accomplit en Jésus-Christ ». Essa si consuma, come abbiamo più volte visto, nel superamento della tentazione, nell'atto morale di libertà con cui volontariamente il Cristo assume su di sé la santità, e diventa la pienezza e la verità dell'uomo. La conclusione di queste pagine sul Cristo riflettono in pieno la concezione secretaniana: « J'ai tenté de concilier cette substitution avec les besoins de la conscience morale sur lesquels repose l'autorité du christianisme, en prenant l'humanité de Jésus un peu plus au sérieux que l'orthodoxie n'a de nos jours coutume de le faire ». Ecco l'umanità di Gesù come centro della salvezza; né potrebbe essere diversamente avendo Secrétan accolto come autentico soltanto il piano morale. Ci riferiamo ancora una volta alla pagina ultima citata de *La civilisation et la croyance* dove è negata la possibilità di un discorso teologico e ad altre pagine citate precedentemente dove si ricorda che la religione precede, come momento morale, la teologia e leggiamo poi qui: « En fin et surtout, convaincu de la suprématie absolue de la verité morale, je me suis efforcé de retrouver le sens moral de tous les éléments du dogme auquel notre esperance est attachée » (p. 289).

E il senso morale dei dogmi nei quali si esprime il cristianesimo è costituito, in ultima analisi, dal riferimento puntuale di essi alla coscienza morale, la quale, risolvendoli completamente in sé li vede soltanto come *da vivere* sul piano dell'esperienza: la morte, e, conseguentemente, la nuova vita alla quale siamo chiamati si realizza totalmente, per la presenza del Cristo, nella coscienza morale, per cui non è possibile se non una teologia che si realizza completamente come etica.

E non è possibile nemmeno un discorso che sia fatto sulla base della Scrittura, la cui dimensione spirituale sfugge al Nostro perché trascende la dimensione morale e ad essa non è, quindi, riducibile pur se, ovviamente, la ingloba; così il concetto di santità che riferito a Dio (e, quindi, anche al Cristo, incarnazione della seconda persona della Trinità divina) porta con sé anche il significato di altro, di trascendente, è visto dal filosofo di Losanna come pienezza di santità morale e, quindi, umana. Se, dunque, la realizzazione della redenzione si compie nella coscienza morale di ciascuno, allora è ovvio che Secrétan si chieda

come mai si abbia l'impressione che la redenzione sopraggiunga dall'esterno e non riesca a risolvere il problema di questa che nel contesto del suo pensiero è soltanto un'apparenza dovuta alla trascendenza morale della purezza assoluta sulla purezza (la nostra) come tensione alla purezza assoluta; ma questa tensione è della stessa natura della purezza assoluta; e il Cristo con la sua morte ci ha insegnato che l'umanità, dopo lunghissima attesa, ha saputo compiere ciò che Adamo, pur essendovi chiamato, non ha saputo compiere.

CONCLUSIONE

La conclusione che traiamo dalla lettura di Secrétan è necessariamente soltanto in ordine al filosofo svizzero e non ancora in ordine alla problematica ottocentesca; infatti ciò sarà nostro compito dopo che avremo completato la lettura anche di Rosmini.

La lettura del filosofo di Losanna è stata condotta attraverso le pagine dei libri teoretici che *ex-professo* trattano l'argomento della Cristologia; è chiaro però che questa lettura ha tenuto conto (come emerge dalla discussione) di tutta la problematica secretaniana, in cui la Cristologia trova la sua collocazione: non c'è, infatti, in Secrétan un momento teologico che sia distinto dal momento filosofico, anche se il momento teologico sembra essere, per lo spazio dedicato in tutte le opere, il principale argomento del discorso secretaniano. La Cristologia è, per Secrétan, dunque un capitolo della filosofia; egli stesso la definisce « un saggio di Cristologia filosofica »; però questo « saggio di Cristologia filosofica » non è una lettura dei momenti della Cristologia che possono essere visti in chiave filosofica, sia pure analogicamente (il tema dell'analogia non è affatto presente nel discorso secretaniano), ma una lettura completa e totale di tutto il problema; essa si iscrive da una parte nel discorso filosofico de *La Philosophie de la Liberté* e dall'altra nel discorso morale de *Le principe de la morale*. Ma anche nella discussione del tema dell'evoluzione al quale il nostro filosofo ha dedicato importanti articoli e del quale si è occupato nelle sue opere principali; non possiamo, ovviamente prendere in esame questi articoli e questi passi delle opere (cfr. il nostro II vol. cap. IV). Ci pare però necessario ricordare che l'evoluzione, poiché rende la caduta non necessaria, almeno, ma anche in contrasto con il pro-

gresso che essa comporta, rende anche non necessaria la redenzione. In effetti di questo non si parla negli scritti secretaniani, ma in essi circola tutto un razionalismo che non permette una redenzione, che esigerebbe un arresto e anche un arretramento invece del progresso. E siccome l'evoluzione è unidirezionale e naturalmente procede sempre « in avanti », il tema dell'evoluzione non si accorda con il tema della redenzione, almeno così come si imposta nella Scrittura e nella teologia. Così, mentre da una parte le opere essenziali del filosofo di Losanna sembrano affermare con sicurezza il momento della restaurazione (ma soltanto ne *La Philosophie de la Liberté* esso è legato al tema di Dio come Trinità, e, quindi, ad un tema esclusivamente teologico nonostante per espressa dichiarazione secretaniana legato a « ciò che Dio vuole essere per noi ») le opere relative all'evoluzione (non incorporate nelle opere principali in cui la contaminazione dei temi appare abbastanza evidente) affermano con sicurezza soltanto il tema della libertà come compimento dell'evoluzione: di qui sarebbe facile giungere a vedere nel Cristo il compimento della libertà e il conseguente ritorno a Dio dell'umanità, che uscita da Dio nella prima (e in questo caso unica creazione) esprimerebbe nel Cristo — anche in questo caso si potrebbe dire — la verità dell'umanità.

Non possiamo, qui, approfondire il tema; certamente non possiamo non tenerne conto se non altro perché Secrétan era molto versato nella dottrina dell'evoluzione e di questo tema tratta fin dall'inizio del suo filosofare in quella *Philosophie de la Liberté* nella quale, non essendo in dialogo con i positivisti come invece in qualche modo sono le altre opere, avrebbe potuto non essere presente. Ma, in ultima analisi il tema dell'evoluzione non è soltanto positivista, e l'idealismo non è certo estraneo alla discussione di questo tema; Secrétan stesso ne aveva avuto notizia, o, almeno, era stato edotto scientificamente da un naturalista — Friedrich Schimper — la cui formazione era schellingiana.

Nella conclusione definitiva non potremo non tener conto di questa tematica: qui era necessario soltanto esporre i termini del discorso secretaniano sulla persona del Cristo per renderci conto di come esattamente egli lo vedeva, inquadrato nella sua prospettiva filosofica che invece di esserne illuminata lo illumina. Il resto appartiene all'inquadramento del tema della Cristologia nel pensiero dell'ottocento: ciò che rimandiamo, appunto, alla conclusione di questo lavoro.

Come rimandiamo alla conclusione la discussione dei ter-

mini santo e santità, che Secrétan — equivocando, e non soltanto perché si muove in una prospettiva di razionalismo teologico — attribuisce a Dio sul piano morale allo stesso modo che all'uomo: la Sacra Scrittura, quando il suo spirito non ne esca travisato dalla lettura che se ne fa è al proposito chiarissima; ci si può chiedere perché intanto non discutiamo il tema relativamente al filosofo di Losanna: è necessario prima poter confrontare il significato di questi temi in Secrétan con quello che attribuisce loro Rosmini.

Genova, *Università*

BRUNO SALMONA