

Mt. 5, 37:

Ma il
vostro
parlare
sia

SÌ SÌ NO NO

ciò che
è in
più
vien dal
maligno.

Ubi Veritas et iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione Attualità e Informazione - Disamina - Responsabilità

Quindicinale Cattolico - ANTIMODERNISTA -

Anno XXXI n.11

15 Giugno 2005

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE - PENNE - PERÒ - NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIO CH'È DETTO - (Im. Cr.)

2. SULLA NATURA DEL PENSIERO MODERNO RIFLESSIONI DI UN CATTOLICO

*"Dal connubio della falsa filosofia con la fede è sorto
il loro [dei modernisti] sistema, riboccante di tanti e sì enormi errori"
(San Pio X Pascendi)*

2.4 L'intenzione secondo la metafisica cattolica tradizionale

Dopo aver ribadito alcune delle ~~critiche tradizionali al materialismo~~ antiche, che costituisce pur sempre il sostrato ed il fondamento di quello moderno e contemporaneo, soffermiamoci ora sulla categoria dell' *intenzione*, di capitale importanza per ogni etica ed in particolare per quella cattolica.

Attraverso la testimonianza di S. Giovanni, lo Spirito Santo ci mostra l'importanza dell'intenzione di ciascuno per l'esistenza di una fede autentica e per la nostra salvezza: "Mentre era a Gerusalemme, alla festa di Pasqua, molti, vedendo i prodigi che faceva, credettero nel suo nome. Gesù però non si fidava di loro perché li conosceva tutti e perché non aveva bisogno che altri rendesse testimonianza ad un uomo, sapendo da sé cosa ci fosse nell'uomo"¹. Alla luce del pensiero moderno, che nega non solo la contrapposizione ma anche la semplice distinzione tra interiorità ed exteriorità (vedi *supra*, § 2.3), il passo appena citato di S. Giovanni deve verosimilmente considerarsi inaccettabile. Esso afferma che Nostro Signore (in quanto Figlio di Dio, consustanziale al Padre) conosceva cosa c'era nell'*anima* di ognuno dei seguaci del momento e quanto in molti di loro

tale *contenuto*, tale intenzione contrastasse alle esteriori professioni di fede in lui. La conoscenza sovranaturale di Nostro Signore ha per l'appunto il suo presupposto nella *distinzione reale, effettiva tra essere ed apparire*, tra l'essenza e il modo nel quale essa si manifesta, modo che nell'uomo, essere razionale ma sottoposto alle conseguenze del peccato originale, può contraddire l'essenza stessa. Cosa che accade con il peccato, a cominciare da quello di *m e n z o g n a*.

Nella "eliminazione dei dualismi", operata dal pensiero moderno, che cosa resta dell'*intenzione*, in quanto concetto, e di capitale importanza per "l'antica dottrina"?

Sappiamo bene che senza l'intenzione, cioè senza l'atto interno di volontà, non c'è il peccato, senza l'intenzione di fare quello che ha sempre fatto la Chiesa, i sacramenti celebrati non sono validi. L'intenzione "coincide con il fine dell'agente (*finis operantis*)", distinto dai teologi "dal fine insito nell'oggetto stesso dell'azione od omissione (*finis operis*)". Essa concerne "l'interno, cioè l'atto di volontà", la deliberazione interiore, la quale, attuandosi nell'esecuzione con l'atto esterno, forma l'atto volontario "nella sua completezza". Difatti, "la volontà nell'agire usa delle altre potenze come di strumenti, e gli atti esterni non rivestono alcuna moralità, se non in quanto sono volontari. La moralità è il risultato di due elementi (a prescindere dalle circo-

stanze), uno oggettivo (la cosa voluta), uno soggettivo (l'intenzione, il movimento della volontà)"².

L'intenzione, volontà di un soggetto rivolta a un fine e quindi *razionale*, in quanto concetto esprime con chiarezza il rapporto che intercorre tra l'essere dell'uomo e il suo apparire, tra l'essenza e l'*accidente* costituito dalle azioni che l'uomo compie. La determinazione degli elementi di questo rapporto ci consente poi di comprendere e giudicare le azioni, nostre e altrui. L'interiorità dell'intenzione non costituisce ostacolo al giudizio sulla qualità dell'azione, poiché l'intenzione (*finis operantis*) si può dedurre con ragionevole verosimiglianza dal comportamento effettivamente tenuto, anche se è solo Dio a conoscere *p e r f e t t a m e n t e* l'intenzione di ciascuno, che gli sarà infallibilmente messa in conto il giorno del Giudizio.

Se comprendere la vera intenzione delle azioni poste in essere dagli altri può essere difficile, tuttavia ogni azione umana, in quanto tale, ci mostra un fine per il quale è posta in essere, sia in senso immediato (ad esempio, se compro questo libro, è perché lo voglio leggere) che mediato (voglio leggere il libro che ho comprato per incrementare la mia cultura o voglio farlo leggere ad un altro per il suo piacere o per il perfezionamento della sua cultura).

¹ Gv. 2, 23-25, tr. it. dall'edizione Ricciotti della S. Bibbia.

² *Enciclopedia cattolica*, voce *Intenzione*, col. 67, con i relativi riferimenti a S. Tommaso.

Il fine si deduce dall'azione e tuttavia si deve presumere nell'intenzione del soggetto agente, se l'uomo è l'uomo, se cioè è un soggetto che agisce secondo un fine, oggetto consapevole della volontà e della ragione: "finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae"³.

L'azione, dunque, già ci indica di per sé il fine per il quale è stata posta in essere; così come non può esserci azione senza una causa efficiente, non può esserci azione senza un fine, senza causa finale. Tuttavia questa chiara dottrina, nella quale concordano la *recta ratio* ed il senso comune, che la utilizza di fatto nella prassi quotidiana, non può mantenersi se si distrugge il rapporto di distinzioni e connessioni sul quale essa si fonda. Le distinzioni concernono la determinazione concettuale specifica delle varie componenti di ciò che chiamiamo azione, a cominciare dalla distinzione tra il soggetto agente e la sua azione, per proseguire con quella tra l'azione in quanto tale e il suo risultato. Abbiamo quindi la triade soggetto agente - azione - risultato dell'azione, nella quale la distinzione tra i vari momenti non implica separazione, nel senso di scissione e mancanza di connessione, poiché questi momenti o elementi sono connessi tra di loro dal principio di causalità nelle sue quattro forme, da quello di ragion sufficiente e da quello di non-contraddizione, che è in un certo senso alla base di tutto il nostro ragionare.

Difatti, se secondo quest'ultimo, l'essere e il non-essere si escludono necessariamente a vicenda (A non è non-A) e quindi ciò che è causa non può nello stesso tempo essere anche effetto (in un rapporto determinato, o è causa o è effetto), ne consegue che il soggetto agente non può esser la stessa cosa della sua azione (quasi ne venisse assorbito), visto che quest'ultima è il risultato di un suo atto di volontà e quindi l'effetto e nient'altro che l'effetto di una causa che è nel soggetto stesso, nella sua volontà, prima dell'azione stessa. Cercare di elidere la distinzione tra il soggetto agente e la sua azione (cercare di risolverlo o superarlo in essa, come si suol dire), ciò significa sovrapporre o confondere la causa con l'effetto e

quindi violare il principio di non-contraddizione, che esige il mantenimento di questa distinzione. Per lo stesso principio, il risultato dell'azione non è e non può essere la stessa cosa dell'azione che vi mira come al suo scopo precipuo, non può esservi incluso, rappresentandone invece la conclusione, un che di finale e separato, che vale in sé e per sé ed in relazione al fine proposti dall'agente.

2.5 Per il pensiero moderno, che vuol ridurre "l'essere" al "fare", è l'atto a far apparire i suoi fini ed i suoi motivi, che non gli preesistono. Esso vuole "superare" il rapporto causale nell'idea di un'azione intesa come "totalità", nella quale non si distingue causa efficiente da causa finale

Ritornando a Sartre, il quale, come è noto, riprende praticamente tutti gli spunti essenziali della fenomenologia e dell'esistenzialismo arricchendoli, per così dire, di suggestioni hegeliane, marxiane e psicoanalitiche, quale definizione egli ci dà dell'atto e quindi dell'agire in generale? La seguente: "un atto è una proiezione del per-sé verso ciò che non è, e ciò che è non può di per sé stesso determinare in alcun modo ciò che non è"⁴.

Il "per-sé" (*pour-soi*), ovvero l'io inteso come coscienza di sé (si tratta di un residuo terminologico hegeliano)⁵, si proietta, dunque, verso l'esterno. Ma verso che cosa? Verso un fine? Il fine sarebbe "ciò che ancora non è" e pertanto un che di indeterminato? Così sembra. Qui la nozione del fine - quale obiettivo cosciente di una volontà razionale - non solo non appare chiaramente distinta da quella dell'azione, ma sembra proprio non esserci come nozione indispensabile al concetto stesso di un agire che sia imputabile all'uomo. Questa assenza si comprende meglio, crediamo, se si riflette sul fatto che Sartre cerca di espellere la nozione di causa dal rapporto tra il soggetto agente ed il suo atto. "È impossibile che ci sia un atto - scrive - senza il relativo impulso o movente, però non bisogna trarne la conclusione che tale impulso sia la causa dell'atto: ne è

invece *parte integrante*. Difatti, dal momento che il progetto mirante ad incidere sul reale non si distingue dall'atto [nel quale si realizza], il motivo dell'atto, l'atto stesso e il fine sorgono tutti nello stesso tempo. Ognuna di queste tre strutture rivendica le altre due come proprio significato", anche se in definitiva "è l'atto che decide dei suoi fini e dei suoi motivi ed è l'atto che è espressione della libertà"⁶.

Si noti bene: è l'atto, non la volontà dell'agente, è l'azione a porre il fine e persino il motivo di sé stessa. Il "motivo" dell'azione da che cosa risulta? Dal "progetto" di incidere sulla realtà, assimilabile alla nozione dell'intenzione⁷. Ma quest'ultima non possiede una vera autonomia concettuale, non può averla: il progetto di incidere sul reale mediante un'azione non si distingue, nel pensiero di Sartre, secondo un chiaro nesso di causa ed effetto, dall'azione nella quale si viene a realizzare. Ne è invece *parte*. Ciò comporta inevitabilmente la svalutazione della componente razionale dell'azione. Infatti, Sartre nega che ci sia una differenza effettiva tra motivi (*motives*) obiettivi dell'azione, frutto di un calcolo razionale, e motivi soggettivi (*mobiles*) o impulsi passionali alla stessa. Anche in questo campo bisogna evidentemente eliminare ogni dualismo: "l'unità psichica" del soggetto lo esige, onde non si può ammettere l'esistenza di una volontà (razionale) in lotta con le passioni, quale motivo (razionale) di determinazione all'azione⁸.

Ma tutto ciò significa che non si riesce mai a stabilire una vera causa nelle azioni umane. Riflettendo sulla conversione di Clodoveo, quale esempio di azione che ha indubbiamente inciso nella storia del mondo, e attribuendola solo alla volontà di conquista del re dei Franchi, con esclusione totale di

³ *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.1. "Il fine, pur risultando a posteriori in seguito all'azione eseguita, esiste tuttavia prima di essa, nell'intenzione di colui che agisce. In tal modo vale come causa", è la causa finale dell'azione.

⁴ *L'être et le néant*, cit., pp. 479-480.

⁵ Op. cit., p. 113; pp. 115 ss.

⁶ Op. cit., p. 482, corsivo nostro. Sembra comunque di poter dire: Sartre sulle orme di Blondel, uno dei padri delle svariate filosofie dell'azione proliferate nel XX secolo. Si veda *L'action* (1893), PUF, 1993, p. 408: "la pratique précède et prépare la croyance". L'idea del fine, come realtà che il soggetto necessariamente si rappresenta anteriormente all'azione, è respinta da Sartre con il singolare argomento che essa attribuirebbe al fine dell'azione "une vertu attractive de type proprement magique" (*L'être et le néant*, cit., p. 522). La chiara definizione tomistica del rapporto tra causa efficiente e finale, di cui al testo (vedi nota n. 3), sarebbe allora l'espressione di una concezione magica della realtà!

⁷ *L'être et le néant*, cit., p. 496. "Progetto" è termine heideggeriano.

⁸ Op. cit., p. 486, p. 490 ss. Si dovrà convenire che un'impostazione del genere fa venir meno le basi stesse di una qualsiasi etica.

ogni motivazione religiosa, Sartre non afferma tuttavia che la volontà di Clodoveo, la sua ambizione, sia all'origine del suo disegno di conquista *allo stesso modo di una causa*; non lo afferma perché, per lui, quella volontà non è altro che il disegno stesso di conquista visto nel suo cominciamento, fenomeno iniziale nella serie dei fenomeni, i quali si susseguono in un processo che mai rinvia ad altro da sé⁹.

Volontà, intenzione, dunque, come parti o fasi di *un movimento che le supera* e nel quale non si lasciano distinguere. La consapevolezza o "coscienza di sé" del soggetto avviene allora solo nel fare, non c'è una conoscenza che orienti quest'ultimo secondo concetti e principi stabiliti in relazione all'essenza. All'origine dell'azione c'è solo l'azione: "l'essence est postérieure à l'existence", dal momento che per l'uomo "être se réduit à faire"¹⁰.

2.5.1 I precursori della dissoluzione contemporanea del principio di causalità: la causalità intesa come "processo" ovvero come "somma e sottrazione di accidenti nell'agente e nel paziente" ad opera del moto [HOBBS]

La riduzione dell'essere al "fare" e quella, ad essa parallela, dell'essenza all'esistenza sono il risultato della lunga lotta del "pensiero moderno" contro la categoria della causalità. Quest'ultima è stata via via assottigliata alla sola causalità efficiente, l'unica ammessa dalla scienza moderna, che poi l'ha a sua volta messa in dubbio e quasi ripudiata.

All'inizio di questa lotta troviamo, con particolare efficacia, la speculazione materialistica del protestante Hobbes, un pensatore per il quale c'è stato un notevole risveglio di interesse nella seconda metà del Novecento, implacabile avversario di Aristotele e S. Tommaso. Per Hobbes, l'agire dell'uomo non si qualifica più come un *agere propter finem* (per un fine razionale esclusivo dell'uomo), ma come un'azione *fine a sé stessa*, nella quale il fine (se c'è) è la perpetuità dell'agire in quanto tale. Il nostro agire non è più preordinato ad un fine, stabilito e perseguito

dalla libera volontà in lotta con le passioni, che tentano sempre di condurla fuori strada; è invece un semplice, meccanicistico *esser attratti o respinti da un oggetto*. Questa concezione fa *tabula rasa* di ogni effettivo uso del libero arbitrio¹¹.

I. [La volontà semplice riflesso di uno stimolo esterno]

La volontà viene allora ad essere concepita in modo *naturalistico*. Essa non è più una facoltà indipendente del soggetto, che lo qualifica intellettualmente e moralmente, e permette di imputargli le proprie azioni; essa diventa invece un semplice momento del processo di attrazione e repulsione che agita la materia all'infinito, momento o parte *della natura*. Essa è concepita come il momento *finale* di un processo mentale che Hobbes chiama "deliberazione". Quest'ultima non è un atto, è l'intera somma degli atti mentali che il movimento della materia fuori di noi crea in noi, atti che sono anch'essi materia, onde siffatta volontà, non può concepirsi, alla maniera di S. Tommaso, come "appetito razionale" (dato che nell'uomo, afferma più volte il Dottor Angelico, la volontà autentica, non deviated dalle passioni, non può che essere *razionale*, non può che agire in conformità alla *recta ratio*). Per Hobbes la volontà è invece da intendersi in modo descrittivo, semplicemente come l'ultimo atto o momento di un processo in *interiore homine*, senza ulteriori qualificazioni, l'ultimo prima del comportamento effettivamente posto in atto, il quale è anch'esso solo un nuovo orientarsi del movimento della materia. Il comportamento del soggetto è quindi determinato, secondo Hobbes, esclusivamente dall'impulso rappresentato dall'attrazione o repulsione esercitate dall'oggetto cui si mira o dal quale si fugge, non dalla rappresentazione (razionale) di un fine.

Ecco le parole stesse di Hobbes: "Nella *deliberazione*, l'ultimo appetito, o l'ultima avversione, immediatamente aderente all'azione o alla sua omissione, è quello che chiamiamo VOLONTÀ, l'atto (non la facoltà) del *volere*. E le bestie, che hanno *deliberazione*, devono avere necessariamente anche la *volontà*. La definizione della volontà come un *appetito razionale*, che si dà comunemente nelle scuole, non è buona,

perché, se così fosse, non ci potrebbe essere atto volontario contro ragione; un *atto volontario*, infatti, è quello che procede dalla *volontà* e niente altro. Ma, se invece di appetito razionale, noi diremo appetito risultante da una precedente deliberazione, allora la definizione è la stessa di quella che ho dato qui. La volontà è perciò *l'ultimo appetito nel deliberare*"¹².

Se confrontiamo la concezione di Hobbes con quella della Scolastica, ci accorgiamo di una certa involuzione sul piano dei concetti, di un impoverimento. San Tommaso, che ha come filo conduttore Aristotele per ciò che riguarda la componente più strettamente metafisica del suo pensiero, coniuga nell'uomo ragione e volontà. Senza il loro stretto connubio, non è possibile concepire un'azione diretta ad un fine che sia degno dell'uomo, della sua natura di essere razionale, che permane nonostante l'ottenebramento provocato dal peccato originale, le cui conseguenze rendono difficili all'uomo di dominare razionalmente le passioni (o, meglio, glielo consentono questo dominio se chiede l'aiuto della Grazia).

La volontà non potrà quindi esser altro che un "appetito razionale"¹³. Appetito, ma che è sempre possibile sottoporre al potere della *recta ratio* (con l'aiuto della Grazia).

La volontà in senso proprio non è un appetito "sensitivus" ossia vincolato ai sensi, perché altrimenti sarebbe dominato dall'esterno, "ex parte obiecti", come accade appunto quando agiamo sotto l'impulso delle passioni, che ci fanno vedere la stessa realtà o situazione in modo diverso rispetto a quando non ci troviamo sotto il loro imperio¹⁴. Ma, in quest'ultimo caso, è proprio la passione a spingerci, e quindi ad operare in noi mediante l'oggetto (della nostra passione che è) fuori di noi, al quale non riusciamo a resistere. Ma questo non è l'autentico volere. Il volere in senso proprio è "mosso dall'intelletto", che presenta alla volontà "il suo vero oggetto", dato dal "bonum in communi, quod habet rationem finis", dal bene nella sua universalità che è causa finale del nostro determinarci all'azione, in quanto siamo uomini dotati di ragione e non animali¹⁵. Anche S.

⁹ Op. cit., pp. 492-3.

¹⁰ Op. cit., p. 513 e 521; "l'essenza è posteriore all'esistenza", dal momento che per l'uomo "essere si riduce a fare".

¹¹ Manfred Riedel, *Causalità e finalità nella filosofia della natura di Hobbes*, in ID. *Metafisica e metapolitica*, raccolta di saggi del 1975, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 177-201, p. 192.

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, chap. VI. L'opera è del 1651. Abbiamo riportato la traduzione italiana di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 59.

¹³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1.

¹⁴ Ivi, q. 8, a. 1, cit. e q. 9, a. 2.

¹⁵ Ivi, q. 9, a. 1.

Tommaso riconosce ovviamente che il volere può essere spinto ad agire ad opera di un impulso esterno, tuttavia tale determinazione ad agire non è quella dell'autentico volere, bensì quella di una volontà che si lascia deviare dal suo obiettivo razionale (il bene) per non aver saputo resistere all'*appetitus sensitivus*. Ciò non impedisce, naturalmente, che questa volontà debba esser sempre considerata responsabile delle sue azioni consapevoli – il punto va ribadito – perché la colpa del soggetto agente consiste qui proprio nel lasciarsi accecare, nel lasciar prevalere l'*appetitus* sbagliato, che invece deve esser tenuto sempre sotto controllo (con l'aiuto della Grazia).

La concezione del volere di S. Tommaso, qui schematicamente ricordata, non consegna la facoltà della volontà al mero libito del soggetto o all'accidentalità della situazione, poiché per essa il volere in senso proprio risulta non da ciò che piace al soggetto o che lo determina come *comunque* all'azione, quale essa sia; risulta al contrario da un oggetto (il bene universale) che l'intelletto rappresenta al soggetto come fine *necessario* della sua azione. La natura del volere è perciò *oggettiva*, con il che intendiamo dire che essa esiste *di per sé* in noi quale *facultas* razionale orientata al bene, indipendentemente (ed anzi persino contro) le nostre inclinazioni, intendendosi con queste ultime la multiforme e *contraddittoria* realtà rappresentata dal regno dell'*appetitus sensitivus*, che ci fa vedere la realtà ora in un modo ora in un altro, a seconda delle circostanze o meglio del prevalere di questa o quella passione. Secondo questa concezione, non è perciò l'impulso che ci viene dall'oggetto a farci agire senza nessuna resistenza da parte nostra, ma la rappresentazione del fine dell'azione ad opera del nostro intelletto. Si intende, a farci agire da creature razionali. Grazie a questa *rappresentazione*, possiamo resistere all'impulso (coadiuvati dalla Grazia) e dar l'ultima parola alla ragione, che ci rappresenterà il bene come fine precipuo, *obiettivo*, delle nostre azioni.

Al contrario, la concezione di Hobbes, che si situa nella linea di Epicuro, appare alquanto riduttiva. Essa vilifica la volontà ad una semplice reazione *meccanica* nei confronti di un impulso esterno al soggetto. È come se egli si limitasse ad utilizzare il concetto dello *appeti-*

tus sensitivus per costruire su di esso l'intero concetto del volere.

Involuzione, dunque, la sua, che dà vita ad una nozione *monca*, la quale appiattisce tutto, per la gioia dei sensisti e materialisti di ogni specie: essa equipara l'uomo e l'animale, e sembra costruita apposta per rendere impossibile una qualsivoglia *qualificazione della volontà*, sia dal punto di vista della ragione che da quello della morale, rendendola così *ininfluente* in quanto causa *effettiva* di una qualsiasi azione¹⁶. Appiattisce anche la nozione del rapporto causale. Nell'ottica di Hobbes, "la causa" e "l'effetto" vengono infatti concepiti come se non possedessero una *qualità* intrinsecamente distinta, che li rende l'un l'altro incommensurabili, poiché in un qualsiasi loro nesso determinato la causa non può mai scambiarsi con l'effetto né l'effetto con la causa; vengono concepiti, all'incontro, quali *momenti* iniziali o finali del movimento della materia, qualificati *unicamente* dall'esser posti ad uno stadio iniziale o finale di un determinato movimento rispetto ad un altro (di attrazione o repulsione, esterno od interno).

Dalla nascita dell'età moderna, cioè a partire dal XVI secolo, non si trova nessun sistema filosofico che tenga conto del semplice sentimento della realtà, quello che la gente ordinaria chiama senso comune... Essi hanno tutti per punto di partenza un paradosso, un'asserzione che esige il sacrificio preliminare di qualche dato immediato del buon senso. È il solo tratto che unisca Hobbes e Hegel, Kant e Bergson, Berkeley e W. James, ma li unisce bene: tutti e ciascuno ci domandano, preliminarmente, la rinuncia a qualche evidenza palpabile, a prezzo della quale rinuncia ci promettono di rivelarci ogni sorta di meraviglie.

Chesterton

II. [La causalità efficiente come "somma o aggregato" degli accidenti]

Il fatto è che il pensiero moderno ha tentato di dare una definizione del principio di causalità (efficiente) come *processo*, rappresentato dalla concatenazione *reciproca* della cau-

sa e dell'effetto. Una concezione "circolare" della causalità che consente, si crede, di non dover più ricorrere né al concetto di Dio come *causa prima*, che chiude in modo logicamente necessario ed imprescindibile la catena delle cause e degli effetti, né a quello ad esso collegato della *causa finale*¹⁷. Siffatta, ardua nozione della causalità ha trovato in Hobbes uno dei suoi più convinti assertori.

Nella sua opera metafisica fondamentale, il *De Corpore*, pubblicato nel 1655, vera bibbia del materialismo moderno, così definisce la causalità: "la causa è la somma o aggregato di tutti gli accidenti, tanto di quelli che si trovano negli agenti quanto di quelli che si trovano nel paziente, che concorrono a determinare l'effetto proposto e per l'esistenza di tutti i quali non si può intendere che non esista l'effetto proposto o per la mancanza di uno qualunque dei quali non si può intendere che l'effetto esista"¹⁸. Da questa laboriosa definizione apprendiamo che la causa non è tanto ciò che produce un effetto, l'*evento* (il fatto ben determinato nella sua individualità spazio-temporale) quanto il *processo* che conduce ad un determinato effetto, nello stesso *tempo ricomprendendolo*, nel linguaggio di Hobbes: "somma o aggregato". Somma o aggregato di che cosa? Degli "accidenti" che si trovano "nell'agente e nel paziente", ovvero di tutto ciò che, come qualità o modo di essere temporaneo ("gli accidenti"), si trova e in chi o in ciò che agisce e in chi o in ciò che ne subisce l'effetto. Se ci sono tutti gli "accidenti" necessari non può non prodursi l'effetto; se ne manca uno solo l'effetto non si produce.

Per capire meglio cosa intende dire Hobbes, consideriamo l'esempio che egli stesso fa in relazione al fenomeno della luce. Se si deve investigare "la causa della luce", egli si chiede, quali e quanti "accidenti" sarà necessario individuare per poterla definire? I seguenti: 1. un oggetto che la generi (la sorgente luminosa); 2. la trasparenza del mezzo in cui si trasmette; 3. la buona disposizione degli organi del corpo di chi la riceve (questo "accidente" riguarda il "paziente", colui che riceve l'azione della materia o forza

¹⁷ Si veda la seconda delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, nella *Summa Theologiae*, cit., I, q.2, a. 3, cit.

¹⁸ Hobbes, *De Corpore*, cap. VI, tr. it. in ID., *Elementi di filosofia. Il corpo – l'uomo*, UTET, Torino, 1972, a cura e con *Introduzione* di Antimo Negri, pp. 133-4.

¹⁶ Per una critica della concezione hobbesiana della volontà, ci permettiamo di rinviare alla nostra trattazione: Paolo Pasqualucci, *Commento al "Leviathan"*. La filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes, Margiacchi – Galeno ed., Perugia, 1994, 1999, pp. 130 ss.

che dir si voglia); 4. il movimento intrinseco alla fonte luminosa; 5. il movimento del nostro occhio (movimento "vitale"), vale a dire come è recepito nel nostro occhio il movimento che proviene dall'oggetto fuori di esso e che giunge sino al cuore, che è "l'ultimo organo della sensazione"¹⁹. Sommando tutti questi "accidenti", cioè la sorgente della luce, la natura del mezzo, la natura dei nostri organi ed il moto, si ottiene, secondo Hobbes, la causa della luce, in quanto fenomeno empiricamente determinabile da parte nostra; causa che viene quindi ricavata prendendo in considerazione sia il soggetto che origina un movimento, sia quello che lo recepisce.

Questa nozione di causa ci sembra *composita* nel senso che è il risultato di una somma di elementi diversi ed anche disparati tra loro; elementi che per di più sembrano ricomprendere anche quello che per il senso comune è l'effetto, dal momento che il "movimento vitale" (cioè organico) che si produce nel nostro occhio in seguito all'azione della luce su di esso, è proprio quell'effetto che ci permette di vedere. Ci dobbiamo chiedere, perciò, se questa nozione esprima il concetto della causa in modo non solo unitario, ma anche coerente. Che cosa, secondo Hobbes, conferisce unità a tutti gli "accidenti" che vengono in essere, nell'agente e nel "paziente", sì da configurare la "causa" di qualcosa? Ciò che conferisce unità all'insieme è il moto: è esso la vera causa. Precisa infatti Hobbes: "la causa della luce sarà determinata dal movimento continuo che va dalla sua origine all'origine del movimento vitale, e la stessa luce, invero, è il mutamento di questo movimento vitale derivante da quel movimento"²⁰.

L'unità del processo causale risulta dal "movimento continuo" che va dall' "origine", cioè dall'agente che opera come causa in senso stretto, all'origine del movimento nell'organo (l'occhio) che riceve il movimento che promana dall'agente. Che cos'è allora la luce? Per meglio dire, come se ne determina la causa per noi?

Hobbes crede di poter rispondere alla domanda restando in termini generali, vale a dire senza elaborare una spiegazione che valga specificamente solo per il fenomeno-luce; in termini, cioè, che vanno bene per spiegare meccanicisticamente qual-

siasi nostra rappresentazione di un oggetto esterno: la luce è "il mutamento di questo movimento vitale derivante da quel movimento". Il significato di questa frase sembra, infatti, essere il seguente: la sensazione della luce – noi vediamo la luce – è prodotta in noi dal nostro "movimento vitale", che è interno a noi, organico, involontario, sotto l'influenza del movimento della "materia" esterna a noi che ci colpisce dalla fonte della luce stessa (in termini moderni, mediante energia che si costituisce per noi in onde o corpuscoli od in entrambi). Perciò la luce, come sensazione nostra, è il modo nel quale il nostro "movimento vitale" (che è quello organico, dei nostri sensi) è mutato o modificato dal movimento che promana da una determinata origine esterna.

Ma perché Hobbes non si limita a dire, in modo più semplice e più aderente all'idea tradizionale (vorremmo dire: normale) della causa efficiente, che la causa della luce è la sorgente luminosa stessa?

La causalità efficiente è, come si sa, una delle quattro forme fondamentali della causalità messe in rilievo da Aristotele: "Inoltre, è causa ciò donde è il primo inizio del mutamento o della quiete, come è causa chi dà un precetto o come il padre è causa del figlio o come in generale chi fa è causa del fatto, chi muta del mutato"²¹. Fu la Scolastica, che approfondì il concetto, ad utilizzare l'aggettivo *efficiens*, che da allora è rimasto. Per questo tipo di causalità si cita normalmente la concisa definizione che ne dà Galileo ne *Il Saggiatore*: "quella e non altra si debba propriamente stimar causa [efficiente], la quale posta segue sempre l'effetto e rimossa si rimuove [l'effetto]"²². Questa elegante definizione rispecchia in realtà un concetto assai caro a S. Tommaso. Occupandosi della seconda dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, il Doctor Angelicus scrive, ad un certo punto, che "nell'ordine delle cause efficienti, quelle che vengono per prime sono causa delle mediane, le mediane delle ultime, siano le mediane molteplici o riconducibili ad una sola; tolta infatti la causa, viene meno l'effetto (*remota autem causa, removetur effectus*); ragion per cui, se non c'è un inizio

delle cause efficienti, non si avranno nemmeno le cause ultime e le mediane [è come se non ci fossero del tutto cause]. Se poi si procedesse all'infinito nelle cause efficienti, mancherebbe una causa prima, ragion per cui non ci sarebbero né l'ultimo effetto né le cause efficienti intermedie, il che è chiaramente falso. Perciò occorre ipotizzare (*necesse ponere*) una causa efficiente che sia prima [in assoluto, senza rinviare ad un'altra], la quale tutti chiamano Dio"²³.

III. [Il moto come causa universale. Contraddizione tra finito ed infinito]

In realtà, Hobbes non può adottare *sic et simpliciter* il concetto così nitido della causalità efficiente elaborato dalla Scolastica, perché correrebbe poi il rischio, per così dire, di esser costretto a giungere alle stesse conclusioni di S. Tommaso sull'esistenza necessaria di una causa prima che "tutti chiamano Dio". Egli deve costruire un concetto di causa che sia in un certo senso "circolare", che non si possa situare nella catena della causalità che va all'infinito e che può esser chiusa solo postulando l'esistenza della Causa Prima. Perciò, nel determinare sul piano del concetto generale la causa del fenomeno, di ogni fenomeno, sente la necessità di inserire nella formazione della causa del fenomeno stesso anche il "paziente", ossia anche il soggetto che lo registra come effetto, nella fattispecie l'occhio in relazione alla luce che lo illumina. Questa "circularità" è quella dell'*immanentismo*, da intendersi come visione del mondo che vuole spiegare la realtà senza dover ricorrere all'ipotesi di un Dio creatore, senza dover ammettere l'esistenza del Sovranaturale. Allora la causalità efficiente, l'unica ammessa da Hobbes, viene ad esser intesa come un processo chiuso in sé stesso, eternamente rinnovantesi, il cui protagonista è in definitiva il movimento con le sue leggi. Il moto finisce con l'essere la causa universale di tutto, *al posto di Dio*: il moto è causa di ogni evento particolare, col moto si spiega il processo causale in generale. Il moto, ovvero il movimento eterno della materia, che di tutto è causa e sempre ritorna su sé stesso.

Ma siffatta concezione della causalità sembra avviluppata, a nostro

¹⁹ De Corpore, cit., p. 135.

²⁰ Op. cit., ivi.

²¹ Aristotele, *La Fisica*, 194 b, tr. it. A. Russo, Laterza, Bari, 1968, p. 36.

²² Citazione tratta da Mario Bunge, *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna*, 1963, 2a ediz., tr. it., Boringhieri, Torino, 1970, p. 404.

²³ *Summa Theologiae*, I, q. 2, a.3 (vedi *supra*, nota n. 27).

avviso, in contraddizioni insanabili. Dobbiamo infatti chiederci: il movimento in quanto tale, come movimento senza posa della materia, che si risolve continuamente in altro movimento, è *finito* od *infinito*? Se esso è infinito, allora la catena delle cause è destinata a restare aperta all'infinito; se esso è finito, allora non è esatto affermare, come fa ripetutamente Hobbes, che "il moto non produce altro che moto": ci dovrà invece essere un momento ed un luogo nel quale il movimento deve cessare. Tuttavia Hobbes nega realtà all'infinito²⁴. E allora: se il moto è finito, deve fermarsi da qualche parte, il che Hobbes non ammette; se è infinito, la somma delle azioni e reazioni che Hobbes chiama causa, la causalità fondata sul movimento, resterà *aperta* e quindi non si troverà mai, per così dire, un totale definitivo. Ma ciò è come dire che non ci si potrebbe mai fermare ad una causa determinata, specifica di qualcosa. In effetti, per Hobbes, come si è visto, la causa determinata (l'unica vera) di tutto il reale è il moto, il moto *universale*, la materia che si muove perpetuamente, poiché un moto senza qualcosa che si muove o che è mosso è inconcepibile. Ma la materia così intesa è qualcosa di *indeterminato* ed ogni causa così concepita è in realtà una sorta di causa prima o per meglio dire *unica* perché coincide con *l'unica causa possibile*, il moto, al di là del quale (secondo Hobbes) *non c'è nulla*. In ogni caso, il concetto della causa efficiente, che produce meccanicamente l'effetto, grazie ad una azione quantitativamente determinabile nello spazio e nel tempo, viene, secondo noi, come a *dissolversi nella contraddizione* di una causa universale (il moto) che deve essere contemporaneamente finita ed infinita, senza poter esser, dal punto di vista del

sistema di Hobbes, né l'una né l'altra cosa²⁵.

Prof. Paolo Pasqualucci
(continua)

**Voglio insegnare
a pensare,
non a delirare.**

Vittorino da Feltre

Dalla Diocesi di Verona l'appello di un Sacerdote

Riceviamo e pubblichiamo

A sua ecc.za mons. W. J. Levada
Prefetto della Congregazione per la
Dottrina della Fede
e per conoscenza

Alla Congregazione per i Vescovi
Alla Congregazione per il Clero
Alla Congregazione per l'Educazione
Cattolica

Eccellenza Reverendissima,
sono un sacerdote della **diocesi di Verona** che sente il dovere di rivolgersi al Vicario di Cristo, il Sommo Pontefice e Pastore universale **S.S. Benedetto XVI**, per metterlo al corrente di alcune **gravissime situazioni anomale che si stanno radicalizzando nella mia diocesi** e perché, nel Suo ruolo di Capo visibile della Chiesa, sia arbitro e difensore della fede, della morale e di una retta impostazione della vita pastorale. Mi conforta in questo la Legge della Chiesa: **"I fedeli hanno il diritto e anzi talvolta anche il dovere di manifestare ai sacri Pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli"** (C.J.C. - can. 212 - § 3).

"Quando vi fosse un pericolo per la fede - scrive san Tommaso d'Aquino - [e a Verona questo pericolo è già da tempo amara realtà], i sudditi sarebbero tenuti a farlo presente ai loro prelati anche pubblicamente". Non potendo però appellarmi al mio **Vescovo**, perché da me ritenuto **il primo e principale responsabile di molte cose che non vanno nella diocesi di Verona**, non mi resta che appellarmi al **Papa Benedetto XVI**.

Che l'Apostolo Paolo si sia opposto a Pietro *"a viso aperto perché*

evidentemente aveva torto" ed era caduto *"nell'ipocrisia"* (Gal. 2, 11-13) è un clamoroso precedente che mi autorizza e, nell'attuale situazione, mi obbliga in coscienza ad oppormi al mio Vescovo. Mi si può obiettare che io non ho l'autorevolezza dell'Apostolo Paolo. È vero ed è per questo che mi appello a Colui che, costituito da Gesù garante della Verità, ha l'autorevolezza del supremo Pastore non solo del gregge di Cristo, ma anche dei Pastori delle singole diocesi.

Da quanto ne so il 4 giugno il Vescovo Padre Flavio Roberto Carraro, una rappresentanza dei sinodali e vari pellegrini della diocesi di Verona, saranno ricevuti dal Papa. Ritengo doveroso che prima di quella data giungano al Santo Padre alcune mie osservazioni sul Sinodo. Purtroppo, per la ristrettezza dei tempi, non mi è stato possibile fare un esame completo del *"LIBRO DEL SINODO"* che ho avuto in mano solo poche ore fa. Pertanto, non potendo fare diversamente, mi limito solo ad alcune osservazioni.

Le anticipo fin d'ora, Eccellenza Reverendissima, che **se non verranno risolti certi gravi problemi** che fanno impietosamente e ingiustamente soffrire molti sacerdoti e fedeli, **che danneggiano gravemente la Chiesa che è in Verona e che ora, col "LIBRO DEL SINODO", sono destinati ad aggravarsi, sarò costretto a resistere al mio Vescovo "a viso aperto" e a rendere di pubblico dominio le sue gravi responsabilità.** È meglio denunciare gli sbandamenti di chi guida la mia diocesi, piuttosto che rendermi complice o dare scandalo col mio silenzio.

Sabato 14 maggio 2005, a chiusura del Sinodo Diocesano, che era stato aperto nella veglia di Pentecoste del 2002, il Vescovo Padre Flavio Roberto Carraro ha promulgato il *"LIBRO DEL SINODO"*, disponendo **"che costituisca punto di riferimento necessario e norma pastorale obbligatoria nella vita e nella missione della Chiesa di Verona"**. La stesura finale che è stata consegnata e imposta (!!!) alla diocesi dimostra che non erano affatto infondate le perplessità che sacerdoti e fedeli hanno avvertito nei tre anni di svolgimento del Sinodo.

Prima di tutto mi domando: ma il *"LIBRO DEL SINODO"* è già stato visto e approvato dalla Santa Sede? Se sì... perché tale approvazione non compare sul *"LIBRO"* stesso? Se no...

²⁴ *Leviathan*, chap. III, tr. it. cit., p. 27: "Qualsiasi cosa noi immaginiamo è finita. Perciò non esiste alcuna idea, o concezione di alcuna delle cose che noi chiamiamo infinito. Nessun uomo può avere nella sua mente una immagine di grandezza infinita, né concepire una velocità infinita, un tempo infinito, o una forza infinita, o un potere infinito... E quindi il nome di Dio è usato non per far sì che noi lo concepiamo (infatti, egli è *incomprensibile* e la sua grandezza e il suo potere sono inconcepibili) ma perché noi lo si onori. Inoltre, poiché... tutto quello che noi concepiamo è stato prima percepito per mezzo del senso, tutto insieme o per parti, non si può avere alcun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto al senso...". Il nominalismo ed il sensismo di Hobbes lo conducono a negare in sostanza gli attributi divini che eccedono, sì, la nostra mente e tuttavia si ricavano già, almeno in parte, dall'idea razionale di Dio, creatore del mondo.

²⁵ Per l'analisi e la critica del concetto hobbesiano della causalità, ho in parte rielaborato Paolo Pasqualucci, *Commento al "Leviathan"*, cit., pp.39-42.

come può il Vescovo rendere **"punto di riferimento necessario e norma pastorale obbligatoria"** un testo di tale portata che la Santa Sede non ha ancora esaminato e approvato? In questo caso **il Vescovo non sta forse attuando una vera e propria violenza verso la fede del gregge affidato alle sue cure?**

Alle pagg. 24-25 del **"LIBRO DEL SINODO"** si legge: **"È difficile riconoscere il Risorto! Lo si può addirittura scambiare per un agricoltore; una presenza dimessa, scontata e per nulla sorprendente nel giardino della tomba. Da notare però una cosa essenziale. Il Risorto non gioca a nascondino con Maria. La confusione in cui lei cade, scambiandolo con il giardiniere, non è dovuta a un mascheramento malizioso da parte di Gesù, ma alla sua condizione glorificata, la cui novità rimette in discussione ogni soluzione mondana, in quanto apre uno spazio inaspettato all'iniziativa di Dio. Il Risorto si trova dietro Maria, cioè in posizione diametralmente opposta alla custodia sepolcrale. Arrivata lì, Maddalena non può che andare altrove! La sua ricerca è scandita da segni - la tomba vuota, le parole degli angeli, la richiesta del giardiniere - che le permettono di disporsi nuovamente alla relazione con il Signore; ma prima deve staccarsi dal rimpianto, ultima risorsa per conservare l'esperienza passata, ma anche ostacolo per convertirsi all'azione sorprendente di Dio. Talvolta la nostra Chiesa, come Maria, arriva al sepolcro irrigidita nella sua memoria, fasciata dal suo rimpianto. A queste condizioni non può trovare e riconoscere il Risorto; non resta che accettare la sfida della ricerca, il rischio di abbandonare posizioni note, ma ormai inefficaci a penetrare la novità della Pasqua. È innegabile: lo spazio aperto dall'inatteso ci sconcerta, perché toglie sicurezza, avvicinandosi pericolosamente al vuoto. Ci fanno paura le chiese quasi desolate, il disinteresse diffuso al Vangelo e l'apparente mancanza di spiragli per poterlo annunciare... Tuttavia il racconto insiste: non cosa si rimpiange, ma chi si cerca".**

Linguaggio fumoso, contorto e ambiguo? È il minimo che si possa dire. Viene giustamente sottolineata la discontinuità tra le due diverse modalità di vita di Gesù (prima della morte e dopo la risurrezione), ma **non è evidenziata la continuità tra il Cristo incarnato e**

crocifisso e il Cristo Risorto e presente e operante nella Chiesa.

La **"memoria"** del passato è presentata come realtà negativa, come ostacolo che rende impossibile l'incontro col Signore Risorto. Ma la Chiesa non è forse la custode di quella **"memoria"** che contempla la vita terrena del Redentore, sia pure alla luce della sua risurrezione, e che deve giungere fino alla fine dei secoli? **La Tradizione è un bene o un male?** **"Anch'io - così si esprime Benedetto XVI - unicamente preoccupato di proclamare al mondo intero la presenza viva di Cristo... nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Cristo..., voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa"** (dal primo discorso ai Cardinali).

A pag. 25 del **"LIBRO DEL SINODO"** si legge ancora: **"La vita delle nostre comunità, e più in generale della gente che vive a Verona, è lo spazio in cui il Risorto manifesta i segni della sua presenza. Non è facile riconoscerlo, perché sorprende le nostre attese e le nostre sicurezze. In questo spazio aperto, che per certi versi fa paura, lo Spirito del Signore non ci vuole ripiegati sul passato, ma disposti a ricercare i segni sempre nuovi della Sua presenza. E la nostra Chiesa cercando <fuori> nello spazio lasciato aperto dalla Risurrezione, per la forza dello Spirito, è in grado di trovare ciò che è proprio della sua identità più profonda: quando incontra l'umanità, incontra il Figlio di Dio divenuto umano, che la chiama per nome".**

Ma non è il Verbo Incarnato che rivela pienamente ad ogni uomo chi è, da dove viene e a cosa è destinato? È incontrando Cristo che si è poi in grado di capire e incontrare l'uomo, o è incontrando l'uomo che si è poi in grado di capire e incontrare Cristo? Secondo il **"LIBRO DEL SINODO"** a svelare l'uomo a se stesso e alla Chiesa è l'uomo, ogni uomo, credente o non credente in Cristo. Siamo all'autorivelazione... **la strada maestra che porta all'autoredenzione!** Complimentil! Una bella **"botta di verità cattolica e di ecumenismo"**...!!!

A pag. 71, sul tema della famiglia, si legge: **"Non si tratta di una rinuncia al discernimento, ma di ela-**

borarlo secondo una duplice fedeltà, al disegno d'amore di Dio e all'uomo nella concretezza della sua esistenza, partendo dall'ascolto della coscienza degli interlocutori e ponendosi a servizio del loro cammino, verso il meglio loro possibile, aperto alle risorse dello Spirito del Signore che sa lavorare oltre le nostre viste la struttura e la storia di ogni persona".

Di una legge oggettiva e universale, valida per ogni uomo pare non ci sia traccia. I Comandamenti (che a un esame frettoloso non mi sembrano nemmeno menzionati) non hanno più senso: **è "il meglio" che ogni uomo crede possibile per sé a diventare norma di vita.**

A proposito dello spirito (non divino...!) che aleggiava sul Sinodo, devo segnalare un episodio gravissimo. Una sinodale ha proposto che, come i religiosi hanno il loro noviziato, **"così sarebbe opportuno non qualificare più la convivenza in modo negativo, ma come il noviziato che prepara al matrimonio"**. Anche se poi questa proposta non è entrata nel **"LIBRO DEL SINODO"**, resta grave che il Vescovo presente non si sia immediatamente dissociato. Al termine dell'assemblea ha semplicemente detto: **"Anche questa mattina abbiamo sentito belle proposte..."**.

A pag. 137, nel solito stile fumoso (!), si legge: **"Nella prospettiva del Concilio Vaticano II la Chiesa Cattolica, riconoscendo il primato della Parola, prima ancora di esserne ministra si comprende e rimane creatura della Parola, cioè discepola che mentre annuncia si lascia formare dall'unica parola di Cristo, evitando di fissare se stessa come criterio di misura"**. Chiaro no? Più chiaro di così...?!?!

Da decenni in diocesi la norma di ciò che si deve credere o non credere non è la Dottrina della Fede, ma il **"magistero"** (???) degli **"esperti"** dello Studio Teologico **"San Zeno"**. Anche dopo l'uscita del **"Catechismo della Chiesa Cattolica"**, normativo per tutti, le cose non sono cambiate. **La proposta fatta da una minoranza, fin dall'inizio del cammino sinodale, che le scelte pastorali del Sinodo fossero maturate alla luce del "Catechismo della Chiesa Cattolica" è stata vista come un ostacolo allo spirito e al magistero del Sinodo stesso.** Perché? Per la semplice ragione che il Sinodo è stato voluto e portato avanti da alcuni docenti dell'Istituto Teologico San Zeno con la segreta speranza di

ufficializzare e imporre a tutto la diocesi, con l'approvazione e la benedizione del Vescovo, la "loro" teologia!

Un esempio. Alcuni anni fa, quand'era Vescovo di Verona, l'attuale Card. Attilio Nicora, **un docente dell'Istituto Teologico San Zeno, davanti a un centinaio di preti riuniti in assemblea e presente il Vescovo, ha negato il carattere che viene impresso in chi riceve il sacramento dell'Ordine sacerdotale.** Ripeto: è solo un esempio tra i tanti che potrei portare.

L'attuale Vescovo Padre Flavio Roberto Carraro, messo al corrente di questo episodio, invece di mostrarsi preoccupato e di documentarsi, continua a sostenere che nell'insegnamento dei docenti dell'Istituto Teologico San Zeno tutto è in sintonia con la Dottrina della Chiesa. Fa il sordo davanti a chi segnala dei problemi e dà per scontata una fedeltà al magistero che non solo non è scontata, ma è smentita dall'insegnamento di alcuni docenti. Nella conduzione del Sinodo il Vescovo non si è comportato come un Padre che ascolta tutte le voci dei figli, ma è apparso chiaramente intimorito e sgomento, preoccupato solo di non doversi scontrare con la prepotenza di alcuni docenti dell'Istituto Teologico San Zeno.

Nell'omelia tenuta il 7 maggio in San Giovanni in Laterano, **Benedetto XVI** ha affermato: **"Dove la Sacra Scrittura viene staccata dalla voce vivente della Chiesa, cade in preda alle dispute degli esperti. Certamente tutto ciò che essi hanno da dirci è importante e prezioso; il lavoro dei sapienti ci è di notevole aiuto per poter comprendere quel processo vivente con cui è cresciuta la Scrittura e capire così la sua ricchezza storica. Ma la scienza da sola non può fornirci un'interpretazione definitiva e vincolante; essa non è in grado di darci, nell'interpre-**

tazione, quella certezza con cui possiamo vivere e per cui possiamo anche morire. Per questo occorre la voce della Chiesa viva, di quella Chiesa affidata a Pietro e al Collegio degli apostoli fino alla fine dei tempi".

Eccellenza Reverendissima, in tutta tranquillità di coscienza, consapevole che un giorno Dio mi giudicherà anche su questo, posso rassicurarla che **a muovermi in questa mia iniziativa è stato solo il desiderio di difendere la Chiesa che è in Verona** da alcuni gravi pericoli che la minacciano e che **non c'è in me alcun sentimento di rivalsa personale verso nessuno e tanto meno verso il mio Vescovo**, che riconosco come l'Apostolo, anche se non condivido certe sue scelte.

Confido che la Santa Sede prenda posizione su quanto da me segnalato. Le comunico che della presente lettera invio copia anche al mio Vescovo.

Confidando nella Sua comprensione, La ringrazio per la Sua cortese attenzione e Le porgo distinti ossequi.

Verona 23 maggio 2005

F.to don Enzo Boninsegna

Allegato il **"LIBRO DEL SINODO"**

Nota della redazione: don Enzo Boninsegna, per chi non lo ricordi, è il Sacerdote del quale segnalammo **"Un gesto che onora il Clero italiano"** (31 dicembre 1989 p. 1) allorché, quando fu introdotta la Comunione in mano, diede le dimissioni da Vicario parrocchiale e comunicò la sua **"non disponibilità ad assumere il ministero in altri posti in cui ci sia anche solo il rischio di dover dare ai fedeli l'Eucaristia in mano"**.

ANCORA UNA TESTIMONIANZA SU

PADRE PIO E IL CONCILIO

Riceviamo e pubblichiamo

Spettabile redazione di *sì sì no no*,

Grazie per la Vostra rivista, una delle pochissime voci di verità nel caos del dopo Concilio.

Padre Pio così disse all'inizio del Concilio Vaticano II: "Ora incomincia la torre di Babele" e poi: "Questo è un Concilio che sconcilia" e mandò a dire a Paolo VI tramite mons. Del Ton (il latinista del Vaticano) che "si sbrighasse a chiuderlo; più passa il tempo e peggio è".

A quattro Vescovi sudamericani venuti durante il Concilio a San Giovanni Rotondo - ai Vescovi italiani era proibito - in un breve incontro padre Pio disse: "lasciate stare la Madonna e mettete in pratica i dieci Comandamenti". Era il periodo del Concilio dove furono dette cose enormi sulla Madonna.

Lettera Firmata

Il Mio Cuore [è Gesù che parla] è dimenticato; nessuno si cura più del Mio Amore; Io sono sempre contristato. La Mia casa è divenuta per molti un teatro di divertimento; anche i miei ministri che ho sempre riguardati con predilezione, che ho amati come la pupilla dell'occhio Mio; essi dovrebbero confortare il Mio cuore colmo di amarezze; essi dovrebbero aiutarmi nella redenzione delle anime, invece - chi lo crederebbe?! - da essi debbo ricevere ingratitudini e sconoscenze.

Dall'epistolario di San padre Pio

SOLIDARIETA' ORANTE

Perseveriamo nel dedicare il Rosario del Venerdì a quest'unica intenzione: che il Signore salvi la Chiesa dalle conseguenze delle colpe degli uomini della Chiesa.

Sped. Abb. Postale
Comma 20/C Art. 2 Legge 662/96
ROMA



Associato all'Unione
Stampa Periodica Italiana

sì sì no no

Bollettino degli associati al
Centro Cattolico Studi Antimodernisti San Pio X
Recapito Postale: Via Madonna degli Angeli
n. 78 (sulla destra di Via Appia Nuova al
km. 37,500) 00049 Velletri
tel. (06) 963.55.68 fax. (06) 963.69.14
e-mail: sislnono@tiscali.it
Fondatore: Sac. Francesco Putti
Direttore: Sac. Emmanuel de Taveau
Direttore Responsabile: Maria Caso
Quota di adesione al « Centro »:
minimo 5 Euro annue (anche in francobolli)
Estero e Via Aerea: aggiungere spese postali
Conto corr. post. n. **60 22 60 08 intestato a**
sì sì no no

Aut. Trib. Roma 15709 / 5-12-1974

Stampato in proprio