

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.16

30 Settembre 2005

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE «PENNE» - PERÒ: «NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIÒ CH'E' DETTO» - [Im. Cr.]

6. 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)*

Riprendiamo la pubblicazione del testo, riveduto e notevolmente ampliato dall'autore, della conferenza tenuta dal prof. Paolo Pasquale, emerito di filosofia nell'Università di Perugia, il giorno 3 gennaio 2004 a Roma, durante il VI convegno teologico di sì sì no no.

Ricordiamo che nel numero di agosto abbiamo già pubblicato:

3. La negazione della categoria dell'essenza

3.1 L'essenza è posteriore all'esistenza [Sartre]

3.2. L'essenza è l'essere che è stato [Hegel].

L'Autore intraprende ora a trattare per ultimo il pensiero di Heidegger sullo stesso tema sottolineandone la particolare influenza sulla “nuova teologia”).

3.3 L'essenza dell'essere non è altro che la sua esistenza [HEIDEGGER].

Nella distruzione delle categorie ontologicamente fondamentali dell'essere e dell'essenza da parte di Hegel non vediamo già l'inizio inconsapevole di quel *nichilismo* che, a livello metafisico, caratterizzerà poi la maggior parte del pensiero moderno e contemporaneo, in maniera esplicita da Nietzsche in poi e addirittura soverchiante con Heidegger ed i suoi epigoni di ogni denominazione? Il discusso Martin Heidegger, uno dei maestri di Sartre, considerato

da alcuni il più grande pensatore del XX secolo, da altri un mero, funambolico inventore di parole, per via del suo costante ricorso a neologismi, spesso oscuri, ribadisce la nullificazione dell'essenza come categoria ontologica fondamentale. L'essenza viene da lui esplicitamente ridotta all'esistenza. Il suo testo classico in proposito si trova, come è noto, nel § 9 di *Sein und Zeit* [Essere e Tempo], la sua opera fondamentale, rimasta incompiuta e ristampata inalterata dal 1927 in poi¹.

3.3.1. [La supposta esperienza esistenziale del Nulla]

Tale punto d'approdo non sarebbe stato possibile senza una modificazione, concettualmente preliminare, del significato specifico della metafisica, la quale doveva ora esser concepita, secondo Heidegger, come *domanda sul Nulla* e dedicarsi a dilucidare il rapporto tra l'esistenza e il nulla.

Nella celebre prolusione accademica del 24 luglio 1929, tenuta

¹ Sull'enorme influenza esercitata da Heidegger, vedi: Karl Löwith, *Per una valutazione critica dell'influenza di Heidegger*, in ID., *Saggi su Heidegger*, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966 pp. 124-131. Il volume è fornito di un breve ma utilissimo glossario di termini heideggeriani, in aggiunta ai numerosi indicati in parentesi quadre nei testi tradotti: cfr. *Nota del traduttore*, op. cit., pp. 135-7. Per quanto tutto il pensiero di Heidegger si svolga all'insegna dell'invenzione linguistica, è assurdo volerlo ridurre a mero illusionismo semantico.

all'Università di Friburgo in Brisgovia, sul significato della metafisica (*Che cos'è la metafisica?*), Heidegger sviluppava sino alle ultime conseguenze (o, se si preferisce, unilateralmente) la connessione dialettica, stabilita da Hegel, e sopra ricordata, tra l'essere e il nulla. Ma non per riproporre una ulteriore o nuova dialettica del divenire, bensì per affermare che “l'esistenza si trascende verso il nulla”². Non verso il Sovranaturale, al quale l'orienterebbe la sua propria essenza, se non fosse ostacolata dal peccato originale, ma verso il nulla.

Come la nozione del nulla acquista dignità di oggetto essenziale della metafisica? In base al principio di identità e non contraddizione la “logica generale”, ricorda Heidegger, respinge la domanda stessa sull'esistenza del nulla. Non si può dire che “il Nulla è questo o quello”, né

² Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, ristampato in ID., *Wegmarken* [Segnavia], Klostermann, F/M, 1967, pp. 1-19. Il concetto sopra riportato si trova in particolare alle pp. 12 ss., 17-19 nonché nella *Postfazione* alla suddetta prolusione, del 1943, che risponde alle critiche ricevute: *Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”*, in *Wegmarken*, cit., pp. 99-108. La prolusione è in sostanza un approfondimento del § 40 di *Sein und Zeit*, nel quale Heidegger costruisce il concetto dell'angoscia (non più vincolata all'idea di peccato, come in Kierkegaard) quale categoria ontologica fondamentale dell'esistenza, cercando di dimostrare che l'angoscia, proprio per il suo carattere indeterminato, lo è “del mondo come tale” o meglio del nostro “esser-nel-mondo come tale” (op. cit., Niemeyer, Tübingen, 1963, pp. 184-191, pp. 186-187).

che sia in generale, non si può usare il verbo essere a proposito del nulla, si tratterebbe di una contraddizione in termini: "Il pensiero è sempre pensiero di qualcosa, se pensasse il nulla entrerebbe in contraddizione con il suo stesso essere [perché se nulla esistesse, non esisterebbe nemmeno il pensiero che si pone la domanda sull'esistenza del nulla, conclusione chiaramente assurda anche se coerente alle premesse]"³. La domanda sul nulla è quindi "formalmente impossibile"⁴. Come si fa a proporla, allora?

I. [Nell'angoscia si sperimenterebbe concretamente il Nulla]

Ecco il ragionamento di Heidegger: "Dove cerchiamo il nulla? Dove lo troviamo? Per trovare qualcosa, non dobbiamo in generale già sapere che esso è qui? Proprio così! Bisogna dire che, in generale, l'uomo è in grado di cercare solo dopo aver presupposto la presenza di ciò che cerca. Ma ora noi cerchiamo il Nulla. È ammissibile quindi una ricerca senza presupporre quella presenza, una ricerca caratterizzata pertanto da un rinvenimento del tutto puro del proprio oggetto?"⁵. Come possiamo definire il Nulla? In questo modo: "negazione radicale (*vollständige Verneinung*) della totalità di ciò che esiste"⁶. Si noti che Heidegger dice "negazione", non "inesistenza". Comunque sia, nella "totalità" dell'esistente, che si dà per noi come esperienza quotidiana, "totalità" che per noi è qualcosa di "già dato" come "l'esistente nel suo complesso", come può darsi per noi l'esperienza del nulla?⁷. Questa esperienza, secondo Heidegger, si dà nell'*angoscia*, "la si coglie per attimi nella disposizione di fondo [del soggetto] all'angoscia"⁸.

L'*angoscia* (*Angst*) è diversa dalla paura, perché, al contrario di quest'ultima, il suo oggetto è necessariamente indeterminato. Nello stato di angoscia, "uno non si sente tranquillo", senza che si possa stabilirne una causa. Noi e le cose sprofondiamo in una sorta di indifferenza, da ogni lato ci viene addosso questo "nessuno". Non troviamo un punto fermo da nessuna parte, sembra che l'esistente in generale sia come rimosso da noi, scivoli via, ci sfugga

di mano⁹. Ma proprio questa è, secondo Heidegger, l'esperienza del nulla: «L'angoscia rivela il Nulla. Noi "fluttuiamo" sul Nulla. O meglio: l'angoscia ci fa fluttuare poiché ci fa sfuggire di mano l'esistente in generale. E noi stessi – quest'uomo che esiste – sfuggiamo a noi stessi nel bel mezzo dell'esistente [...] Ciò che siamo è allora una pura esistenza, immersa negli scuotimenti di questo fluttuare, che non può sostenersi su nulla...»¹⁰. Nell'esperienza dell'angoscia, il Nulla, dunque, "serra sotto" (*andrängt*). Che l'angoscia "disveli" il Nulla è dimostrato, secondo Heidegger, proprio dal fatto che, una volta superata, anche momentaneamente, la crisi da essa provocata, noi diciamo con la massima naturalezza: «Ciò che ci angustia era "in realtà" nulla. Per esser precisi: il Nulla stesso, in quanto tale, era qui»¹¹.

a pagina 7 e 8

SEMPER INFIDELES

• L'inferno "restaurato" dalla "nuova teologia" (*Famiglia Cristiana* n. 16/ 2004)

Si noterà che da quest'ultima constatazione, sulla quale si è appuntata la critica¹², Heidegger trae una conseguenza opposta a quella che avrebbero ricavato il senso comune ed il sano intelletto, secondo i

⁹ *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 9.

¹⁰ *Op. cit.*, ivi.

¹¹ *Ivi*, pp. 9-10. L'ultima frase recita: "wovor und worum wir uns ängsteten, war "eigentlich" – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da" (*Ivi*, p. 10). Per l'intrinseca debolezza del tentativo heideggeriano di fondare "il pensiero del nulla", vedi, tra gli altri, Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* [Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'epoca del Nichilismo], 2 voll. 1971 e 1972, rist. anast. in un solo volume, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, il capitolo dedicato a Heidegger, pp. 458-494, pp. 479-483.

¹² Si veda W. Weischedel, *op. cit.*, p. 481 nonché F.H. Heinemann, *Existentialism and the modern Predicament* [L'Esistenzialismo e la prova dei tempi moderni], Black, London, 1954, 2a ediz., il saggio dedicato a Heidegger, intitolato *Heroic defiance* [La sfida eroica], pp. 84-108, p. 99: «la conclusione che "il Nulla stesso, il Nulla in quanto tale era qui", è del tutto infondata, per il semplice motivo che "Il Nulla stesso, il Nulla in quanto tale", non esiste». Poiché Heidegger, con la sua dottrina dell'essere, si contrappone espressamente all'intera metafisica occidentale (colpevole a suo dire di "oblio dell'essere") quale vero e proprio "contropensatore", Heinemann lo vede, con una punta di ironia, come una sorta di "eroe" del pensiero che vuole combattere da solo contro tutti.

quali, se ciò che ci angustia in realtà non esisteva, se l'angoscia era uno stato *patologico* della nostra psiche durante il quale credevamo di percepire una realtà che non esisteva o la realtà stessa come non-realtà, se insomma essa ci spingeva a "trattare le ombre come cosa salda", tutto ciò dimostrerebbe ampiamente che il nulla non è, ragion per cui non ha senso alcuno affermare che esso "era qui". Si trattava solo di una percezione distorta della realtà (non del nulla) da parte di un soggetto psicologicamente alterato, di una erronea rappresentazione di sé stessi, nel proprio rapporto con sé stessi e con la realtà esteriore. Questa esperienza esistenziale, questa (supposta) percezione del nulla tramite l'angoscia, questo stato d'animo negativo e transeunte del soggetto che si autoinganna (perché l'angoscia è uno stato d'animo che altera tutte le proporzioni), come può esser fatta assurgere a categoria *ontologica* della nostra esistenza? Sarebbe come assumere la *malattia* a paradigma dell'esistenza dell'uomo sano, cosa che, nel suo campo, ha cercato di fare la psicoanalisi di impostazione freudiana, immaginando presenti in ciascuno di noi, quasi fossero archetipi innati, le patologie psichiche riscontrabili esclusivamente in individui malati.

Il nulla che "era qui" è dunque un parto della nostra mente, quando è afflitta dal malessere spirituale o addirittura da turbe psichiche. Che il nulla non esista, che il discorso su di esso resti *improponibile* in base al principio di identità e non contraddizione, tutto ciò risulta confermato, a nostro avviso, dal fatto che esso è (per forza di cose) posto come il contenuto di una *sensazione interiore*, come un prodotto della nostra psiche, che ovviamene esiste in un soggetto, il quale a sua volta esiste. Si tratta di una fantasia o allucinazione, reale così come lo è tutto ciò che costituisce la nostra interiorità di soggetto pensante, ma alla quale non corrisponde *nessuna* realtà esteriore. L'angoscia è, per così dire, puro *soggettivismo*, che conferma l'esistenza del soggetto che ne è affetto e l'inesistenza del nulla, che da essa si vorrebbe ricavare.

La conclusione che Heidegger trae dal suo esempio ci sembra del tutto scorretta anche da un altro punto di vista. Quando, riscossici, capiamo di esserci afflitti per niente, che non c'era nulla di cui preoccuparsi, con ciò stabiliamo che il pericolo

³ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 5.

⁴ *Op. cit.*, p. 6.

⁵ *Ivi*, p. 6.

⁶ *Ivi*.

⁷ *Ivi*, p. 8.

⁸ *Ivi*. Cfr. il § 40 di *Sein und Zeit*, ediz. cit., p. 184 ss.

indeterminato, che il nostro timore ingiustificato paventava, si è rivelato inesistente e quindi non sussisteva, *non c'era*. Ma questa sua assenza, dovuta ad intrinseca inesistenza, non può certo significare che il nulla "era qui". "Qui" *non c'era* proprio nulla. Heidegger invece, affermando che il nulla "era qui", tratta il nulla come se fosse qualcosa che si rivela, un'azione che si produce all'esterno del soggetto, come se si trattasse di qualcuno che bussa alla porta. E invece è il soggetto stesso a riconoscere, sempre nell'esempio di Heidegger, che il nulla non poteva "esser qui", dal momento che l'angoscia era solo frutto della sua immaginazione.

Che poi l'angoscia e il timor panico che a volte ci assalgono siano *totalmente* indeterminati nemmeno si può dire, dal momento che essi o riflettono l'esistenza di una minaccia precisa, determinata, *reale*, per la nostra vita (si pensi all'incubo che gravava quotidianamente su tutta la popolazione russa ai tempi del terrore staliniano, quello della scampanellata all'alba che annunciava la temutissima visita della polizia segreta, foriera di sicura sventura) oppure si accompagnano alla percezione confusa di un pericolo o di una minaccia e pertanto alla percezione indistinta di qualcosa, reale o meno che sia, percezione che ha spesso il suo sostrato in memorie e timori ancestrali. Anche da questo lato, non si dà una percezione del nulla.

II. [L'esperienza esistenziale del Nulla è in realtà impossibile]

Leggiamo in un celebre racconto di Maupassant, dedicato appunto all'angoscia e al timor panico: "Or, quoi d'étonnant à ce que ma faculté de contrôler l'irréalité de certaines hallucinations, se trouve engourdie chez moi en ce moment! Je songeais à tout cela en suivant le bord de l'eau. Le soleil couvrait de clarté la rivière, faisait la terre délicieuse, emplissait mon regard d'amour pour la vie, pour les hirondelles, dont l'agilité est une joie de mes yeux, pour les herbes de la rive, dont le frémissement est un bonheur de mes oreilles. Peu à peu, cependant un malaise inexplicable me pénétrait. Une force, me semblait-il, une force occulte m'engourdissait, m'arrêtait, m'empêchait d'aller plus loin, me rappelait en arrière. J'éprouvais ce besoin douloureux de rentrer qui vous oppresse, quand on a laissé au logis un malade aimé, et que le pressentiment vous

saisit d'une aggravation de son mal. Donc, je revins malgré moi, sûr que j'allais trouver, dans ma maison, une mauvaise nouvelle, une lettre ou une dépêche. Il n'y avait rien..."¹³.

In questa pagina magistrale, il protagonista, afflitto da allucinazioni prodotte da una grave forma di angoscia, riflette sul suo stato, passeggiando lungo un fiume. La sua capacità di reagire razionalmente all'angoscia era come "intorpidita" (*engourdie*), né riusciva ad aiutarlo lo spettacolo meraviglioso della natura, nella sua benefica semplicità: il bel sole, il fiume, l'agilità delle rondini, il sussurro della vegetazione rigogliosa lungo il fiume. Il senso di felicità e compiutezza suggerito da tutto ciò svaniva gradualmente di fronte al progressivo espandersi di un inesplicabile "malessere" (*malaise*) interiore: una forza occulta "intorpidiva" la sua mente, lo costringeva a ritornare a casa, sotto la spinta dell'ansia, come quando si è lasciata una persona cara ammalata e si prova il bisogno soverchiante di ritornare al suo capezzale, nel presentimento che si sia aggravata. Dunque, l'angoscia provocava il riapparire nella memoria di situazioni anteriori, proprie o del genere, dell'archetipo collettivo, e le applicava al presente. Il protagonista si affrettava verso casa, convinto di dovervi trovare "una cattiva notizia, una lettera o un telegramma [che la recavano]. Non c'era nulla...". Era dunque arrivato il Nulla? No. Gli incubi provocati dalla alterazione del suo spirito si erano dissolti, almeno per il momento, a contatto con la realtà, che gli mostrava non la presenza del nulla ma la *persistenza* di un ordine privo delle ombre che lo tormentavano. Nel registrare che "il n'y avait rien" di tutto ciò che lo angosciava, il protagonista *accertava la presenza dell'essere*, non quella del nulla. Accertava e confermava che la realtà fuori di lui aveva continuato ad esistere e persistere nel suo ordine obiettivo, nel quale non c'era posto per i fantasmi angosciosi che lo angustiarono. Rispetto all'ordine della realtà obiettiva, il non-essere restava non-essere, non poteva "esser stato qui" in alcun modo.

Va quindi respinta, a nostro avviso, la pretesa di Heidegger di esser riuscito a dimostrare l'esistenza del nulla dal punto di vista dell'espe-

rienza *esistenziale*, dell'esperienza "vissuta", aggirando l'ostacolo rappresentato dal principio di identità e non contraddizione. Questa "esperienza" lo è di un contenuto *concreto* di una nostra infelice fantasia, concreto anche se fallace, fantasia che è il soggetto stesso a dissolvere a contatto con la realtà, il cui rapporto con il soggetto pensante è sempre fondato sul principio di identità. È quest'ultimo, unitamente a quello di ragion sufficiente, a permetterci di dire, nel caso in questione: "il n'y avait rien", "non c'era nulla", ristabilendo la differenza tra la rappresentazione che ha ad oggetto l'essere *nella sua realtà* e quella che, invece, contiene un'immagine falsa, perché fabbricata da un nostro modo di sentire alterato. Dov'è, dunque, la percezione del nulla *in quanto tale*? La percezione ed il pensiero si muovono qui sempre all'interno dell'essere, da una rappresentazione erronea ad una corretta della realtà, da qualcosa che esiste a qualcosa che esiste, in quanto rappresentazione (corretta od erronea) connessa ad un pensiero. Come diceva Aristotele, "il mutamento è sempre da qualcosa a qualcosa".

Ma perché Heidegger pone il Nulla come questione centrale della metafisica? Perché il pensiero moderno, tutto preso a "superare" i canoni della logica stabiliti dalla metafisica classica, *non sa più rispondere in modo positivo* all'antica domanda, ripetuta polemicamente da Heidegger proprio alla fine del suo saggio sulla natura della metafisica: "Perché esiste in generale qualcosa e non piuttosto il Nulla?". Questa domanda già "ci costringe" di per se stessa, secondo Heidegger, ad accettare il Nulla come problema fondamentale della metafisica¹⁴.

In ben altro modo (quello conforme al senso comune e alla *recta ratio*) aveva risposto, a questa stessa domanda, Leibniz: "Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?": risalendo, grazie al *principio di ragion sufficiente*, all'idea di un ente necessario, *creatore del qualcosa*, all'idea di Dio creatore come *idea necessaria* per giustificare l'esistenza di ciò che è, della realtà. Ci sembra utile riportare il passo di Leibniz in proposito:

«7. Fin qui non abbiamo parlato che da naturalisti: ora dobbiamo elevarci alla metafisica, valendoci del gran principio, poco usato comunemente, secondo cui nulla av-

¹³ Guy de Maupassant, *Le Horla*, Albin Michel, Paris, 1954, pp. 7-67, pp. 44-45. Il volume contiene anche altri racconti di Maupassant.

¹⁴ *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 19.

viene senza ragion sufficiente: cioè nulla avviene senza che sia possibile, a chi conosca abbastanza le cose, indicare una ragione che basti a determinare perché le cose avvengono così e non altrimenti. Posto questo principio, la prima questione che s'ha diritto di porre è: perché esiste qualcosa anziché niente? Infatti il niente è più semplice e più facile del qualcosa. Inoltre, supposto che alcune cose debbano esistere, è necessario poter rendere ragione perché esse debbano esistere così e non altrimenti.

«8. Ora, questa ragione sufficiente dell'esistenza dell'universo non potrebbe trovarsi nella serie delle cose contingenti, cioè dei corpi e delle loro rappresentazioni nelle anime: perché, essendo la materia in se stessa indifferente al moto e alla quiete, e a questo o a quel movimento, è impossibile trovarvi la ragione (*raison*) del movimento, e ancora meno d'un determinato movimento. E benché il movimento attuale della materia venga dal precedente, e questo ancora da uno precedente, non ci si trova in una situazione migliore, quand'anche si vada lontano quanto si voglia: infatti, resta sempre la stessa questione. È necessario, quindi, che la ragion sufficiente (*raison suffisante*), la quale non abbia più bisogno di un'altra ragione, sia fuori della serie delle cose contingenti e si trovi in una sostanza, che ne sia causa, ovvero che sia un essere necessario (*être nécessaire*), portante con sé la ragione della sua esistenza (*portant la raison de son existence avec soy*); altrimenti non s'avrebbe ancora una ragione sufficiente a cui fermarsi. Quest'ultima ragione delle cose è chiamata Dio»¹⁵.

Leibniz non interpreta il principio di ragion sufficiente in modo puramente meccanicistico, ovvero come causalità efficiente priva di ogni nesso con una causa finale, perché prodotta dal semplice caso, giusta la visione dell'atomismo antico, o comunque inserita nel meccanismo puramente esteriore di un universo privo di un Creatore e tuttavia consegnato alla cieca necessità. Scrive egli infatti al § 11 dell'opera citata: «La saggezza suprema di Dio ha

fatto, in particolare, scegliere le leggi del movimento più acconce e più convenienti alle ragioni astratte o metafisiche. Grazie ad esse si conserva la stessa quantità di forza totale ed assoluta, cioè d'azione; la stessa quantità di forza rispettiva o di reazione; infine, la stessa quantità di forza direttiva. Inoltre, l'azione è sempre uguale alla reazione, e l'effetto intero è sempre uguale alla sua causa totale. Ed è sorprendente che, *col tener conto solo delle cause efficienti o materiali, non si può render ragione delle leggi del movimento scoperte al nostro tempo*, una parte delle quali è stata scoperta da me. Ho trovato, infatti, che *bisogna ricorrere alle cause finali*, e che quelle leggi non dipendono affatto dal principio della necessità, come le verità logiche, aritmetiche e geometriche; bensì dal principio della convenienza, cioè *dalla scelta della saggezza [divina]*. Questa è una delle più efficaci e delle più tangibili prove dell'esistenza di Dio, per coloro che possono approfondire tali questioni»¹⁶.

Signore Dio Onnipotente, che permettete il male per ricavarne il bene, ascoltate le nostre umili preghiere, colle quali Vi domandiamo di restarVi fedeli in mezzo ai tanti assalti e perseverare fedeli fino alla morte. Nel resto dateci forza, con la mediazione di Maria Santissima, di poter sempre uniformarci alla Vostra Santissima Volontà.

Pio IX

Da siffatte considerazioni, risulta che la natura non può essere effettivamente compresa nel suo ordine se si trascura l'idea del *fine* per il quale Dio ha voluto crearla, verità questa che la scienza moderna – com-

ponente essenziale del «pensiero moderno» – ha del tutto oscurato, giungendo a concepire alla fine la natura come semplice *materiale da costruzione* che l'uomo stoltamente crede di poter utilizzare come meglio crede, senza tener conto dell'esistenza di un equilibrio che non dipende da lui e che è stato creato da Dio.

**Prof. Pasqualucci
(continua)**

UNO STORICO

“DI PARTE MODERNISTA”

A. MELLONI E IL MAGISTERO COSTANTE DELLA CHIESA

Non molto tempo fa lo storico «cattolico» Alberto Melloni, della dossettiana scuola bolognese di G. Alberigo, scuola usa a fare teologia modernista attraverso la storia, incorse in un infortunio sollevando sul *Corriere della Sera* (24 dicembre 2004) uno scandalo circa un supposto documento del Sant'Uffizio da lui definito «agghiacciante» perché con esso «*Pio XII avrebbe rifiutato di consegnare i minori ebrei battezzati alle famiglie che, a guerra finita, li richiedevano; un rifiuto non condiviso da Roncalli che avrebbe disobbedito agli ordini*» (sintesi offerta da *Avvenire* 18 gennaio 2005). Risultò, invece, che si trattava non di un documento del Sant'Uffizio, ma di un sunto della Nunziatura di Parigi. Il testo originario del Sant'Uffizio, allegato al sunto, e di cui il nostro storico dovette ammettere di non aver preso visione, non parlava dei bambini ebrei battezzati richiesti dalle famiglie, bensì dei bambini ebrei battezzati rimasti orfani e richiesti non dai parenti, ma dalle organizzazioni sionistiche che non avevano nessun diritto su di loro (v. *sì sì no no* 28 febbraio 2005 pp. 1 ss.).

Ora Alberto Melloni, sempre sul *Corriere della Sera* (25 luglio 2005), ha alzato il tiro: da Pio XII al Magistero della Chiesa, colpevole di silenzio verso gli ebrei il primo, volubile il secondo. Già il titolo «*La Chiesa che assolveva la contracccezione / Nell'800 c'era più indulgenza. Poi prevalse la severità di Pio XI e di Paolo VI*» è fuorviante né lo è da meno la presentazione che A. Melloni si premura di fare di un saggio di Claude Langlois, («storico» anche lui e che anche lui sembra servirsi della storia a scopi modernistici) su «*Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*», *Il crimine di Onan. Il discorso cattolico sulla limitazione delle nascite (1816-1930)*.

¹⁵ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, §§ 7 e 8, tr. it. ID., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari, 1963, pp. 359-368, pp. 363-4. I *Principi* uscirono postumi, nel 1718, due anni dopo la morte del filosofo. Si noterà che l'argomento del moto era stata già ampiamente utilizzato da S. Tommaso nello stesso senso: ST, I, q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles*, I, c. 13.

¹⁶ Leibniz, *op. cit.*, tr. it., cit., pp. 364-5. Corsivi nostri. Heidegger ha dedicato diversi saggi al principio di ragion sufficiente, tentando di ridurlo alle sue proprie categorie: la «ragion sufficiente» in quanto «fondamento» (*Grund*) dell'esistente (dell'essere dell'Essente) altro non è che l'Essere, così come lo intende Heidegger, del tutto privo di ogni nesso con il sovrannaturale (Heidegger, *Der Satz vom Grund* [Il principio di ragion sufficiente], 1957, Neske, Stuttgart, 1997, 8a ed., pp. 89-90; 204-5). La «ragion sufficiente», identificata con il «fondamento» immanente al reale rappresentato dall'Essere, non rinvia più ad alcuna Causa Prima (per le critiche a Leibniz su questo punto: *op. cit.*, pp. 53-6) e il «fondamento» dell'Essere, inspiegabilmente finito, è costituito a sua volta dal Nulla.

L'*Humanae Vitae* "fulminata - scrive Melloni - dalla disapplicazione di massa" (poveri noi se il valore di un'enciclica papale, dei principi morali, del Cristianesimo stesso, dovesse essere misurato dall'«applicazione di massa»!) fu «una scelta personale di Papa Montini, preoccupato di garantire la continuità di un insegnamento proposto con "costante fermezza" (la dimostrava il celeberrimo prontuario di Denzinger!) dal papato" (si noti la gratuita ironia sul Denzinger, reo di documentare appunto la "costante fermezza" del Magistero pontificio). Ma ecco - continua Melloni - che «Langlois rovescia questo mito: la solenne durezza [sic] che affiora nell'enciclica "Casti Connubii" del 1930, e alla quale Paolo VI si inchina, è un neorigorismo che riconquista Roma dopo una parentesi di diverso segno». Dunque, nessuna "costante fermezza" nel Magistero pontificio e Paolo VI, che non permise al Concilio di decidere sulla contraccezione né diede ascolto ai curiali e ai "teologi" di diverso avviso, fu ingannato dal Denzinger!

Ma quale sarebbe questa "parentesi di diverso segno"? Quella che sarebbe stata aperta "fra il 1822 e il 1842" da Jean-Baptiste Bouvier, Vescovo di Le Mans e - non poteva mancare! - "famoso moralista", cioè uno di quei "pozzi di scienza" dogmatica, morale, esegetica, alla cui scuola i modernisti hanno sempre preteso di sottomettere il Magistero della Chiesa e vi sono riusciti almeno in parte col Vaticano II, definito appunto il "concilio dei teologi".

Il vescovo Bouvier, dunque, preoccupato del dilagare delle pratiche onanistiche - scrive Melloni - «propone dapprima di "depenalizzare" il reato morale almeno per la donna: chiede lumi a Roma, alla Sacra Penitenzieria e questa gli dà ragione».

Melloni non ci dà (cosa inescusabile per uno storico) la data della risposta della Penitenzieria né (cosa ancora più importante) i termini della domanda, ma "fra il 1822 e il 1842" c'è una serie di risposte della Sacra Penitenzieria (23 aprile 1822; 1 febbraio 1823; 8 giugno 1842), che non "depenalizzano" affatto il "reato morale" dell'onanismo (né lo avrebbero potuto), ma si pronunciano semplicemente sulla responsabilità morale soggettiva dei due coniugi. Infatti, se l'onanismo è praticato di comune accordo, chiaramente la responsabilità morale grava su entrambi i coniugi; se, invece, uno solo dei coniugi abusa del

matrimonio e l'altro subisce senza né acconsentire né cooperare, il peccato va imputato al primo coniuge, e non alla sua vittima (che normalmente è la donna).

Non bisogna dimenticare che la Penitenzieria Apostolica esamina e risolve questioni di coscienza e quindi si muove sul piano del cosiddetto "foro interno", cioè della coscienza dei singoli e "solo in via eccezionale, i provvedimenti di questo sacro tribunale hanno valore anche per il foro esterno", cui abitualmente provvedono gli altri Dicasteri della S. Sede (v. Roberti *Dizionario di Teologia morale* voce *Penitenzieria Apostolica*). Ora, chiunque è in grado di capire che, se un giudice dichiara innocente una persona accusata di assassinio, egli non "depenalizza" affatto l'assassinio, ma si pronuncia semplicemente sulla colpevolezza dell'imputato.

Chiunque è in grado di capire, abbiamo detto, ma non sembra che sia in grado di capirlo Melloni e, stando a quanto egli scrive, neppure Langlois e il vescovo Bouvier. Questi, infatti - scrive Melloni - «pubblica il responso romano, lo adatta [sic] il nostro "storico cattolico" lo trova onesto?], lima le sue tesi" e fa un passo avanti per ottenere, questa volta, la "depenalizzazione" della limitazione delle nascite e, sempre secondo A. Melloni, anche questa volta "la Penitenzieria - che ragiona a partire dalla confessione - avalla Bouvier". Anche qui, però, il nostro "storico cattolico" non ci dà né la data della risposta né i termini della domanda, nel caso ancora più importanti perché dai fini, dalle motivazioni e dai mezzi usati dipende la liceità o illiceità morale della limitazione delle nascite.

Questo, però, sembra non importare allo "storico" Melloni. Quello che importa è affermare ad ogni costo, anche a costo della logica più elementare, l'esistenza di una "parentesi di diverso segno", durante la quale, come sbandierato nel titolo, "la Chiesa... assolveva la contraccezione" prima che prevalesse il "rigorismo" di Pio XI e Paolo VI e quindi sostenere l'inesistenza di una "costante fermezza" della Chiesa sull'argomento.

Dopo aver deplorato, non senza contraddizione, che la parentesi aperta dal vescovo Bouvier fu solo "una breve primavera", Melloni deplora altresì che dopo il concilio Vaticano I "il Sant'Uffizio si occupa

di regolazione delle nascite non più con l'ottica del confessore, ma con quella del teologo"; cosa, invece, perfettamente giusta e regolare trattandosi appunto non più di Penitenzieria, ma di Sant'Uffizio.

La Penitenzieria, infatti, "quasi appendice del sacramento della penitenza per i casi più difficili" (Roberti *Dizionario di teologia morale* citato), si muove, come già detto, sul piano della coscienza dei singoli, mentre il Sant'Uffizio, ha il compito di pronunciarsi non (come il confessore) sulla responsabilità morale soggettiva, ma sulla dottrina morale oggettiva.

Questa distinzione, che Melloni sembra ignorare, è fondamentale se non si vuole cadere nell'assurdo. Infatti come sarebbe assurdo pretendere che il Codice non debba più considerare reato l'omicidio solo perché un giudice ha assolto dall'accusa di omicidio un imputato, così è assurdo pretendere che il Sant'Uffizio debba cambiare la morale cattolica sull'onanismo solo perché la Penitenzieria Apostolica ha dichiarato innocente il coniuge vittima, e non complice, del peccato commesso dall'altro coniuge. Parimenti è assurdo deplorare, come deplora Melloni, che nel "neorigorismo" instaurato da Pio XI e pedissequamente imitato nella sua "solenne durezza" da Paolo VI, "l'ottica del teologo sostituì quella del confessore", quasi che l'ottica del confessore sia giusta e l'ottica del teologo (moralista) sbagliata. Le due "ottiche" hanno due oggetti diversi (responsabilità soggettiva e morale oggettiva), ma l'ottica del confessore ha a suo fondamento l'ottica del teologo. Il confessore, infatti, non è autorizzato a creare una personale teologia morale, ma deve semplicemente applicare al caso concreto i principi della morale oggettiva (tant'è vero che, se il penitente non si accusa, ma si scusa della violazione di detti principi, non può assolverlo). Volere confessori senza teologia morale è come volere giudici senza Codice: siamo nel soggettivismo più arbitrario.

Melloni e, stando a quel che lui ne scrive, C. Langlois non hanno affatto dimostrato che la Chiesa abbia mai "assolto la contraccezione", neppure nella "breve parentesi" o "primavera" di cui si parla nell'articolo. Noi potremmo portare (e porteremo in altro articolo) una serie di testi (incluse le risposte della Sacra Penitenzieria) che dimostrano il

contrario. Ma, anche ammessa, la "breve parentesi" aperta da mons. Bouvier, non incrina il "Magistero costante" della Chiesa. Ogni catto-

lico sa che un Vescovo (e ancor meno alcuni teologi) non è "la Chiesa" né questa si può rendere responsabile degli errori o dei maneggi di

uno o più Vescovi infedeli al suo Magistero.

Hirpinus

I TRE GRANDI MISTERI DELLA REDENZIONE NELLA NEBBIA DELLA "NUOVA TEOLOGIA"

Un lettore ci scrive:

"Vi chiederei un approfondimento sui tre grandi misteri della Croce, della Resurrezione e dell'Ascensione di Nostro Signore Gesù Cristo, e sul rapporto che intercorre tra loro, poiché mi rendo sempre più conto come ormai nella Chiesa essi siano considerati praticamente come un'unica realtà (es.: valore redentivo della Resurrezione insieme alla Croce - vedi Nuova Messa - mentre a me sembra la vittoria e il compimento)."

Ma so come Voi sapete essere esaurienti e sempre fedeli a ciò che fin dall'inizio si è creduto e adorato.

Vi ringrazio per tutto quello che fate, soprattutto per noi poveri laici confusi e abbandonati nel buio di questi tempi tanto strani

Grazie di cuore"

Lettera Firmata



I grandi misteri della Croce, della Resurrezione e dell'Ascensione di Nostro Signore Gesù Cristo fanno tutti e tre parte del piano divino della Redenzione, ma con ben diverso e distinto valore.

La Croce ha un valore soddisfattorio e meritorio:

1) **soddisfattorio** perché, accettando liberamente, per amore, l'obbedienza eroica della Croce, Nostro Signore Gesù Cristo, nuovo Adamo, ha riparato l'offesa fatta a Dio dalla disubbidienza del primo Adamo; 2) **meritorio** perché la Croce ha fondato il diritto a tutte quelle grazie soprannaturali che ci vengono distribuite, specie attraverso i Sacramenti, per la nostra individuale salvezza (detta anche redenzione soggettiva o giustificazione). È questo un dogma di fede: il Concilio di Trento insegna che Nostro Signore Gesù Cristo **"sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit"** (D. 799); **"con la sua sanctissima passione... ci ha meritato la nostra giustificazione"**.

Infatti, benché Nostro Signore Gesù Cristo abbia cominciato a meritare fin dal primo istante della sua Incarnazione (v. Ebr. X, 5-10), nondimeno Egli ci ha meritato la salvezza principalmente mediante la Sua Passione e Morte, essendo vo-

lontà del Padre e di Cristo stesso che la Sua Morte riscattasse la nostra morte e che per i meriti della Sua Morte, noi morissimo al peccato, alle nostre concupiscenze ribelli e al disordinato amore di noi stessi. Peiò, rigorosamente parlando, **"il genere umano non fu redento dalle altre sofferenze, ma dalla Morte di Cristo"** (S. Tommaso Quodlib. 2, q.1 a. 2), cosa ripetutamente affermata da Nostro Signore Gesù Cristo stesso: **"Il Figlio dell'uomo... è venuto... per dare la Sua vita in riscatto per molti"** (Mc. 10, 45; cfr. Mt. 20,28); **"Questo è il Mio sangue... che è sparso per molti in remissione dei peccati"** (Mt. 26, 28) ecc.



La Resurrezione e l'Ascensione sono due misteri che **seguono la Morte di Cristo**. Ora, dopo la Sua Morte, Cristo, come ogni altro uomo, cessò di meritare. Il merito, infatti, che è il diritto al premio per un'opera compiuta, esige, tra l'altro, che le opere siano compiute in "stato di via". Perciò la Resurrezione e l'Ascensione, che seguono la Morte del Signore, non hanno meritato nulla, né per Lui né per noi; al contrario sono state meritate, per Lui e per noi, dalle opere da Lui compiute **durante la Sua vita** e massimamente, come già detto, dalla Sua Morte di Croce.

La Resurrezione, dunque, non è un merito di Cristo, ma per Cristo è la ricompensa dell'umiliazione da Lui sofferta nella Passione e Morte: **"... si umiliò, facendosi obbediente fino alla morte e morte di croce. Per questo Dio lo ha esaltato..."** (Fil. 2, 8).

Affretti il Signore le Sue miserie o meglio affretti le grazie per la perfetta rassegnazione ai Suoi voleri. Preghiamo nell'umiltà e confidiamo:

Pio IX

Quanto a noi, il **merito** della Croce ci viene applicato con il Battesimo (D. 790), il quale, cancellando il peccato originale, ci incorpora misticamente a Cristo così che, come

membra unite al Capo, formiamo **"quasi una sola persona mistica"** con Lui (San Tommaso S. Th. III q. 48 a. 2 ad 1). Ne consegue che come Cristo è risorto dai morti ed è asceso al Cielo così è e sarà anche di noi, Sue membra, in virtù della nostra incorporazione a Lui, meritata, però, dalla Sua passione e morte. È questa la fede secondo la quale ci fa pregare la Chiesa: **"affinchè per la Sua passione e Croce perveniamo alla gloria della Resurrezione"** (**"ut per Passionem Eius et Crucem ad Resurrectionis gloriam perducamur"** (Oremus dell'Angelus).

Perciò anche per noi la Resurrezione non ha meritato nulla, ma

1) è il prototipo della nostra resurrezione spirituale dal peccato, meritata dalla Croce: **"Fummo sepolti con Lui per il Battesimo, affinché, come Cristo è risuscitato da morte, così anche noi camminiamo in novità di vita"** (Rom. 6, 4);

2) è l'esemplare e il pegno anche della nostra resurrezione corporale, meritata anch'essa dalla Croce di Cristo: **"Cristo è risuscitato da morte, primizia di quelli che riposano [nella morte]. Poiché come per mezzo di un uomo è venuta la morte, così per mezzo di un Uomo vi è la resurrezione dei morti. E come tutti muoiono in Adamo, così tutti in Cristo riavranno la vita"** (1ª Cor. 15, 20-22).

Parimenti l'Ascensione è il compimento glorioso dell'opera redentrice di Nostro Signore Gesù Cristo ed il tipo e il pegno della nostra assunzione in cielo: **"Ma Dio [...] in Cristo Gesù ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli"** (Ef. 2, 6). Iniziata nel Capo, l'Ascensione seguirà in noi in virtù della nostra mistica unione con Lui. Perciò anche la Resurrezione e l'Ascensione fanno parte della Redenzione e, nel senso che abbiamo illustrato, hanno per noi un "valore soteriologico" o salvifico. Ma, quando vogliamo precisare il valore salvifico dei tre grandi misteri della nostra redenzione, dobbiamo dire che solo la Croce ne è la "causa meritoria", mentre la Resurrezione e l'Ascensione sono **"causa esemplare ed efficiente"** della

nostra redenzione (v. S. Th. III q 56 a. 1 ad 3 e q. 57 a. 6).

A questo punto è chiaro perché la S. Messa è la ri-presentazione [*repraesentatio*, Concilio di Trento D. 938] o rinnovazione (*instauratio*, Catechismo romano II, 6874) non della Resurrezione né dell'Ascensione, ma del Sacrificio della Croce, del quale ci applica i meriti.



La tattica dei "novatori" comincia normalmente con il confondere la terminologia, rivoluzionata la quale, è più facile sovvertire la dottrina.

Nel nostro caso si è cominciato con l'abbandonare la terminologia accuratamente precisata dalla scolastica. Non si distingue più tra "causa meritoria" (la Croce) e "causa efficiente ed esemplare" (Resurrezione ed Ascensione) della nostra Redenzione, ma si parla indistintamente di "Redenzione" in generale, così da poter lasciar intendere, in questa nebulosità di linguaggio, che siamo stati redenti allo stesso titolo dalla Croce e dalla Resurrezione (e forse più da questa che da quella, visto che la Resurrezione piace più della Croce) e che quindi la S. Messa non è più il "memoriale della Passione" ma è "il memoriale della Passione e Resurrezione" del Signore, secondo la nuova formula che si legge anche nell'enciclica di Giovanni Paolo II sull'Eucaristia (v. *sì sì no no* 30 settembre 2004 pp. 1 ss.).

Eppure Pio XII nella *Mediator Dei* (1947) anche su questo tema ha riaffermato la dottrina della Chiesa contro le deviazioni del movimento liturgico, secondo il quale ci sareb-

be stato nei secoli "l'occultamento del Cristo glorificato". "Alcuni, perciò - scrive Pio XII - arrivano fino al punto di voler rimuovere dalle chiese le immagini del Divin Redentore che soffre in Croce. Ma queste false opinioni sono **del tutto contrarie alla sacra dottrina tradizionale**. [...] La Sacra Liturgia... ci propone [nel corso dell'anno liturgico] tutto il Cristo, nei vari aspetti della Sua vita [...]. E siccome i Suoi acerbi dolori costituiscono **il mistero principale da cui proviene la nostra salvezza**, è secondo le esigenze della fede cattolica porlo nella sua massima luce, poiché esso è come il centro del culto divino, essendone il Sacrificio Eucaristico la quotidiana rappresentazione [=ri-presentazione] e rinnovazione, ed essendo tutti i Sacramenti congiunti con strettissimo vincolo alla Croce (S. Thom. Summa III q. 49 e q. 62 a. 5)".

Dopo una riaffermazione così chiara della "sacra dottrina tradizionale" della Chiesa qualsiasi tentativo di sovvertimento avrebbe dovuto cessare. Purtroppo non è stato così. Le "termiti" neomoderniste continuarono il loro lavoro finché, crollate le facciate con il Vaticano II, sono venute allo scoperto le rovine praticate nel dogma. E questo basterebbe per giudicare dell'obbedienza al Papa di coloro che oggi tacciano di disobbedienza i veri obbedienti.



A conclusione una precisazione: non attribuiamo mai alla "Chiesa", neppure per imprecisione di linguaggio, gli errori della "nuova teo-

logia" che, al contrario, sono il frutto di una lunga, ostinata, resistenza al Magistero della Chiesa e in particolare al Magistero dei Romani Pontefici, declassato dalla superbia dei teologi a semplice "scuola di teologia" fin dai tempi di Pio IX. È necessario aver chiara questa precisazione per non lasciarsi inquietare da quanti vorrebbero dare una cattiva coscienza ai cattolici fedeli alla Chiesa di sempre quasi che essi fossero rei di disubbidienza alla "Chiesa" (di oggi): la vera Chiesa, oggi come ieri, non può che trasmettere e spiegare la Fede che le è stata affidata in "deposito" e dunque affinché la custodisse, e non perché spadroneggiasse su di Essa.

Chi, ad esempio, tirasse fuori delle "novità" che contraddicano il teorema di Pitagora qual è stato insegnato fino ad oggi non spiegherebbe il teorema di Pitagora, ma lo corromperebbe; se, invece, ne mettesse in luce qualche aspetto nuovo, che non contraddica quanto già si sa di quel teorema, lo svilupperebbe, lo spiegherebbe (=lo trarrebbe fuori dalle pieghe, dove già era nella sua interezza) senza corromperlo. Così è del dogma cattolico e l'indice della corruzione del dogma è la *contraddizione* della "novità" con la dottrina di sempre. È chiaro, alla luce di questa dottrina cattolica sullo sviluppo coerente del dogma, che oggi si vorrebbero far passare per sviluppi o spiegazioni del dogma molte novità che ne sono, invece, la corruzione.

Marcus

SEMPER INFIDELES

• **Famiglia [ex] cristiana** n. 16/2004.

Un lettore del settimanale paolino giustamente domanda: "Con la scusa che Dio è misericordia non si parla dei Novissimi e dell'Inferno, come se non ci fosse più il castigo eterno. Ma allora da che ci ha riscattato Cristo?"

Risponde il "teologo" di turno, **Giordano Frosini**, il quale ammette che "effettivamente sui Novissimi [...] c'è qualcosa di nuovo", anzi che intorno agli anni Sessanta «si pensò addirittura di collocare un cartello al di fuori del laboratorio escatologico con su scritto "Chiuso in attesa di restauro" [sic!]

Subito dopo, però, il "teologo" (si tratta pur sempre di dogmi di fedeli) mette le mani avanti: "Niente contro l'insegnamento tradizionale della

Chiesa, ma soltanto una riflessione più approfondita... e soprattutto una presentazione delle antiche verità fatta in termini nuovi, frutto di una più approfondita ricerca sulla parola di Dio e [ma... che c'entra?] di una migliore comprensione della natura dell'uomo [in cambio, del Magistero infallibile della Chiesa neppure si fa parola]".

Vediamo ora quali sono queste "verità antiche" presentate "in termini nuovi" e che sarebbero, secondo Frosini, frutto di "una più approfondita ricerca sulla parola di Dio".

1° L'Inferno è solo uno stato, non anche un luogo: "stato di dannazione (stato e non luogo)" precisa il "teologo".

Davvero? Eppure, basta aprire un qualunque manuale preconciare di teologia per trovarvi scritto che

è "dottrina certa che l'inferno non è soltanto uno stato, ma anche un luogo" (Parente-Piolanti-Garofalo *Dizionario di teologia dommatica*, ed. Studium, voce *dannato*; v. anche *Inferno*). Dunque che l'Inferno sia solo uno stato e non anche un luogo non è affatto una "verità antica" presentata "in termini nuovi", ma un'opinione nuovissima, in conflitto con la verità antica.

Quanto alla "parola di Dio" (tacendo del Magistero costante ed infallibile, che per la "nuova teologia" sembra non esistere), basta leggere il Vangelo per constatare che Gesù parla dell'Inferno anche come di un luogo, e non come di uno stato soltanto: "Via da Me, maledetti, nel fuoco eterno!" (Mt. 25, 41); "Come si raccoglie la zizzania e si brucia nel fuoco, così avverrà alla

fine del mondo: il Figlio dell'uomo manderà i Suoi angeli, ed essi toglieranno via dal Suo regno tutti gli scandalosi e gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente: ivi sarà pianto e stridor di denti (Mt. 13, 40-42). Ed è sul fondamento della Parola di Dio (Sacra Scrittura e Tradizione, per intenderci) che, la Chiesa ha sempre insegnato che *"le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale... discendono nell'Inferno [luogo, dunque, non solo stato] (D. 531). Ignora forse il "teologo" di Famiglia Cristiana che nessuna ricerca "più approfondita" potrà mai trarre dalla Parola di Dio una dottrina opposta a quella che ne ha sempre tratto la Santa Chiesa di Dio?*

2° *"L'inferno non è opera di Dio, ma dell'uomo. Dio non ha fatto l'inferno, esso è soltanto una reale possibilità nella mani dell'uomo a cui Dio assiste impotente [sic!] perché colui che gli sta innanzi è un essere libero. L'inferno, dunque, non va concepito come dannazione inflitta da Dio, ma come auto-dannazione dell'uomo".*

Anche qui dov'è la *"verità antica"* espressa *"in termini nuovi"*? Dov'è la *"più approfondita ricerca sulla parola di Dio"*? Non professa la Chiesa da duemila anni che Nostro Signore Gesù Cristo verrà a *"giudicare i vivi e i morti"*? E la parola di Dio ci dice che *"giudicare"* vuol dire premiare i buoni e infliggere ai cattivi il meritato castigo: *"E se ne andranno costoro al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna"* (Mt. 25, 46). Certo, il giudizio particolare ed universale può essere una verità scomoda, spiacevole, ma ciò non toglie che sia una verità e una *"verità antica"*. Né la libertà dell'uomo annulla in Dio l'esercizio della prerogativa sovrana di giudice. Anche gli angeli cattivi erano *"esseri liberi"*, ma in nessuno luogo della Scrittura leggiamo che si siano *"auto-dannati"* sotto gli occhi di un Dio *"impotente"*; anzi in 2Pt

2,4 leggiamo: *"Dio non ha perdonato agli angeli che peccarono, ma li ha precipitati nell'abisso consegnandoli alle catene dell'Inferno per essere tormentati"*. Né è un Dio che *"assiste impotente"* all'*"auto-dannazione dell'uomo"*, ma un Dio giudice che infligge ai colpevoli la pena meritata, quel Gesù che dice: *"Andate via da Me, o maledetti, nel fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e gli angeli suoi"* (Mt. 25, 41). *"Preparato"* appunto. E da chi? Non dal diavolo né dall'uomo, certamente; preparato da Dio, alla cui giustizia gli uomini, come già i demoni, terminato il loro tempo di prova, dovranno rispondere dell'uso fatto in bene o in male della loro libertà. Certo, Dio infligge la pena ai peccatori che, ostinatamente resistendo al Suo amore, l'hanno meritata, ma altro è meritare la pena, altro è auto-infliggersela. Ma tant'è: la *"nuova teologia"*, nel *"restauro"* dei quattro Novissimi (morte, giudizio, Inferno e Paradiso), ancor prima di cancellare l'inferno, dichiarandolo *"vuoto"*, ha cancellato il *"giudizio"*, negando all'Essere Perfettissimo la perfezione della virtù della Giustizia, senza la quale l'uomo stesso non può essere perfetto.

Non abbiamo il diritto di essere sentinelle addormentate, cani muti, pastori indifferenti.

Charles de Foucauld

3. Infine - ci dice il *"teologo"* di Famiglia Cristiana - *"l'Inferno non va concepito come un luogo di tormenti raffinati culminanti nell'affermazione dell'eternità del fuoco. Il fuoco della Geenna è un'immagine"*.

Dunque, niente *"fuoco"* e, soprattutto, niente *"fuoco eterno"*.

Anche questa sarebbe una *"verità antica"* in abiti moderni, scaturita da un *"approfondimento"* della parola di Dio? Ma come si concilia questo *"approfondimento"* con il

Credo costante della Chiesa nell'eternità delle pene infernali (sia del senso sia del danno) e quindi nell'eternità del fuoco che delle pene del senso è la principale? (v. Simbolo Atanasiano D. 40: *"i cattivi andranno al fuoco eterno"*). Come si concilia con la *"parola di Dio"*, dato che Gesù Nostro Signore parla espressamente di *"fuoco eterno"* (Mt. 25, 31), di *"fuoco inestinguibile"* (Mt. 18, 8 s.)? In realtà questa pretesa *"verità antica"* in abiti moderni è un'eresia antica in abiti neppure tanto nuovi. È propriamente l'eresia dell'origenismo (caro alla *"nuova teologia"*) così solennemente condannata dal Sinodo di Costantinopoli (543): *"Se qualcuno afferma o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empi è temporaneo [ad tempus] e che un giorno avrà fine, ovvero che ci sarà l'apocatastasi (o reintegrazione) dei demoni o dei dannati sia anatema"* (D. 211).

Purtroppo sono anni che al danno (della fede) si aggiunge anche la beffa di gabellare errori ed eresie per *"una riflessione più approfondita... e soprattutto una presentazione delle antiche verità fatta in termini nuovi"*!

L'uomo non è stato posto sulla terra per arricchire, molto meno per godere. Il mondo non sa ciò, dimentica lo spirito e si consacra alla materia. Deh, miei cari figli, ricordatevi che avete un'anima creata ad immagine di Dio e che Dio giudicherà.

Pio IX

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: sisinono@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