

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 XXXIV n. 18

Fondatore: Don Francesco Maria Putti

31 Ottobre 2008

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE «PENNE» PERÒ: «NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIÒ CHE' DETTO» (Im. Cr.)

ERMENEUTICA VUOL DIRE “ROTTURA” (2ª parte)

Dopo la sua “conversione” alla “nuova teologia” (o neomodernismo) il card. Parente, a prova della continuità tra Vaticano II e Tradizione, asserì che la “Mediator Dei”, la “Mystici Corporis” e l’«*Humani Generis*» avevano aperto e preannunciato il nuovo corso conciliare.

Nella prima parte abbiamo dimostrato l’insostenibilità di questa tesi (peraltro non originale, perché sostenuta anche dai “nuovi Teologi”): le tre encicliche di Pio XII sono, al contrario, la sconfessione anticipata della “rottura” segnata dal Concilio.

Teologi “seri” ed “aperti” contro teologi contestatori

Il card. Pietro Parente, nel suo libro *La crisi della verità e il concilio Vaticano II* (IPAG, Rovigo, 1983) inizialmente cita come autori eterodossi, punte di diamante della “Nuova Teologia” o modernismo redivivo, i gesuiti de Lubac e Daniélou, ai quali si opposero i domenicani Garrigou-Lagrange e Labourdette; qualche pagina dopo, però, li pone, insieme con Congar, tra i teologi ortodossi che avrebbero fatto il Vaticano II innovando, sì, ma senza rompere con la Tradizione.

Parente, infatti, sposta la “rottura” all’interno del concilio Vaticano II asserendo che

a) un gruppo di teologi “aperti” ma “seri”: de Lubac, Congar, Daniélou, pur avendo avuto problemi negli anni Quaranta con il Magistero e il Sant’Uffizio, si sarebbero, poi, corretti ed avrebbero cercato durante il Concilio il rinnovamento, ma senza rompere con il passato;

b) di contro altri teologi (più giovani), “contestatori”, “progressisti scalmanati” e “dilettanti avventuro-

si”, avrebbero voluto demolire tutto ciò che sapeva di passato: Schillebeeckx, Küng, Ranher. Costoro hanno svuotato i dogmi di fede definita (op. cit., p. 84).

Parente giustifica i primi con la teoria della “fedeltà alla Tradizione senza immobilismo e apertura non demolitrice” (p. 74). La scolastica dopo s. Tommaso – afferma il “secondo Parente” (quello della “svolta collegiale”) – si sarebbe cristallizzata e ripiegata su di sé senza produrre nulla di originale, anzi favorendo la scissura del mondo moderno dalla Chiesa (pp. 20, 150, 170).

c) Altri, infine, si sono opposti all’aggiornamento conciliare (tra i quali anche il “primo Parente”) e vengono definiti dal Nostro “teologi archivisti, gelosi anche di conchiglie fossili e frammenti archeologici” (p. 87, n 7). Ma lui non si appella forse alla teologia primitiva per giustificare l’aggiornamento conciliare? Davvero gli estremi si toccano.

A) I “BUONI” (secondo Parente):

1°) de Lubac

«Nel primo dopoguerra le sue intuizioni, fortemente innovative furono sospettate di eterodossia [...]. Fu sospeso nel 1950 dall’insegnamento universitario»¹. Pio XII nella *Humani Generis* condannò la “Nuova Teologia”, di cui de Lubac era un esponente di spicco con il suo libro *Le Surnaturel* (Parigi, Aubier, 1946). Inoltre, de Lubac «ha studiato con simpatia e difeso costantemente [...]

Teilhard de Chardin² [che] offre a de Lubac l’occasione per approfondire

² TEILHARD DE CHARDIN: nato il 1° maggio 1881 in Alvernia (Francia), morto nel 1955. A diciotto anni entra nella Compagnia di Gesù, a trenta è ordinato sacerdote (1911). Il suo sistema teologico è caratterizzato da un «panteismo che identifica Gesù con il cosmo» (E. CAVATERRA, *Il prefetto del Sant’Uffizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*, Milano, Rizzoli, 1990, p. 54). Etienne Gilson racconta che nel 1954 Teilhard stesso gli aveva chiesto: «Chi ci darà finalmente questo meta-cristianesimo?» (E. GILSON, *Il caso Teilhard*, Torino, Borla, 1967, p. 88). Meta-cristianesimo è una religione che va al di là del cristianesimo. In effetti T. si sforza di conciliare il dogma cattolico con l’evoluzionismo dialettico hegeliano: tutta la fede va reinterpretata alla luce della filosofia dialettica di Hegel, la quale ci farà giungere dal nulla alla materia, dal Cristo del Vangelo sino al punto omega o “Cristo cosmico”, «punto finale verso cui l’evoluzione tende» (F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A.M.PASTORE-U. PERRONE, *La Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1980, p. 376). Il “cristo” di T. non è il Verbo Incarnato, ma la materia in perpetua evoluzione verso il “Cristo cosmico”. Lo stesso T. in un articolo apparso sulla rivista *Etudes*, dei Gesuiti di Francia (maggio 1946, p. 138) ha scritto: «L’Incarnazione del Verbo non sarebbe che un momento dell’Evoluzione». Padre R. GARRIGOU-LAGRANGE commenta che tale evoluzionismo filosofico hegeliano sarebbe, più che un’eresia, un’apostasia, vera e propria (*La Nouvelle Théologie où va-t-elle?*, in “*Angelicum*”, 1946, pp. 136-138). Lo stesso Arduzzo spiega che «questo Pancreismo resta la parola suprema di T.» (*La teologia contemporanea*, cit., p. 377). Mons. PC. LANDUCCI, (*Miti e realtà*, Roma, La Roccia, 1968, p. 67) conclude che «T. è irrecuperabile». ETIENNE GILSON scrive che con T. «arriviamo al neo-Logos della filosofia moderna, che non è più il Redentore di Adamo, ma il principio evolutore di un universo in movimento [...]. T. pone nell’alternativa di scegliere tra la fede nel Cristo del Vangelo o in un Cristo cosmico» (cit., pp. 110-111). Anche G.B. MONDIN, commenta: «ritengo che in sede teologica non si possa dare alla sua [di T.] opera che un giudizio sostanzialmente negativo [...]. Il sistema di T. è inaccettabile poiché i pilastri su cui si innalza sono incapaci di sostenere alcune verità fondamentali della

¹ L’*Avvenire*, 5 settembre 1991, p. 13.

la dimensione cosmica del cristianesimo»³.

Il cuore della teologia di de Lubac, oltre il teilhardismo, è quello del rapporto tra ordine naturale e soprannaturale. Riprendendo l'errore modernista, condannato da s. Pio X (*Pascendi*, 1907), errore che confonde e unifica i due ordini, quasi che il "sopra-naturale" non sia "sopra la natura", ma coincida con essa, de Lubac concedeva all'uomo un diritto alla grazia, che pertanto non era più un dono gratuito di Dio, ma un'esigenza della natura umana. Tale teoria de Lubac aveva ripreso da M. Blondel⁴, il qua-

fede cristiana» (*I grandi teologi del ventesimo secolo. I teologi cattolici*, Torino, Borla, 1969, vol. I, p. 85). Le frasi più significative del panteismo cristologico di T. si possono leggere nelle sue seguenti opere: *Le Christ dans la matière*, in "Cuenot" p. 148/ *Coeur de la Matière*, op. cit., p. 18/ Lettera del 28 settembre 1933, in "Cuenot", cit., p. 48/ Lettera del 13 marzo 1954, in "Psychén", n° 99, 1955/ *L'énergie Humaine*, 1937, p. 74/ *Le milieu Divin*, pp. 172-180.

³F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A.M. PASTORE-U. PERONE, *La Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1990, p. 327.

⁴ MAURIZIO BLONDEL nasce il 22 novembre 1861 a Digione. Nel 1893 pubblica il suo libro capitale *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*. L'opera «a causa della sua affermazione di un'apertura inevitabile al Trascendente e al Soprannaturale, inquietava [...] i teologi che difendevano la gratuità del soprannaturale. Così l'opera del Blondel fu condannata dalla Chiesa e messa all'Indice, perché sospettata di modernismo» (G.B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, Bologna, ESD, 1999, III vol., p. 542). In effetti s. Pio X nella *Pascendi* (1907) condanna l'opinione di coloro, i quali dicono che la natura esige la grazia e l'ordine soprannaturale, come uno dei punti chiave del modernismo, il quale deve – in massima parte – a Blondel questo errore. In apologetica Blondel adotta il metodo dell'immanenza o scienza della prassi e dell'agire umano, «che presenta molte analogie con la filosofia della prassi [Critica della ragion pratica] di Kant. In entrambe, l'analisi dell'agire umano conduce al postulato dell'esistenza di Dio» (G. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, cit., p. 549). Onde il "Dio" di Kant e Blondel non può essere dimostrato con la ragione umana; tuttavia, se non sappiamo – speculativamente (ragion pura) – se Egli esista, praticamente deve esistere, perché è postulato o richiesto dall'esigenza pratica o dal sentimento umano (ragion pratica), che ha bisogno di qualcosa di "Trascendente" (soggettivamente e logicamente) che lo aiuti a vivere rettamente. Il "Dio" di Blondel come il "Dio" di Kant non è un Ente oggettivo e reale, ma è il prodotto del sentimento umano, è soggettivo ed esistente solo nel pensiero dell'uomo, ma non nella realtà. Occorre specificare che, se Kant, prometeicamente, vedeva l'uomo come autosufficiente e autonomo, il Blondel – invece – sottolinea la pochezza umana e postula un "Dio" che le vada incontro per aiutarla nel compimento del bene e nel raggiungere la felicità. Senz'altro l'errore di Blondel è meno "prometeico" di quello kantiano, ma resta pur sempre lontano dalla verità e dalla realtà umana e divina, rettamente intesa. Il soprannaturale di Blondel è necessariamente dovuto alla natura, ma nello stesso tempo le è sproporzionato; perciò Dio

le parlava appunto di esigenza del soprannaturale da parte della natura umana (1893). Nel 1946 de Lubac pubblicò *Le Surnaturel* che suscitò le apprensioni di Roma. Infatti mons. Pietro Parente (che poi nel 1983 tesse l'elogio di Lubac, Congar e Daniélou) su *L'Osservatore Romano* (9-10 febbraio 1942) «denunciava una 'nuova tendenza' teologica, la quale si stava facendo strada [...] caratterizzata da un netto disprezzo della forma e del procedimento sillogistico della Scolastica (...); e dall'insistenza nel proclamare la relatività delle formule dogmatiche»⁵. Il Mondin scrive che «il centro principale di irradiazione [della Nuova Teologia] fu lo studio teologico lionese dei padri gesuiti, situato nella periferia di Lione, sulla collina di Fourvière, e dove in quel periodo la-

deve necessariamente andare incontro all'uomo. Se la filosofia di Kant è quella della presunta "onnipotenza" umana, quella di Blondel può esser definita come la teologia della deficienza umana, che è necessariamente e manchevolmente aperta all'infinito. Non ci si deve, però, far trarre in inganno dall'«umiltà» blondeliana, dacché essa – contraddittoriamente – postula ed esige che Dio sia dovuto necessariamente all'uomo. Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange o. p. definisce la dottrina blondeliana come «la forma più alta di pragmatismo o filosofia dell'azione [...] Se alla definizione tradizionale della verità si preferisce quella blondeliana di "conformità dell'intelletto alla vita" [...] o lo slancio della speranza e della carità [sentimentali], resta da domandarsi su cosa si basi questo slancio e se non sia invece un bel sogno del sentimento religioso. [...] La carità e speranza soprannaturali suppongono la fede, la cui verità è la conformità del giudizio del credente con la realtà, che è oggetto di questo giudizio. [...] Nella filosofia dell'azione la verità non deve essere più definita in funzione dell'essere, ma in funzione dell'azione, che diviene il criterio di tutto» (*La Sintesi Tomistica*, Brescia, Queriniana, 1953, p. 439). Il grande teologo domenicano conclude: «Perché il nostro giudizio sia vero, non basta che sia conforme alle esigenze della vita; ma è anche necessario che la vita e le sue esigenze siano vere in relazione [...] alla realtà ed anche alla Realtà suprema [...]. Il pragmatismo propriamente detto sopprime la verità e conduce dritto all'eresia» (Ibidem, pp. 440-442). Occorre sfatare il pregiudizio del nichilismo filosofico o della postmodernità secondo cui chi pretende di arrivare alla verità è orgoglioso; al contrario, siccome la verità è la conformità dell'intelletto umano alla realtà, chi afferma il vero non afferma sé o il suo Io ma l'oggetto extra mentale, mentre chi dice il falso afferma qualcosa che non è reale, che si trova solo nel suo intelletto (Io assoluto) e perciò è in disaccordo con la realtà e con Dio, creatore di essa: chi afferma la verità è recettivo nei confronti della realtà e del suo Creatore, mentre chi nega la verità, contraddicendosi, professa attivamente e orgogliosamente l'errore e la difformità dal reale e dal suo Creatore Iddio onnipotente.

Su Blondel si può consultare con profitto C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. Blondel*, Parigi, 1963.

⁵ G.B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, IV vol., p. 564.

voravano Daniélou, Brouillard, von Balthasar e soprattutto de Lubac»⁶.

Nel 1946, il padre Labourdette o.p. accusava Daniélou di "svalutare la teologia sistematica, di contrapporre la Patristica alla Scolastica, anziché di servirsi di entrambe per ottenere un migliore intendimento della Rivelazione e di tendere al relativismo filosofico-teologico" (*Revue Tomiste*, 1946). Tuttavia mentre de Lubac, Chenu, Congar furono rimossi dall'insegnamento, Daniélou continuò a restare un "intoccabile" e ad insegnare e scrivere senza problemi.

Nel 1950 Pio XII nell'enciclica *Humani Generis* (condanna del neomodernismo o Nuova Teologia) ebbe di mira proprio de Lubac. Scrive Arduzzo: «è opinione diffusa che il testo della *Humani Generis* fosse diretto proprio contro de Lubac e i suoi amici, oltre che contro Teilhard de Chardin»⁷.

Nel *Surnaturel* de Lubac sosteneva che «l'ordine soprannaturale è necessariamente implicato in quello naturale [...]. Il dono dell'ordine soprannaturale non è gratuito, perché è dovuto alla natura. Allora, esclusa la gratuità dell'ordine soprannaturale, la natura per lo stesso fatto che esiste si identifica con il soprannaturale»⁸. Secondo la dottrina cattolica, invece, l'uomo può dimostrare con certezza, con il lume della ragione naturale, l'esistenza di Dio a partire dalle creature ed ha un desiderio naturale di conoscere l'essenza divina, ma tale desiderio è condizionato ed inefficace; inefficace perché l'uomo da sé non è capace di appagare tale desiderio; condizionato perché esso può essere soddisfatto solo a condizione che Dio voglia chiamare gratuitamente l'uomo a contemplare la sua essenza faccia a faccia, tramite il *lumen gloriae* in Paradiso. Invece per de Lubac tale desiderio non è condizionato, ma assoluto, ossia è necessariamente compreso nella natura umana ed è efficace avendo l'uomo da sé la capacità di vedere l'essenza di Dio. Tale errore ha la sua radice in una falsa definizione di "potenza obbedienziale", che per la Chiesa è potenza pas-

⁶ G.B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, IV vol., p. 565.

⁷ A. ARDUSSO, *Henry de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium, 1990, p. 370. Su de Lubac cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, *Il P. Henry de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano, 1978; A. RUSSO, *H. de Lubac: teologia e dogma nella storia*, Roma, 1981; N. CIOLA, *Paradosso e mistero in H. de Lubac*, Roma, 1980.

⁸ G. SIRI, *Getsemani*, Roma, Fraternità della SS. Vergine Maria, 1980, 2° ed., p. 54.

siva di essere elevati da Dio gratuitamente all'ordine soprannaturale così come il legno è capace di essere modellato da un artigiano e può diventare statua; per Blondel e de Lubac, invece, la "potenza obbedienziale" è potenza attiva, come il poter aprire gli occhi e vedere. Il cardinal Giuseppe Siri scrive: «Questa nozione del soprannaturale [...] apre il cammino all'antropocentrismo fondamentale [...] conduce ad una specie di monismo cosmico e ad un idealismo antropocentrico»⁹ e Pio XII nell'*Humani Generis* la condanna scrivendo: «alcuni deformano la vera nozione della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando pretendono che Dio non può creare esseri intelligenti senza chiamarli ed ordinarli alla visione beatifica» (Denz. 3891).

Nel 1965, de Lubac diede alle stampe una seconda versione "corretta" del "*Surnaturel*" intitolata *Le mystère du Surnaturel*, nella quale, se cerca di spiegare alcune insufficienze d'espressione del suo primo libro, sostiene pur sempre la medesima tesi: «in ogni caso – scrive il cardinal Siri – p. de Lubac parla di un desiderio naturale assoluto della visione di Dio. Questa nozione [...] scarta la gratuità del soprannaturale, cioè della visione beatifica»¹⁰. Già nel 1947 il p. Reginaldo Garrigou-Lagrange o.p. aveva scritto: «il p. de Lubac [...] non sembra mantenere la vera nozione di natura umana; essa non sembra avere per lui alcun limite determinato [...]. Non si può vedere ove finisca il naturale e cominci il soprannaturale, dove finisca la natura e cominci la grazia»¹¹.

Maurizio Blondel è stato uno dei maestri (assieme a Teilhard de Chardin) di de Lubac; da lui questi ha mutuato anche l'errore dell'evoluzione eterogenea del dogma (da Teilhard quello dell'evoluzione cosmica creatrice), partendo dalla falsa definizione di verità come adeguazione del pensiero alle necessità della vita contemporanea (*adaequatio mentis et vitae*). Ora, siccome le necessità e il corso della vita mutano costantemente (mentre le essenze no), anche la verità è in perpetuo divenire e il dogma evolve in senso sostanzialmente diverso, ossia cambia (evoluzione eterogenea) e non cresce nello stesso senso e significato per successivi approfondimenti (evoluzione omogenea). Le definizioni dogmatiche della Chiesa presuppongono la definizione reali-

stica della verità (*adaequatio mentis ad rem*), mentre il "pragmatismo" anche dogmatico blondeliano (1936, *Annali di filosofia cristiana*) prende inizio proprio dalla erronea definizione di verità (*adaequatio mentis et vitae*). *Parvus error in principio, fit magnus in termino!*

Il s. Ufficio il 1° XII.1924 aveva già condannato dodici proposizioni estratte dall'opera di Blondel (*Filosofia dell'azione*), la principale delle quali è appunto quella concernente la nozione di verità: «la verità è sempre in divenire e consiste in una progressiva adeguazione dell'intelletto alla vita» (*veritas est semper in fieri consistque in adaequatione progressiva intellectus et vitae*). Da questa nuova definizione della verità derivano due conseguenze capitali:

1) la negazione dell'immutabilità della verità, «che non è immutabile, come l'uomo stesso» (Denz. 2058), il quale muterebbe sostanzialmente mentre è vero che lo stesso uomo, da bambino, adulto e vecchio, conserva la stessa sostanza o natura che è soggetta a cambiamenti accidentali, permanendo sostanzialmente identica;

2) l'evoluzione eterogenea del dogma per cui «i dogmi sono da ritenersi solo secondo un senso pratico, o norma precettiva di azione, e non come regola del credere» (Denz. 2026).

Il padre Garrigou-Lagrange concludeva a proposito della "Nuova Teologia" di Blondel, Teilhard e de Lubac: «Dove va la *Nouvelle Théologie*? Essa ritorna al modernismo!»¹². In breve "Nuova Teologia"="Neo Modernismo". Anzi, se san Pio X aveva definito il modernismo "collettore di tutte le eresie", il padre Garrigou-Lagrange definisce il neo-modernismo "*apostasia completa*"¹³.

2°) Daniélou

Nasce nel 1905 a Neully-sur-Seine, a ventiquattro anni (1929) entra nella Compagnia di Gesù, è ordinato sacerdote nel 1938. Nel 1941 diventa redattore della rivista *Etudes* dei gesuiti di Parigi, nel 1943 diventa il successore del p. Lebreton nella cattedra di "Origini cristiane" della Facoltà teologica dell'Istituto Cattolico di Parigi.

Tra il 1946-1950 il nostro fa parte, anche se in maniera più defilata, della "Nuova Teologia", che faceva capo alla scuola di Lione-Fourvière

assieme a de Lubac e von Balthasar¹⁴. In *Etudes (Les orientations presentes de la pensée, 1946, pp. 5-21)* Daniélou screditava la teologia scolastica, invocando sia il ritorno alle fonti patristiche sia una "maggiore apertura" al mondo moderno. Il padre Labourdette o. p. reagì (*La théologie et ses sources in Revue thomiste 1946, pp. 353-371*) denunciando i pericoli della "Nuova Teologia" ed "incolpando Daniélou di svalutare la teologia sistematica" (G.B. Mondin *I grandi teologi del ventesimo secolo*, Torino, Borla, 1969, 1° vol., pp. 30-31).

Nel 1962 Daniélou viene nominato perito al Concilio Vaticano II, nel 1969 è creato cardinale da Paolo VI. Muore in circostanze non proprio "edificanti" (in una casa di "tolleranza") il 21 maggio 1974.

Il pensiero di Daniélou si è rivolto particolarmente alla storia del cristianesimo delle origini, ossia al giudeo-cristianesimo (*La théologie du Judeo-Christianisme, 1958*), che – per lui – non è un fenomeno estraneo alla Chiesa, né eterodosso, ma piuttosto un modo del cristianesimo di incarnarsi anche nel corpo del pensiero giudaico¹⁵. La dottrina cattolica tradizionale (v. "sì sì no no", 15 novembre 2007 pp. 1 ss.), invece, insegna che il giudeo-cristianesimo è un'eresia, nata presso gli ebrei che si erano convertiti al Vangelo, ma pretendevano fossero necessarie alla salvezza la circoncisione e le altre leggi cerimoniali dell'Antica Alleanza; a costoro s. Pietro e gli Apostoli nel 1° Concilio di Gerusalemme (49 d.C.) risposero che, se fosse necessaria la circoncisione, Cristo sarebbe vano e così la Nuova ed Eterna Alleanza. Ci si salva solo per la fede (vivificata dalla carità soprannaturale) in Gesù Cristo, unico Salvatore dell'uomo. San Paolo continuò la polemica contro quest'eresia strisciante nel seno della Chiesa (e risuscitata nel Concilio Vaticano II da Daniélou, Bea e *Nostra Aetate*).

Un secondo elemento della speculazione del cardinale francese è il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, specialmente quelle pagane: «Riguardo alle religioni non cristiane, Daniélou fu tra i primi ad apprezzarne la funzione salvifica in quanto portatrici di speciali alleanze stipulate tra Dio e l'umanità»¹⁶.

⁹ Getsemani, cit., p. 56 e 58.

¹⁰ Getsemani, cit., p. 60.

¹¹ *L'immutabilité des formules dogmatiques*, in "Angelicum", n° 24, 1947, p. 125.

¹² *La Nouvelle Théologie, où va-t-elle?* in "Angelicum", n° 23, 1946, p. 144.

¹³ *Verité et immutabilité du dogme*, in "Angelicum", n° 24, 1947, p. 137.

¹⁴ GB. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, vol. IV, p. 565.

¹⁵ Cfr. GB. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, vol. IV, p. 561.

¹⁶ GB. MONDIN, cit., p. 561.

3°) Congar

Yves Marie Congar nacque il 1904 a Sedan. A Le Saulchoir ebbe come professore Marie Dominique Chenu, «il quale lo iniziò alla dimensione storica della teologia»¹⁷.

Ossia non lo studio dogmatico, ma la storicizzazione del tomismo che gli permetterà di abbandonare «la teologia barocca», ossia la seconda (e poi anche la terza) scolastica. Anch'egli fu influenzato da Blondel e maturò una vocazione ecumenista. Oltre a Lutero, Congar studiò i pensatori ortodossi russi e conobbe personalmente a Parigi S. Bulgakov e N. Berdjajeff. Poi conobbe l'anglicanesimo. Negli anni Quaranta divenne uno dei pionieri della «Nuova Teologia», ma già nel 1947 il p. Garrigou-Lagrange da Roma metteva in guardia contro le deviazioni neomodernistiche di questa scuola teologica. Nel 1948 Congar chiese di poter partecipare all'Assemblea ecumenica di Amsterdam, ma gli venne proibito. Congar venne censurato specialmente da *L' Osservatore Romano* perché la sua visione della Chiesa (*Chrétiens désunis*, Parigi, Du Cerf, 1937) non era quella del Magistero tradizionale cattolico. Infatti Congar criticava l'elemento gerarchico-giuridico della Chiesa, autoritaria e piramidale, qual era stato definito dal Concilio Tridentino e dal Vaticano I. Egli voleva ridurla al suo solo aspetto pneumatologico o puramente spirituale. Con la *Humani Generis* (1950) il domenicano di Le Saulchoir era chiamato in causa, anche se non nominato esplicitamente. Congar definì l'enciclica di Pio XII un «Sillabo moderno, che portò un duro colpo alla ricerca teologica». Nel 1954 fu allontanato dall'insegnamento, ma quando Giovanni XXIII indisse il Concilio venne chiamato, assieme a de Lubac, come consultore: «Paolo VI [...] lo indicò come l'uomo che probabilmente aveva lavorato di più per preparare il Vaticano II»¹⁸. Il cuore del suo sistema teologico e dei suoi errori è l'ecclesiologia: egli pretese di «ridare un volto evangelico alla Chiesa [...], superare l'ecclesiologia giuridica e autoritaria dell'età barocca e della tarda scolasti-

ca»¹⁹ mediante un ritorno alle «fonti», quasi la Chiesa abbia potuto perdere, da Trento al Vaticano II, la sua natura di Sposa di Cristo. L'ecclesiologia giuridica – per Congar – deve cedere il posto a quella sacramentale, onde ogni battezzato è sacerdote e «chiesa». Inoltre «è stato Congar a mettere in circolazione il termine «collegialità episcopale» [...] come correttivo dell'ecclesiologia latina, portata soprattutto ad accentuare la realtà della Chiesa universale e del suo principio visibile di unità, il Papa»²⁰. Nella nuova ecclesiologia congariana i vescovi e le diocesi devono prendere il posto che hanno occupato finora Roma e il Papa (*L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Parigi, Du Cerf, 1970). Il laicato stesso, per Congar, è membro attivo del «Popolo di Dio» e partecipa delle funzioni sacerdotali, regali e profetiche di Cristo. Egli, tuttavia, non fa le dovute distinzioni tra sacerdozio ministeriale, che si riceve solo tramite l'ordine sacro, e partecipazione – indiretta – dei battezzati al sacerdozio ministeriale: «Chi legge la *Lumen Gentium* del Vaticano II può agevolmente notare quanto essa debba al p. Congar»²¹. Inoltre egli ha rivalutato la figura di Lutero e ha visto nel Vaticano II «la fine della Controriforma» (*Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Parigi, Du Cerf, 1974, p. 92).

B) I «CATTIVI» (secondo Parente):

a) Rahner

Su Rahner si veda «sì sì no no», *Rahner passa i rahneriani restano* (luglio 2008, pp. 1-7).

b) Küng

Nasce a Lucerna (Svizzera) nel 1928, nel 1948 entra al *Collegio Pontificio Germanicum Hungaricum* a Roma, studia filosofia e teologia alla Gregoriana, ove si licenzia in filosofia sull'umanesimo ateo di Sartre (1951), è ordinato sacerdote nel 1954 e poi si licenzia anche in teologia sulla teoria della giustificazione secondo il protestante K. Barth (1955). Dal 1958 al 1960 insegna all'università di Münster; quindi dal

1960 diviene ordinario di teologia ecumenica nell'università di Tubinga. Partecipa attivamente al Concilio Vaticano II come perito ufficiale. Nel 1967 pubblica *La Chiesa* (tr. it. Brescia, Queriniana, 1969) ed inizia ad aver problemi anche con la Roma conciliare: «La situazione si aggrava con la pubblicazione di *Infallibile? Una domanda* (1970, [tradotto in italiano dalla Queriniana di Brescia nel medesimo anno]). Al termine di un lungo processo e di vivaci polemiche, nel 1979 la Congregazione per la dottrina della fede lo priva della cattedra di teologia dogmatica dell'università di Tubinga, dichiarando che non gli riconosce più il titolo di «teologo cattolico». Conserva invece il titolo e la carica di direttore dell'Istituto per la ricerca ecumenica, presso la stessa università»²².

I suoi errori sono soprattutto ecclesiologici: a partire dal tempo del Concilio sino al 1975 circa, Küng diminuisce sin quasi a eliminarla la dimensione istituzionale-giuridica della Chiesa a favore di quella spirituale o pneumatologica ed «assume toni accesamente polemici non solo contro la teologia «romana», ma anche contro il magistero ecclesiastico»²³: «Egli studia la Chiesa attraverso la storia, a partire dalle sue origini. Questa scelta [...] è dettata da un postulato fondamentale che è quello che «pregiudica» tutta l'opera di Küng: il postulato hegeliano secondo cui si deve distinguere l'essenza di una cosa dalle sue forme o figure storiche [...]. Küng se ne serve per studiare le forme storiche della Chiesa, con il proposito di verificare se e sino a che punto esse realizzano la sua essenza»²⁴. Küng conclude che «non esiste una forma della Chiesa, neppure quella offerta dal Nuovo Testamento, in grado di abbracciare l'essenza della Chiesa [...] e neppure che rispecchi perfettamente ed esaustivamente l'essenza della Chiesa» (*La Chiesa*, Brescia, 1969, p. 6). Insomma la realtà concreta della Chiesa (o le sue manifestazioni storiche) già a partire da Gesù non ha mai realizzato la sua natura, neppure col Concilio Vaticano II. Per lui la vera natura della Chiesa la si ritrova nella «letteratura cristiana più antica, la quale è rappresentata dalla prima lettera ai Corinzi e dalle due ai Tessalonicesi. Ora, in queste due lettere – secondo Küng – si scopre che la forma origi-

Su Daniélou cfr. F. JACQUIN, *Histoire du Cercle Saint-Jean Baptiste. L'enseignement du p. Daniélou*, Parigi, 1987; P. LEBAU, *Jean Daniélou*, Parigi, 1967; D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di J. Daniélou*, Roma, 1970.

¹⁷ F. ARDUSSO, G. FERRETTI, A.M. PASTORE, U. PERONE, cit., p. 344.

¹⁸ F. ARDUSSO- G. FERRETTI- A.M. PASTORE- U. PERONE, cit., p. 345.

¹⁹ F. ARDUSSO..., cit., p. 347.

²⁰ F. ARDUSSO..., cit. p. 348.

Su Congar si veda J. P. JOSSUA, *Yves Congar. Profilo di una teologia*, Brescia, Queriniana, 1970; AIDAN NICHOLS, *Yves Congar*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991; G. CYZ, *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia nel pensiero di Y. Congar*, Roma, 1987.

²¹ F. ARDUSSO..., cit., p. 349.

²² GB. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, IV vol., p. 759.

²³ GB. MONDIN, *Storia della Teologia*, cit., p. 759.

²⁴ GB. MONDIN, cit., p. 760.

itaria della Chiesa è quella carismatica e non istituzionale»²⁵. Secondo lui, la 1ª Lettera ai Corinzi «non parla di “presbiteri” o “episcopi”, né di “ordinazione” o “imposizione delle mani”: proprio questa lettera nomina ripetutamente i “charismata” o “pneumatika” che sono donati ad ogni cristiano [...] e contiene lunghi capitoli sulla struttura carismatica della Chiesa» (*La Chiesa*, Brescia, 1969, p. 203). La Chiesa primitiva per Küng non è gerarchica: tutti i fedeli sono il “Popolo di Dio”. Essa è carismatica quanto alla struttura e pneumatica quanto all’origine. La definizione classica di Chiesa come “Corpo mistico” (anima e corpo) o società soprannaturale formata dai battezzati che hanno la stessa fede, partecipano agli stessi sacramenti e sono uniti dalla medesima carità, obbedendo ai legittimi Pastori e specialmente al Romano Pontefice, è – per lui – radicalmente falsa. La “Chiesa” di Küng è una “Chiesa” totalmente altra da quella fondata da Gesù su Pietro e i suoi successori. Egli nega nella Chiesa primitiva l’esistenza dell’episcopato monarchico (il Papato) e del sacerdozio ministeriale (p. 467); nega anche il fatto storico della venuta di Pietro a Roma. Il vescovo di Roma potrebbe avere avuto alle origini un ruolo di primato nel “servizio” (*diakonia*), ma solo nel medioevo questo si trasformò in primato monarchico di potere o giurisdizione (p. 540). Il Papato dovrebbe rinunciare, dunque, al potere di giurisdizione e ritornare alla *diakonia* del cristianesimo primitivo (p. 543). Conseguentemente Küng nega l’infallibilità pontificia, negando l’istituzione (il Papato) e la persona (il Papa) (cfr. *Infalibile? Una domanda*, Brescia, 1970). Anche la Bibbia contiene degli errori per Küng, che nega così l’inerranza e la divina ispirazione (*Infalibile?* pp. 251 ss.). I Concili dogmatici hanno sbagliato (p. 238), e i Papi hanno sbagliato, anche nel magistero che avrebbe dovuto essere “infalibile”, specialmente Paolo VI nella *Humanae vitae* (p. 53).

Il secondo tipo di errori di Küng riguarda la realtà extra-ecclesiale: l’uomo moderno e post-moderno (partendo dall’esistenzialismo nichilistico di Sartre), l’ateismo (*Dio esiste?*, Milano, Mondadori, 1979 [1978]; *Vita eterna?*, Milano, Mondadori, 1983 [1980]; *Ebraismo*, Mi-

lano, Rizzoli, 1991 [1990]). L’ecumenismo diventa (1974-75) il secondo cavallo di battaglia di Küng, che sembra aver rinunciato al dialogo *ad intra* con la Chiesa, ancora troppo arroccata su se stessa malgrado il Concilio, che, secondo lui, è “incompiuto”. L’interlocutore di Küng non è più il credente, ma l’ateo, il “laicista”, il massone (*Progetto: Ethos universale*, Milano, Rizzoli, 1990), il non-cristiano, specialmente l’israelita (*Ebraismo*, 1990).

Gesù Cristo, per Küng, va interpretato alla luce della teoria della demitizzazione di Bultmann e della distinzione tra il Cristo della fede e il Cristo della storia di Kahler. Il Cristo storico è il rivoluzionario, l’amico dell’uomo, che rompe col potere costituito; è il confidente di Dio, rappresentante e legato di Dio presso gli uomini (*Essere cristiani*, Milano, 1976, p. 153). Il Cristo della storia viene crocifisso e sepolto, ma proprio allora nasce il Cristo della fede. Attenzione, però! per Küng la resurrezione di Cristo, pur non essendo un evento storicamente certo e costatabile, è “reale” come simbolo significativo che Dio è l’Alfa e l’Omega e che la morte è l’inizio di una nuova vita, significato che è stato dato alla resurrezione di Cristo dalla fede dei primi cristiani. “Povero Gesù nelle mani di Küng!”; però, dopo la sua morte, se non si corregge, “povero Küng nelle mani di Gesù!” diceva mons. Francesco Spadafora. Parimenti l’Incarnazione, la nascita verginale, i miracoli, la divinità, l’ascensione al cielo di Gesù Cristo, sono simboli o miti creati dalla fede o immaginazione dei primi cristiani, non fatti storici (pp. 508-9).

Per quanto riguarda Dio (*Dio esiste?* Milano, 1979), Küng parte da presupposti kantiani, ossia la ragione speculativa non può arrivare a dimostrare l’esistenza di Dio, ma la ragion pratica o il sentimento la postula: Dio deve esistere per le esigenze sentimentali e pratiche dell’uomo, affinché lo aiuti ad essere più buono sul piano esistenziale (pp. 633-636).

c) Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx nacque ad Anversa (Belgio) nel 1914, entrò a venti anni nell’Ordine Domenicano, studiò filosofia e teologia a Gand, ove ebbe per maestro p. De Setter, che cercava di sposare tomismo e fenomenologia husserliana, e a Lovanio (Belgio). Egli si differenzia da Rahner perché si è ispirato piuttosto

sto a M. Blondel e al p. Maréchal, ideatore del “tomismo trascendentale”, che univa spuriamente s. Tommaso e Kant. Nel 1941 è ordinato sacerdote, nel 1951 ottiene il dottorato in teologia a Le Saulchoir, ove entra in amicizia con p. Chenu. Durante il Concilio Vaticano II il card. Alfrink lo porta a Roma come suo perito personale (anche se non è stato nominato esperto ufficiale del Concilio) ed esercita un’influenza notevole anche sull’episcopato olandese, che lo consulta. Alla fine del Concilio assieme al p. Schoonenberg elabora il famigerato *Nuovo catechismo olandese*. Nel 1965 fonda con K. Rahner la rivista “*Concilium*”. Nel 1974 pubblica *Gesù, la storia di un vivente* (Brescia, Queriniana, 1976) e nel 1977 *Gesù, la storia di una nuova prassi* (Brescia, Queriniana, 1980). Tali scritti sono accolti con molta perplessità a Roma. Nel 1978 Paolo VI lo convoca per chiarire alcuni punti della sua teologia, ma p. Schillebeeckx non risponde all’appello. Giovanni Paolo II lo riconvoca nel 1979 presso la Congregazione per la dottrina della fede; Schillebeeckx obbedisce, parte e non lotta, ma accetta almeno esteriormente l’ingiunzione di attenersi in futuro alle posizioni ufficiali della Chiesa.

La sua teologia è caratterizzata da un progressivo allontanamento dal tomismo e dalla metafisica. Diventa il teologo della nuova ermeneutica o interpretazione soggettiva, «che fa proprie le posizioni di Kant in ordine alla conoscenza umana, e quindi nel conoscere fa prevalere le condizioni e condizionamenti soggettivi sui dati oggettivi»²⁶. Tale “ermeneutica” o re-interpretazione soggettiva di Schillebeeckx tocca le formule dogmatiche, la divinità di Cristo, il valore redentivo della Sua morte, l’Euarestia o presenza reale, la fondazione della Chiesa, la resurrezione di Cristo e la Sua concezione verginale. L’ermeneutica porta il Nostro a una reinterpretazione globale di Cristo; egli abbandona totalmente il linguaggio e il pensiero metafisico filosofico e teologico di cui si è servita la Chiesa per le definizioni dei grandi Concili Ecumenici dogmatici di Efeso, Nicea e Calcedonia e lo sostituisce con un linguaggio che ritiene più conforme alla mentalità e alla cultura dell’uomo del nostro tempo: il linguaggio della filosofia soggettivista che va da Cartesio a Hegel. Ciò lo porta ad errare nella

²⁵ GB. MONDIN, cit., p. 761.

Su Küng si può leggere con profitto LUIGI JAMMARONE, *Hans Kung eretico. Eresie cristologiche nell’opera “Christ Sein”*, Brescia, Editrice Civiltà, 1977.

²⁶ GB. MONDIN, *Storia della Teologia*, cit. p. 773.

fede. Infatti, mentre Efeso e Calcedonia hanno definito che Cristo è una Persona divina, nella quale sussistono due nature, divina e umana, Schillebeeckx ritiene sorpassata la terminologia di "persona" e "natura" e quindi anche la definizione dogmatica di Cristo vero Dio e vero uomo per l'Unione Ipостatica di due nature sussistenti in un'unica Persona divina. Onde ricorre (come Rahner) alla teoria dell'Autotrascendenza, secondo la quale "Gesù è colui che nel suo essere umano *rinvia* essenzialmente a Dio [...]. In questo *rimandare a Dio* e completa dimenticanza di sé [...] sta la definizione o l'autentico significato di Gesù" (*La questione cristologica. Un bilancio*, 1979, Brescia, Queriniana). Padre Mondin commenta: "ne consegue che non c'è identità reale ed essenziale tra Gesù e Dio".

Inoltre il Nostro sposa alcune teorie dei marxisti revisionisti (Bloch/Habermas) e della Scuola di Francoforte, che vanno oltre l'ermeneutica (o re-interpretazione teorica soggettiva) e si spingono verso la Teologia della liberazione, che dà il primato alla prassi onde il futuro, la vita, la fede non devono esser interpretati o re-interpretati, ma devono essere "fatti e rifatti" anche con la rivoluzione armata, tesi condivisa con Metz e Moltmann (Teologia della speranza e della politica) e con Gutiérrez (Teologia della liberazione). Schillebeeckx rappresenta il ponte di congiunzione tra i teologi che prepararono il Concilio e quelli della nuova generazione che si andò affermando a partire dal 1980, ossia con la Teologia della Liberazione, che nasce con la Seconda Conferenza generale dell'Episcopato latino-americano nel 1968 a Medellin e "rinnova" l'atteggiamento della teologia cattolica nei confronti dei problemi sociali, utilizzando per la prima volta – a livello ufficiale – il concetto di "liberazione". Essa riprende le teologie occidentali di JURGEN MOLTMANN, nato nel 1926 ad Amburgo, professore di teologia all'università di Tubinga (*teologia della speranza*), di JOHANN BAPTIST METZ tedesco, nato nel 1928, professore di teologia all'università di Münster (*teologia della politica*), e le loro matrici culturali da Bloch alla Scuola di Francoforte, ma pone l'accento piuttosto sulla pratica rivoluzionaria che sulla teoria (CLAUD TELANI, *Pas trop de Théorie!*, 1977). Nella "teologia della liberazione" la teoria scaturisce dalla prassi e non viceversa (come in Occidente). Dalla prassi si origina un nuovo pensiero

teologico, che si verifica poi, a sua volta, nella prassi (si veda HUGO ASSMANN S.J., nato in Brasile nel 1933, *Teologia della prassi di liberazione*, 1973). I rappresentanti più noti della "teologia della liberazione" sono RUBEM, ALVES (protestante), nato in Brasile nel 1933 (*Teologia della speranza umana*, 1969), don CAMILO TORRES, sacerdote guerrigliero braccato ed ucciso nel 1965, GUSTAVO GUTIÉRREZ (Lima, Perù), nato nel 1928, la cui opera principale si intitola *Teologia della liberazione* (1971), il francescano brasiliano LEONARDO BOFF nato nel 1928 (*Cristo liberatore*, 1972), che si riallaccia a Teilhard de Chardin.

Sulla Teologia della liberazione, vedi F. ARDUSSO-G. FERRETTI- A.M. PASTORE-U. PERRONE *La Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1980, pp. 565-606. Su Schillebeeckx si può leggere con estremo profitto LUIGI JAMMARRONE *La cristologia di E. Schillebeeckx*, Genova, 1985.

Bilancio complessivo

Alla fine del suo libro il cardinal Pietro Parente riconosce che «tutto il movimento filosofico e teologico, che accompagna la crisi fin dal 1940, ha fatto pressione sul Concilio Vaticano II». Ritene, però, che «il Concilio, pur adottando un'apertura verso il nuovo, non ha mancato di fedeltà essenziale alla tradizione. E i progressisti hanno manifestato apertamente la loro delusione. Tuttavia non si sono rassegnati, anzi hanno approfittato sino all'abuso di certi punti del Concilio, esagerandoli in loro favore, oltre il giusto» (p. 137). La realtà è ben diversa. Certamente gli ultra-progressisti sarebbero voluti andare e vorrebbero andare oltre il Vaticano II, ma ciò non significa che questo concilio sia ortodosso; al contrario abbiamo visto di quali e quanti errori sia ripieno. Il rimedio lo conosce solo Dio.

Il Concilio "interpretato" da Giovanni Paolo II

Abbiamo visto come la "Nuova Teologia" condannata dalla Chiesa sia una sorta di panteismo, ove la grazia non è *gratis data*, ma è un'esigenza della natura. Abbiamo citato alcune frasi ambigue o male sonanti (oltre quelle erranee) dei Documenti del Concilio Vaticano II. Ora l'insegnamento di Giovanni Paolo II ci permette di stabilire il senso esatto di tali frasi. Egli, infatti, le ha riprese e commentate nel corso del suo lungo magistero.

Incominciamo con la "*Gaudium et Spes*" n°22: «Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo senso ad ogni uomo». L'espressione "in un certo modo" è suscettibile di due interpretazioni: una ortodossa, ossia il Verbo si è unito ad ogni uomo in potenza, volendo la salvezza di tutti con volontà antecedente, ma non tutti cooperano e raccolgono l'invito e la grazia di Dio e non si uniscono in atto al Verbo e quindi non si salvano. È l'altra interpretazione, però, quella eterodossa (il Verbo incarnandosi ha unito a sé ogni uomo in atto) quella che, purtroppo, Giovanni Paolo II attribuisce al Concilio Vaticano II. Nella sua enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) scrive: «Con ognuno Cristo si è unito per sempre» (n°13) e al n°14 esplicita ancor maggiormente: «L'uomo, ogni uomo senza eccezione alcuna, è stato redento da Cristo, perché con l'uomo, ciascun uomo senza eccezione alcuna, Cristo è in qualche modo unito, anche quando l'uomo di ciò è inconsapevole». Si potrebbe tentare di salvare l'espressione interpretandola nel senso che ogni uomo, senza eccezione, dal momento in cui accetta la grazia di Dio si unisce a Cristo, ma Giovanni Paolo II impedisce questa interpretazione precisando: «Dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre» (n°13). Invece la fede cattolica insegna che l'uomo nel momento della sua concezione riceve da Dio un'anima priva della grazia santificante e quindi non unita a Dio, e tale privazione sarà tolta solo dal Battesimo di acqua, desiderio o sangue. Onde la frase di Karol Wojtyła è del tutto inconciliabile con la fede cattolica e completamente in sintonia col panteismo cristologico di Teilhard de Chardin, che sta alla base del Concilio Vaticano II interpretato ufficialmente da Giovanni Paolo II nelle sue encicliche.

Nella sua terza enciclica (*Dominum et vivificantem*, 18 maggio 1986) Giovanni Paolo II scrive: «Il Verbo si è unito ad ogni carne (creatura), specialmente all'uomo, questa è la portata cosmica della Redenzione. Dio è immanente al mondo e lo vivifica dal di dentro» (n°54). Al n°50 aveva già spiegato che «L'Incarnazione del Figlio di Dio significa la assunzione [...] di tutto ciò che è carne: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale [...]. Il Generato prima di ogni creatura, incarnandosi [...], si unisce [...] con ogni carne, con tutta la creazione». Ora, s. Tommaso nella

“*Somma Teologica*” (III, q. 4, a. 5) spiega che il Verbo non ha assunto la natura umana nella sua universalità e neanche in tutti i suoi suppositi, cioè in tutti gli individui della specie umana. Egli ha assunto solo la sua natura umana individua (cfr. III, q. 2, a. 5, ad 2).

Nella dottrina di *Gaudium et Spes* interpretata da Giovanni Paolo II, si ritrova il pancristismo teilhardiano. M. FEDERICO SCIACCA precisa che il panteismo consiste nell'unione ipostatica del mondo con Dio o in Dio immanente al mondo (ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Città del Vaticano, 1952, vol. IX, voce “*Panteismo*”). Padre CORNELIO FABRO precisa che vi è una distinzione tra presenza e immanenza di Dio nel mondo, dacché, se immanenza potrebbe significare anche presenza trascendente di Dio nel creato, tuttavia con il progresso filosofico il termine *presenza* è divenuto proprio del cristianesimo, mentre il termine immanenza è figlio dell'immanentismo moderno, specialmente di Spinoza (+ 1667), secondo il quale “Dio è causa immanente di tutte le cose” (*Etica*, I, 48). L'immanentismo esclude la Trascendenza di Dio e quindi Lo rende una sola cosa col mondo (= panteismo) onde “il termine *presenza*, invece di *immanenza*, esprime il progresso della concezione cristiana, che è fondata sulla assoluta trascendenza e libertà di Dio” (ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Città del Vaticano, 1951, vol. VI, voce “*Immanenza*”). Giovanni Paolo II nella sua seconda enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980) esplicita il suo pancristismo scrivendo: «Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo con l'antropocentrismo, la Chiesa [...] cerca di congiungerli [...]. Questo è uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo Concilio» (n°1). Ecco la vera interpretazione del Concilio “economico” e pastorale: la rottura con la retta ragione del passato e del presente e con l'insegnamento dogmatico degli alti Venti Concili Ecumenici. Il panteismo è l'essenza del Vaticano II, e, poiché non si può conciliare l'inconciliabile, il concilio va corretto.

Ermeneutica o interpretazione?

L'ermeneutica di Benedetto XVI, proprio in quanto ermeneutica o reinterpretazione soggettiva, cerca di conciliare l'inconciliabile: “teo e an-

tropo/centrismo”. Il professor GIANFRANCO MORRA scrive che «la religione rimane sul piano del dualismo tra infinito e finito; solo la filosofia [moderna] effettua la riconciliazione, perché non cerca più Dio fuori dal mondo ma nel mondo. Un Dio diverso dal mondo per Hegel sarebbe un nulla. Dio per Hegel non è più una Persona trascendente, un Ente creatore distinto dal mondo [...]. Accentuando il motivo cristiano dell'incarnazione Hegel divinizza il mondo e la storia: in quanto l'infinito si è incarnato nel finito. Dio e uomo uniti in Cristo sono coesenziali» (*Marxismo e religione*, Milano, Rusconi, 1976, pp. 22-23 e 26-27). Da questa concezione immanentista di Dio e dell'uomo deriva l'errore della dignità assoluta e inamissibile dell'uomo (cfr. Giovanni XXIII, 1963, *Pacem in terris*, n°1, ove parla di “diritti inamissibili dell'essere umano”, che “conserva in ogni caso la sua dignità di persona”, n°5). Ora s. Tommaso (II-II, q. 64, a. 2, ad 3) spiega che la “radice remota” (o “dignità radicale”) della persona umana, risiede nella natura o essenza umana, che la persona conserva sempre anche quando delinque; mentre la “radice prossima” (o “dignità totale”) della persona umana consiste nell'agire della natura umana secondo e non contro-natura. Cioè se l'uomo, che ha una natura o essenza intelligente e libera, nell'agire si serve dell'intellezione per aderire all'errore e della volontà per fare il male, perde la sua dignità totale o prossima di natura in azione e si abbassa al livello dei bruti che non hanno intelletto e volontà e quindi non hanno diritti, né dignità prossima o totale²⁷. La Rivelazione

²⁷ La dignità radicale o remota è ontologica (riguarda l'essere), la dignità prossima è morale (riguarda il *bene agere*). La dignità radicale, infatti, è la superiorità relativa alla natura (razionale, bruta, vegetale o minerale) nella quale un soggetto sussiste: se l'uomo ha una dignità superiore a quella del cane è perché il soggetto uomo sussiste in una natura razionale, mentre il soggetto cane sussiste in una natura bruta. Quindi è la natura (razionale, animale, vegetale, minerale) che conferisce maggiore o minore dignità al soggetto, non il soggetto in sé, che non può essere più o meno soggetto onde l'uomo e l'animale, in quanto soggetti, sono uguali. La persona, dunque, è un soggetto che sussiste in una natura razionale e la sua dignità radicale o remota non è assoluta, ma relativa a questa sua natura. Perciò “parlare [così, genericamente] di dignità della persona umana non è esatto” (padre EDUARDO HUGON o. p., *Cursus Philosophiae Thomisticae*, Parigi, Lethielleux, 1935, 3° vol., *Metaphysica*, Tractatus III, q. 1^a, *De Supposito et Persona*, pp. 480-499).

Il diritto di agire (libertà) è fondato non sulla dignità radicale o remota dell'uomo, che è ontologica, ma sulla sua dignità prossima, che è morale. La persona, in quanto soggetto sussistente in una natura razionale,

(Sapienza, XIV, 9) conferma ciò: “Dio odia assieme il peccatore e le sue iniquità” ed anche il magistero tradizionale: “Intelletto e volontà che aderiscono al male decadono dalla loro *dignità nativa* e si corrompono” (Leone XIII, *Immortale Dei*). L'Angelico succitato spiega: «col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'essere liberi e agire da se stessi, degenerando, così, in qualche modo nell'asservimento delle bestie [...]. Infatti un uomo cattivo è peggiore e più nocivo di una bestia”. Perciò la dottrina roncalliana secondo cui “non si dovrà mai confondere l'errore con l'errante [...]. Onde l'errante è sempre un essere umano e conserva in ogni caso la dignità umana” (*Pacem in terris*, n°5), è contraria alla retta ragione (*actiones sunt suppositorum*: senza soggetti non vi sono azioni, onde non si può scindere l'agire dal soggetto agente), alla Rivelazione e al Magistero tradizionale della Chiesa.

«È mio convincimento – scriveva sua ecc.za mons. Carli, Vescovo di Segni – che nella Chiesa cattolica si stia attraversando una crisi gravissima, sul cui esito [...] non oso azzardare nessuna previsione. L'attuale crisi è ben più grave di quella modernista [...] forse più grave ancora di quella protestante [...]. La mia fede e la mia speranza non mi autorizzano a scartare a priori l'ipotesi che la Chiesa [...] possa conoscere nell'epoca attuale giorni di grandi tribolazioni, apostasie vaste e clamorose, smarrimenti di pastori [...]. Io non mi domando [...] se la Chiesa avrà un domani, ma quale sarà il domani della Chiesa dopo il passaggio dell'attuale ciclone [...]. Papa Giovanni XXIII [...] disse: “Mi sembra di dover dissentire da questi profeti di sventura [...] mai e poi mai immaginando quale turbine si sarebbe scatenato all'indomani

ha il dovere di agire in conformità alla retta ragione e non ha nessun diritto di aderire all'errore e di fare il male; tanto meno pubblicamente o in foro esterno. Pertanto la Dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae*, affermando il contrario, contraddice non solo il Magistero tradizionale della Chiesa, ma anche la retta ragione e la sana filosofia. Detta Dichiarazione deriva dall'errore teologico di *Gaudium et Spes* 22 e 23, ripreso da Giovanni Paolo II nella *Redemptor Hominis*, e dalla confusione filosofica tra soggetto e natura (v. S. Th. III, q.2, a.2, ad 3 / III, q. 17 a. 2 / De pot. q.9 a.2 ad 14 / S. Th. I, q. 29, a.1, ad 5 et q. 75, a. 4, ad 2 et q. 29, a.3 / Quodlib. 9, a.2; Cajetanus, in III, q.4, a.2, Bañez, in I q.3, a. 3, quarta conclusio; Joan. a S. Thoma, *Cursus Philos.*, II, pp. 107-108. Cfr. E. HUGON, *op. cit.*, tract. III, q. 1, art. 5 et q.2, pp. 500-519).

stesso della chiusura del Concilio, proprio all'interno della Chiesa. Un turbine di dottrine ereticali e di fatti aberranti [...]. La crisi attuale è gravissima proprio perché all'inizio di essa, esiste una crisi di fede [...]. Un tale cataclisma non può essere, evidentemente, da Dio. Un Concilio non può essere, di per sé, che seminazione di bene. E allora, alla domanda trepidante: "Signore [...] da dove proviene la zizzania?", non si trova altra risposta plausibile che quella data nella parabola del Regno: "un nemico ha fatto ciò [...]. Il nemico che l'ha seminata è il diavolo" [...]. La sua caratteristica [...] sta a mio avviso nel fatto che la crisi è esplosa dopo un Concilio, anzi in nome di un Concilio» (LUIGI MARIA CARLI, "Nova et Vetera", Roma, Istituto Editoriale del Mediterraneo, 1969, pp. 10-23).

Questa è la triste realtà, onde le discettazioni accademiche su ermeneutica della rottura o della continuità sono solo tempo perso, mentre il fuoco divampa sin dentro il santuario.

Il pastorale Vaticano II si è comportato come se la Chiesa, da Trento al Vaticano I, avesse rotto con la Chiesa delle origini. Onde non si può oggi cercare di far dire al concilio il contrario di ciò che ha indicato pastoralmente in contraddizione con il Magistero dogmatico e assolutamente vincolante degli altri venti Concili ecumenici. Occorre correggere dogmaticamente, e quindi in maniera incondizionatamente vincolante, gli errori che un insegnamento pratico-pratico (o pastorale), vincolante in modo condizionato e relativo perché non infallibile, ha infiltrato nel Vaticano II. Sino a che non si uscirà da questo equivoco, non ci potrà essere vera pace e sana restaurazione della verità nel mondo cattolico. La concessione della Messa romana è solo un primo passo, cui dovrà necessariamente seguire il secondo: la restaurazione della verità filosofica e dogmatica che la pastorale conciliare ha gravemente compromesso. E non si può affermare pienamente la verità

senza condannare l'errore opposto come ha sempre fatto la Chiesa. Far finta di nulla, nascondendo la testa tra la sabbia come lo struzzo, sarebbe mettere un rattoppo (l'ermeneutica della continuità) peggiore del buco (il Vaticano II).

B.B.

I "fumi" del "teologo" di *Famiglia Cristiana*

Riceviamo e pubblichiamo

Cara Redazione,

come noto, subito dopo l'articolo della sig.ra Scaraffia su *L' Osservatore Romano* del 3 settembre u. s., c'è stata una levata di scudi da parte dei trapiantasti. Tra i più zelanti, la rivista *Sì alla vita* dell'omonimo Movimento e *Famiglia Cristiana*, entrambe sedicenti cattoliche.

Quest'ultima, tra gli altri interventi *ad hoc*, recava anche con grande rilievo, un pezzo a firma del teologo Luigi Lorenzetti, che ribadiva l'assoluta certezza della morte cerebrale e la liceità dei trapianti.

Sull'onda della indignazione, ho scritto, di getto, un biglietto al citato Lorenzetti, facendo rilevare sostanzialmente che le sue critiche all'articolo della Scaraffia mostravano chiaramente che non aveva letto, né quindi valutato, i libri oggetto dell'articolo citato (*Morte cerebrale e trapianto di organo* e *Finis vitae- la morte cerebrale è vita?*) e che, per di più, la sua affermazione che dalla morte cerebrale nessuno era mai tornato indietro era stata clamorosamente smentita dal prof. Shewmon (vedi caso TK) [v. *sì sì no no* 15 ottobre 2008 p. 3 -ndr].

D'altronde, è evidente, una volta espantati gli organi vitali, nessuno può sopravvivere né tornare indietro!

A distanza di un mese, mi è giunto riscontro, firmato con uno scarabocchio, non dal Lorenzetti, ma da altro sedicente teologo, non palesatosi.

Questi, con stile fumoso e contorto [anche sintatticamente -ndr], non risponde ai miei quesiti, ma ribadisce le asserzioni del Lorenzetti e

della linea editoriale, collezionando tutta una serie di errori grossolani.

Al tempo di Pio XII non si parlava ancora di morte cerebrale!

Allego copia di detta lettera perché possiate adeguatamente commentarla.

Ringrazio di cuore.

Carlo Barbieri

Presidente di "Famiglia e civiltà"

Non servono commenti: la lettera del "teologo" di *Famiglia Cristiana* (che a noi sembra confondere Pio XII con Giovanni Paolo II: v. *sì sì no no* agosto 2008 p. 6) si commenta da sé. Ci limitiamo, perciò, a pubblicarla integralmente.

* * *

Egregio Signore,

Il suo cortese, anche se dialetticamente critico, biglietto è stato dalla direzione FC girato alla propria rubrica "risponde il teologo" per un riscontro. Quanto lei contesta a Luigi Lorenzetti circa la *morte cerebrale* (anche se la sua contestazione non patisce convincente suffragio bibliografico in proposito), forse le ha fatto sfuggire quanto «papa Pio XII faceva riferimento a consapevoli dichiarazioni di un gruppo di medici circa la "morte cerebrale"». Il riferimento del papa era non soltanto, a *opinioni* oppure a *semplici ipotesi di lavoro*, bensì a conclusioni scientifiche, dopo severe ricerche, firmate da medici, membri della Pontificia Accademia delle Scienze. E pertanto, sotto il profilo etico, l'autorevole appoggio papale a tali conclusioni. Capaci di offrire un "criterio scientifico" ad una "certezza morale" di morte cerebrale, sufficiente quindi a procedere, "oblativamente", a eventuale e richiesto trapianto di organi umani.

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 Responsabile: Maria Caso
Quota di adesione al « Centro »:
minimo € 5 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. Velletri n. 5 / 07 26 - 02 - 2007
Stampato in proprio