

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 XXXV n. 4

Fondatore: Don Francesco Maria Putti

28 Febbraio 2009

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

ARTE RELIGIOSA E VATICANO II

L'Istruzione del Sant'Uffizio del 30 giugno 1952 fornisce le regole riguardanti la retta concezione dell'arte ecclesiastica o sacra, di modo da escludere dalle chiese cattoliche (nella loro architettura, come nelle loro immagini e decorazioni) tutto ciò che non è conciliabile con lo spirito della cultura cattolica e della divina liturgia.

Il professor HANS SEDLMAYR, tedesco, nato ad Hornstein nel 1896 e morto a Salisburgo nel 1984, docente prima all'università di Vienna (1934-1950) e poi dal 1951 in quella di Monaco, è uno dei maggiori storici dell'arte del Novecento. Severamente critico dell'arte moderna in quanto non corrispondente alla nozione oggettiva di bello, che è stata egregiamente esposta da Aristotele e San Tommaso, inviò nel 1962 al concilio Vaticano II un "Memorandum sull'arte ecclesiastica cattolica", rifacendosi alla suddetta Istruzione del 30 giugno 1952, onde mettere in guardia contro il pericolo dell'introduzione dell'arte moderna anche negli edifici sacri. Ma invano. Lo scempio architettonico che oggi è sotto i nostri occhi (cfr., ad esempio, la nuova "chiesa" di San Giovanni Rotondo) deve farci riflettere. Infatti esso non è casuale, ma è l'applicazione pratica dei principi della "nuova teologia" antropocentrica del Vaticano II all'arte sacra, che è diventata così orizzontale, immanentistica e dissacrata. Lo studio del Sedlmayr ci aiuterà a capire meglio quali sono i principi della sana ragione e della retta teologia riguardanti il bello e l'arte sacra contro quelli della ragione impazzita e della teologia deviata della modernità e post-modernità, i quali discendono dal modernismo, neo-modernismo e post-modernismo.

* * *

L'Autore scrisse, nel 1962, al concilio dicendo che: «Queste regole [del S. Uffizio, 1952] non implicano né un'accettazione timida di ciò che è mediocre, né alcuna volontà di permettere che l'arte sacra stagni, senza rinnovamento» (H. SEDLMAYR, *La rivoluzione dell'arte moderna. Memorandum sull'arte ecclesiastica cattolica*, Siena, Cantagalli, 2006, p. 167). Egli cita Pio XII (Discorso agli artisti italiani, 8 aprile 1952): «La funzione di ogni arte consiste nell'infrangere il recinto angusto e angoscioso del finito [...]. Da ciò ne segue che ogni sforzo, inteso a negare qualsiasi rapporto tra religione ed arte, risulterebbe menomazione dell'arte stessa, poiché qualsiasi bellezza artistica [...] non può prescindere da Dio [...]. Non si dà dunque, come nella vita così nell'arte [...], l'esclusivamente "umano", l'esclusivamente "naturale" od immanente. [...] L'arte rispecchia l'infinito». Il Sedlmayr aggiunge: «Il talento artistico [...], ogniqualvolta non è diretto verso il sole divino non può generare buoni frutti. [...] La bellezza artistica non risiede alla superficie delle cose» (*La rivoluzione dell'arte moderna...*, cit, p. 169). L'arte che vorrebbe rappresentare la pura immanenza, negando la Trascendenza, è un'arte falsa, poiché non conforme alla realtà creata, la quale dice ordine essenziale e necessario alla Trascendenza increata. Ogni sensismo filosofico (anche se non esplicitamente ateo) che si rifiuta di andare oltre le apparenze, i fenomeni o gli accidenti per cogliere la realtà, l'essere, le essenze, è radicalmente antimetafisico e quindi irreal e falso, per cui da esso non potrà derivare che una concezione falsa ed errata dell'arte, in quanto negatrice del principio di causalità: "ogni effetto presuppone una causa".

* * *

Nel Settecento e Ottocento, continua l'Autore, l'arte cristiana europea «si colloca in antitesi all'arte secolarizzata del mondo moderno che si è alienata dalla Fede» (*ibidem*, p. 170). I movimenti artistici contemporanei non solo sono a-cristiani, ma addirittura anti-cristiani. Onde essi sono a-reali e anti-reali. Il Sedlmayr cita, come esempio di arte anti-cristiana il Surrealismo: «Esso prende origine da una visione del mondo ostile al cristianesimo» (*ivi*). Essendo surreale, ossia negando la realtà creata da Dio, è irreal. Come "la grazia presuppone la natura, non la distrugge, ma la perfeziona" (San Tommaso), così un'arte a-reale o irreal è immancabilmente a-soprannaturale e anti-soprannaturale: presupponendo che la realtà venga causata dall'uomo, la riproduzione artistica di essa sarà falsata sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale.

Anche il puro Estetismo (il bello separato dall'essere, dal reale, dal vero e dal bene), eleva la bellezza irreal a livello di idolo, che fa colpo anche se è avulso dalla realtà. È una sorta di narcisismo o di idolatria della bellezza esteriore, finita e contingente, messa al posto del Bello stesso sussistente che è l'Essere stesso sussistente o l'Atto puro.

Il terzo pericolo è la deificazione dello "Spirito dei tempi", che ha usurpato il posto che lo Spirito Santo (eterno e *immutus in se permanens, hodie heri et in saecula*) occupa nella vita del creato e dei cristiani. Perciò un'arte che vuol rimpiazzare lo Spirito Santo con la moda attuale è prometeica, titanica o luciferina, in quanto mette lo "Spirito dei tempi", ossia la moda, al posto di Dio Creatore e Signore del cielo e della terra.

È quello che si è avverato nell'arte dissacrata e dissacratoria nata dallo "Spirito del concilio", che ha

messo, con la svolta antropologica della *nouvelle théologie*, l'uomo o la natura al posto di Dio. Questa "contr-arte" (figlia della "contro-chiesa") è definita dal Sedlmayr come "avidità per tutto ciò che è nuovo", "conformarsi, ad ogni costo, ai mutamenti dello stile di vita e della moda" (secondo la nuova definizione di verità data dal Blondel: "*adaequatio mentis et vitae*"), pensare che l'essenziale è "essere dipendenti e ancorati all'espressione del tempo attuale". Ed invece essere incatenati all'*ultima moda* significa esserne schiavi. L'arte, in quanto vera, ci rende liberi, fuori o, meglio al di sopra dei tempi, come manifestazione e riproduzione dell'eterno, dell'atemporale, nello spazio di tempo in cui ci troviamo a vivere. Gesù ci ha insegnato che dobbiamo essere "in questo mondo ma non di questo mondo", ossia che non dobbiamo averne lo spirito o la mentalità (che è quella delle tre concupiscenze: piaceri, ricchezze e onori) pur vivendo in esso in quanto uomini in carne ed ossa che vivono in un determinato spazio di tempo e di luogo, ma secondo lo spirito o la filosofia del Vangelo (che è quella dei tre consigli: mortificazione, distacco e umiltà). Lo "Spirito dei tempi" o della modernità è quello che ha emancipato filosoficamente l'uomo da Dio, onde l'arte religiosa che volesse adattarsi allo "Spirito dei tempi" sarebbe un'arte impoverita, «isolata dal Trascendente, in un mondo che è completamente "creato" da lui solo» (p. 172). Questo spiega la "ini-

micizia verso la natura" dell'arte moderna (*ivi*).

* * *

Anche il soggettivismo artistico è inconciliabile con l'arte religiosa, poiché vorrebbe rendere il soggetto "creatore" della realtà, seguendo la strada aperta in filosofia da Cartesio, in religione da Lutero e in politica dal liberalismo che scambia la libertà vera, che è libertà di fare il bene, con il capriccio di poter fare tutto ciò che piace. Onde l'arte soggettivista propugna una «sottomissione alle "visioni private" di artisti che rifiutano ogni responsabilità» (*ivi*), ossia rifiutano la natura razionale e libera dell'uomo, fatto per conoscere la realtà extra-mentale adeguandosi ad essa e non per rifugiarsi in una sorta di "sogno ad occhi aperti" simile al mondo illusorio del drogato, che ha rinunciato alla sua ragionevolezza e alla libertà responsabile dei propri atti. Queste correnti pseudo-artistiche, avendo rotto con la realtà, hanno rotto anche con la grazia, che "presuppone la natura e la perfeziona senza distruggerla" (San Tommaso d' Aquino), e sfociano o in un naturalismo, radicale o in un esagerato falso soprannaturalismo, che può venir definito come "*apparizionismo artistico*".

Il bello, invece, non è qualcosa di puramente soggettivo. San Tommaso lo definisce "ciò che, visto, piace", ossia ciò che "aggrada alla conoscenza". Gli elementi del bello sono essenzialmente tre:

a) l'integrità. Infatti le cose monche, in quanto incomplete o prive di

integrità, sono deformi e non piacciono alla retta ragione che è ordinata a conoscere la realtà nella sua interezza. Ad esempio una statua alla quale un barbaro ha staccato un braccio o la testa è brutta e va restaurata. Così un uomo senza gambe (non forzatamente, però, una donna "senza cervello");

b) la proporzione o armonia: le parti di un tutto debbono essere armonizzate e armoniche tra loro; per esempio, una testa più grande del busto sarebbe mostruosa, le gambe più corte delle braccia *idem*, un quadro di Picasso con l'occhio al posto del piede, la mano più grande del corpo è oggettivamente brutto, poiché sproporzionato o disarmonico;

c) lo splendore o "claritas": ciò che ha colori nitidi, chiari e splendenti è bello (come il sole), ciò che è grigio, sbiadito e oscuro è brutto (come la nebbia, con buona pace della "Padania"); solo se si combina lo scuro con il chiaro, che così risalta maggiormente grazie al contrasto voluto e proporzionato, ne risulta il bello (per esempio Caravaggio).

Tenendo presenti queste considerazioni, si capisce perché l'arte "religiosa" conciliare sia oggettivamente brutta, in quanto discende da una filosofia falsa, da una teologia senza "Dio come centro" e dunque da una "fede" falsa, poiché "*sine Fide non remanet Theologia*".

Bruto Bellini

La perversione in senso soggettivistico dell'«eterna nozione di verità» (S. Pio X Pascendi)

Nei numeri 16 e 18 della scorsa annata, *sì sì no no* ha pubblicato in due puntate un articolo dal titolo «*Ermeneutica vuol dire "rottura"*», a firma B.B. Data l'attualità e l'importanza dell'argomento, ci sembra opportuno pubblicare a breve intervallo di tempo la relazione, che si sofferma sull'origine del concetto di "ermeneutica" nella filosofia moderna, inviata dal prof. PAOLO PASQUALUCCI all'VIII Convegno teologico di *sì sì no no*, recentemente tenutosi a Parigi, nei giorni 2-4 gennaio del corrente anno 2009. Il titolo e i sottotitoli sono della nostra redazione.

* * *

Quale ermeneutica?

Il termine "ermeneutica" è usato spesso come equivalente erudito di "interpretazione": l'ermeneutica di un testo altro non sarebbe che l'in-

terpretazione dello stesso, giusta il significato di *hermeneúo*, che in greco antico voleva dire: *dichiaro, espongo, interpreto*. Il termine deriverebbe da una radice *ser* o *Fer*, dalla quale il latino *sermo*, discorso. Nella mitologia greca, il quasi omonimo Ermete (Mercurio per i Latini) era, tra molte altre cose, il dio dell'eloquenza. Così inteso, il termine è puramente descrittivo, non rivelando ancora di che tipo di interpretazione si tratti, a quali criteri essa si ispiri.

Nel pensiero contemporaneo, però, si è fortemente sviluppata la tendenza a concepire la filosofia in quanto tale come *ermeneutica*, intendendosi perciò quest'ultima in un senso ben più ampio rispetto alla semplice "interpretazione". Muovendo inizialmente dalla teoria dell'

interpretazione dei testi, la concezione della filosofia come "ermeneutica" ha elaborato un concetto *soggettivistico del comprendere* in generale e quindi del modo stesso di concepire la verità. E sappiamo che questa *ermeneutica filosofica* esercita ancor oggi un'ampia influenza.

Quando, nell'odierna disputa sull'esatto significato del Vaticano II, autorevoli fonti ecclesiastiche ci invitano (senza specificare) ad interpretarlo alla luce di un' *ermeneutica della continuità e non della rottura* con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, che significato dobbiamo conferire al termine "ermeneutica"? Semplice, neutro equivalente di "interpretazione"? Le fonti ecclesiastiche, che lo impiegano, dovrebbero chiarire. A mio avviso, mancando tale chiarimento, appli-

care questo termine alla comprensione della dottrina della Chiesa può rivelarsi fuorviante. Infatti, molti potranno ricondurlo a quello di interpretazione della dottrina della Chiesa secondo i criteri tradizionali; altri, invece, intenderlo nel senso della contemporanea ermeneutica filosofica, che ha la sua origine in Schleiermacher e il suo pieno sviluppo in Heidegger ossia nell'antimetafisica dell'Esistenzialismo.

1. L'ermeneutica come intuizione divinatoria in Schleiermacher

Ciò premesso, soffermiamoci sulla celebre *Hermeneutik* di Friedrich Schleiermacher (m. nel 1834), pastore e teologo luterano, filosofo e "mistico", uno dei padri fondatori del Romanticismo e del protestantesimo liberale, al quale ultimo i modernisti si sono ampiamente ispirati¹. È un saggio di circa settanta pagine, tratto dai suoi manoscritti e dagli appunti presi alle sue lezioni accademiche. I concetti generali sono esposti in una *Introduzione*, seguita da un lungo discorso sulla "ermeneutica psicologica"².

Completa storicizzazione del significato dei testi

Per Schleiermacher l'ermeneutica è "l'arte del comprendere" e consta di diverse "ermeneutiche speciali". Poiché il discorso è solo "il lato esteriore del pensiero", l'ermeneutica, oltre che all'arte, si rapporta alla filosofia e, poiché il pensiero ha "natura comunitaria", va posta in relazione anche con la retorica e la dialettica, grazie alle quali i nostri concetti entrano in relazione con il pensiero degli altri. Il "discorso altro non è che il pensiero stesso nel suo divenire [lett., nel suo esser divenuto]"; pensiero e discorso si comprendono solo nella "comune vita storica" e comunque nello sviluppo storico che riguarda il "discorso". La

giusta comprensione del "discorso" si fonda dunque sulla comprensione del linguaggio e del pensiero del suo autore. Anche il linguaggio va compreso alla luce di una totalità, quella della "lingua". Il pensiero è un "interiore discorrere".

L'impostazione di Schleiermacher sembra evidente: egli tende a risolvere i singoli fenomeni nella totalità ossia a spiegare le singole manifestazioni dello spirito (discorso, linguaggio, pensiero) alla luce di un tutto che deve ricomprenderle. Questo "tutto" è visto nella storia ma soprattutto nel concetto di "vita", un concetto che avrà fortuna nella filosofia tedesca posteriore: "Ogni discorso deve sempre esser compreso nella totalità della vita cui appartiene poiché ogni discorso è riconoscibile come momento vitale (*Lebensmoment*) di colui che parla, nella realtà conchiusa di tutte le sue componenti vitali e tenendo in considerazione nient'altro che la totalità dei fattori ambientali che ha condizionato il suo sviluppo e progresso. Ciò significa che ogni autore va compreso solo attraverso la nazionalità [cui appartiene] e l'epoca [cui appartiene]"³.

Che nella comprensione dell'autore e quindi del testo (o dell'opera, in generale) si debba tener conto anche del condizionamento storico rappresentato dallo spirito del tempo e dalla nazionalità di appartenenza, non lo si può certo negare. Ma non si può attribuire a questo criterio un valore *assoluto*, come fa Schleiermacher, in tal modo storicizzando completamente il significato di un testo. Ad esempio, se noi storicizziamo del tutto il significato dei Vangeli, allora essi scadono a documento che si limita a riflettere la situazione storica ed ambientale dell'Israele del tempo, venendo in tal modo a perdere il loro significato universale perché spogliati di quel carattere sovranaturale e quindi immutabile che appartiene loro, in quanto documenti ispirati da Dio, che ne è il vero autore⁴.

L'interprete elevato al rango di "vate"

Che cos'è allora per Schleiermacher il comprendere (*Verstehen*)? È "l'integrarsi dell'interpretazione grammaticale con quella psicologica". Ma perché l'interpretazione è "arte"? In-

nanzitutto, perché essa deve armonizzare abilmente l'elemento grammaticale con quello psicologico, accentuando l'uno o l'altro a seconda del tipo di opera con cui si ha a che fare. Per Schleiermacher, la più importante è l'interpretazione *psicologica*, che costituisce il suo contributo più originale, come sottolinea Gadamer. È essa che ci consente di penetrare lo spirito dell'autore, situandolo nello stesso tempo nella giusta dimensione storica. Tale interpretazione evita veramente il "frain-tendimento" (*Missverstehen*) solo quando assume carattere "storico" e nello stesso tempo "divinatorio" o "profetico". Solo questi caratteri permettono una "ricostruzione oggettiva e soggettiva del discorso" oggetto dell'interpretazione. *Storica* in senso "oggettivo" è quell'interpretazione che vuol vedere come il discorso si rapporti alla totalità della lingua e al sapere racchiuso in quest'ultima come un suo germoglio; *divinatoria* in senso oggettivo è quella che presagisce in che modo il discorso stesso diventerà un punto di sviluppo per la lingua. *Storica* in senso "soggettivo" è quell'interpretazione che mira a cogliere il discorso come fatto del sentimento (*Tatsache im Gemüt*), mentre *divinatoria* in senso "soggettivo" è quella che indovina in qual modo i pensieri racchiusi nell'animo dell'autore si sviluppino ulteriormente in lui e da lui⁵.

Questi criteri, pervasi da uno spirito visionario, si chiarificano nel famoso e discusso principio secondo il quale l'interprete può (anzi deve) giungere ad interpretare l'autore meglio di quanto quest'ultimo abbia compreso se stesso. "Il compito [dell'interprete] consiste anche nel comprendere il senso dell'opera non solo bene come l'autore, ma persino meglio". Ciò significa che l'interpretazione deve render esplicito anche ciò che può esserci d'inconsapevole nell'autore. In tal modo, il compito dell'ermeneutica diventa in sostanza "infinito", perché si estende "all'infinito del passato e del futuro" (racchiusi nella sfera insondabile dell'interiorità) e richiede un "entusiasmo" quasi divino⁶.

Sembra gran cosa quest'idea di cogliere la personalità dell'autore in tutti i suoi risvolti, anche quelli a lui ignoti, al fine di poter comprendere l'opera nel migliore dei modi ed anzi meglio dell'autore stesso! In re-

¹ Sul punto, vedi: Cornelio Fabro, voce *Modernismo* dell'*Enciclopedia Cattolica*, ediz. anteriore al Vaticano II, coll. 1188-1196; col. 1191-1192.

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, in *Werke*, a cura di O. Braun e J. Bauer, con saggio introduttivo di A. Dorner, 2a ed. Leipzig 1927-28, rist. anast. Scientia, Aalen, 1981, vol. 4, pp. 135-206. L'*Introduzione* è alle pp. 137-154. Sulla posizione di Schleiermacher nello sviluppo dell'ermeneutica filosofica, vedi la sezione intitolata *Preparazione storica* nella Parte Seconda di H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. della seconda edizione (1965), a cura di G. Vattimo, Fabbrì, Milano, 1972, pp. 211-311; pp. 223-238. Hans Georg Gadamer, morto nel 2002 all'età di 102 anni, è stato l'ultimo autorevole esponente dell'ermeneutica filosofica, della quale ha cercato di superare il soggettivismo, concepandola in modo *dialogico*.

³ *Herm.*, p. 140. Questo e gli altri passi sono tratti dalla citata *Introduzione* dell'opera (cfr. pp. 137-140).

⁴ Ciò si nota, ad esempio, nell'interpretazione puramente "psicologica" che Schleiermacher cerca di dare delle Lettere di S. Paolo (*Herm.*, pp. 203-204).

⁵ *Herm.*, p. 146.

⁶ *Ivi*. Sulla comprensione (più che mai divinatoria) dei pensieri dell'autore, vedi, nella parte dedicata all'interpretazione psicologica, le pp. 184-204 dell'edizione della *Hermeneutik* citata.

altà, questo principio appare frutto di intellettualistica pedanteria. Può esser interessante, certamente, conoscere la personalità, la “vita” dell’autore, ma si tratta pur sempre di una conoscenza utile ai fini di una *storia minore*, che riguarda la biografia personale dell’autore, il sottofondo della sua creazione. Della vita di Shakespeare non conosciamo praticamente nulla. Forse questo ci impedisce di capire il significato delle sue tragedie? Direi di no. E cosa conosciamo della vita dei tragici greci? O forse possiamo dire che la vita di Dante, che ci è abbastanza nota, possa spiegare un poema del calibro della *Divina Commedia*? Può aver influito la sua vita di esiliato su alcuni aspetti delle sue concezioni politiche, ma in ogni caso si è trattato di un’influenza secondaria. In realtà, la tesi di Schleiermacher andrebbe rovesciata dal punto di vista della sana ermeneutica. È forse la vita di Balzac a farci comprendere la *Comédie humaine*? No. È la *Comédie humaine*, la sua opera, a dare un senso alla vita di Balzac ad essa dedicata. Hanno ragione, a mio avviso, coloro i quali sostengono che l’individualità dell’autore, la sua *esperienza* personale, racchiusa nella sua “vita”, scompare di fronte all’opera. La “vita” dell’autore è nella sua opera, la quale vive di vita propria ed indipendente. Noi conosciamo l’autore per la sua opera, non per ciò che è stato in quanto individuo privato. Tanto più l’opera dimostra di essere universale, tanto meno pesa in essa l’esperienza personale dell’autore, la sua “vita vissuta”, ivi compresi i suoi inespressi sentimenti e pensieri, l’una e gli altri in sostanza privi di interesse di fronte alla sua opera, ed ininfluenti quanto alla sua autentica comprensione.

Con esaltazione tipicamente romantica, l’interprete viene da Schleiermacher, invece, elevato al rango di un *vate* e l’ermeneutica al rango di un sapere *profetico*. L’interprete è colui che, penetrando anche le intenzioni più riposte dell’autore, svela l’appartenenza dell’opera al Tutto meglio di quanto possa fare l’autore stesso. In questa appartenenza si svela il *Zirkel im Verstehen* o “circolo ermeneutico”. Il “circolo ermeneutico”, già noto alla retorica antica, viene reinterpretato una prima volta in modo peculiare allo spirito moderno proprio da Schleiermacher. Una seconda, da Heidegger⁷.

Il circolo ermeneutico

Come intende Schleiermacher questo “circolo”? Egli ribadisce che l’interprete deve impadronirsi della lingua usata dall’autore e conoscere la sua vita esteriore ed interiore, vita che dipende dal carattere e dalle circostanze. Queste conoscenze possono esser fornite dall’interpretazione in senso stretto (*Auslegung*) con i suoi ponderosi studi, ma il linguaggio tipico di un autore e la storia della sua epoca “si rapportano [tra di loro] come il tutto dal quale bisogna comprendere i suoi scritti nella loro individualità e viceversa [perché sono i suoi scritti che, a loro volta, ci permettono di comprendere il Tutto rappresentato dal linguaggio e dalla storia dell’epoca]”. Questo è dunque il *circolo vizioso dell’ermeneutica*: “ogni particolare può esser compreso solo a partire dal tutto del quale è parte e viceversa”⁸. Comprendere a partire dal tutto significa intuire il Tutto come “schema, scheletro, compendio soggiacente” all’opera⁹.

Il “circolo ermeneutico”, come inteso da Schleiermacher, non è concetto puramente descrittivo, che si limiti a farci prender coscienza di un circolo vizioso al fine di poterlo superare. Esso si inquadra nella concezione divinatoria dell’ermeneutica, tipica del nostro autore, i cui connotati *panteistici* sono stati messi bene in rilievo da Gadamer. L’interpretazione per Schleiermacher deve cogliere il senso dell’opera impossessandosi alla fine dell’individualità del suo autore grazie ad un’intuizione di tipo divinatorio. Ne consegue che «la base ultima di ogni comprensione sarà sempre un atto divinatorio di congenialità, la cui possibilità si fonda su un precedente legame che unisce tutte le individualità. In effetti il presupposto di Schleiermacher è che ogni individualità è una manifestazione della vita del tutto e perciò “ognuno porta in sé un minimo di tutti gli altri, e la divinazione è in lui stimolata dal confronto con sé stesso”. Così egli può dire che l’individualità dell’autore va colta immediatamente, “con il trasformare in certo modo sé stesso nell’altro”. In quanto per lui il problema della comprensione sbocca così in quello dell’individualità, il compito dell’ermeneutica gli si presenta come universale»¹⁰.

Universale, come quello dell’individualità, dell’io, del quale si deve fondare il “comprendere” in maniera

autonoma. Poiché il Tutto della “vita”, storica, collettiva e universale, ricomprende sia l’interprete che l’autore, l’individualità dell’autore andrà colta nella sua appartenenza al Tutto e come manifestazione di esso. Andrà colta, in definitiva, nell’ambito del rapporto circolare fra il tutto e la parte che si illustra nel circolo ermeneutico. In tal modo, per tornare a Gadamer, il principio del circolo ermeneutico della tradizione ermeneutico-retorica, mantenuto dalla filologia contemporanea a Schleiermacher, non è più limitato da lui “all’intelligenza grammaticale del testo” e al suo inserimento nella totalità dell’opera, o “di una letteratura o di un certo genere letterario”. Schleiermacher lo applica – questa è la novità – all’interpretazione psicologica, la quale “deve comprendere ogni struttura di pensiero come un momento inserito nel contesto della totalità esistenziale della persona dell’autore”¹¹.

Errata Corrige

Nel n. 2 di *sì sì no no* (31 gennaio 2009), alla p. 4, terza colonna, invece di: “(los von Rom)”, espressione tedesca che significa “via da Roma”, è stato stampato per errore: “(lon vom Rom)”. Ce ne scusiamo con i gentili lettori.

Allora non si tratta più di eliminare dal comprendere “l’andare e venire dalle parti al tutto e dal tutto alle parti”, superando per quanto possibile (aggiungo) i condizionamenti soggettivi, che ostacolano la nostra comprensione della cosa in sé, grazie all’uso corretto delle categorie della logica. Il circolo ermeneutico viene, invece, di fatto accettato da Schleiermacher quale momento costitutivo dell’interpretazione stessa. Per lui non è uno scandalo che esso “si allarghi continuamente, giacché il concetto del tutto è relativo, e l’inserimento in contesti sempre più vasti influisce continuamente sulla comprensione del particolare”¹². Non è uno scandalo, dal momento che – prosegue Gadamer – egli pensa sia possibile dominare questo “tutto” multiforme e magmatico grazie ad una “trasposizione divinatoria”, mediante la quale, di colpo, “ogni particolare acquista la sua piena luce “e l’interprete coglie intuitivamente l’opera come un tutto e nel Tutto.

Questa è l’ermeneutica. Il suo organo non è la ragione, ma il senti-

⁸ *Herm.*, p. 147. Vedi anche p. 166.

⁹ *Ivi*, p. 149.

¹⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 229.

¹¹ *Ivi*, pp. 229-230.

¹² *Ivi*, p. 230.

⁷ Sul punto, Gadamer, *op. cit.*, p. 213, 230, 312 ss.

mento, grazie al quale l'individualità supera il limite che la ragione ed il concetto incontrano di fronte all'infinito del Tutto. Questo limite "deve essere oltrepassato con il *sentimento*, cioè attraverso una immediata comprensione simpatetica e congeniale: per questo l'ermeneutica è appunto *arte*, e non un'operazione meccanica. Essa porta a compimento il suo compito, la comprensione, come un'opera d'arte"¹³.

La religione panteistica di Schleiermacher

Va ricordato che l'intuizione ed il sentimento costituiscono per Schleiermacher l'unica e vera fonte anche della *religione*. La religione, scrive, non va colta attraverso la metafisica o la morale, all'arida maniera dei kantiani: "La sua essenza non è costituita né dal pensiero né dall'azione ma dall'intuizione e dal sentimento (*Gefühl*)"¹⁴. Sentimento, intuizione *di Dio*? No. Panteisticamente, sentimento del Tutto al quale l'individualità appartiene per natura e nel quale deve immergersi di slancio, sulla spinta della "nostalgia dell'infinito", che ricomprende (nel Tutto) anche l'umanità¹⁵. "La religione – scrive Schleiermacher – vuole intuire l'universo, nelle sue rappresentazioni ed azioni, vuole porsi piamente in ascolto di esso, vuole lasciarsi possedere e riempire dai suoi influssi immediati, in infantile passività. In tutto ciò che ne costituisce l'essenza e negli effetti che provoca, la religione si oppone ad entrambe [la metafisica e la morale kantiane]. Esse vedono nell'intero universo solo l'uomo come punto centrale di ogni rapporto, come condizione di ogni essere e causa di ogni divenire; la religione vuole invece vedere nell'uomo, non meno che in tutte le altre entità finite, l'infinito, la sua impronta, la sua immagine". La metafisica considera l'uomo anche come essere naturale, finito rispetto alla natura, che cerca di comprendere per rapportarla all'uomo, alle sue necessità; "anche la religione vive l'intera sua vita nella natura, ma nell'infinita natura del Tutto, dell'uno e di tutti". La morale (kantiana)

muove dalla coscienza della libertà dell'uomo per estenderla all'infinito e sottometterle tutto; "la religione respira là ove la libertà stessa è già diventata di nuovo natura..."¹⁶.

Una religione così concepita non ha naturalmente nulla a che vedere con l'autentica religione, fondata sulla Verità Rivelata. Anzi, i concetti stessi di rivelazione e di sovrannaturale le sono estranei e li sente come ostili. Il racconto biblico di Adamo ed Eva altro non è che una "saga sacra"¹⁷. I dogmi sono solo "astratte espressioni di intuizioni religiose" oppure "libere riflessioni sulle necessità originarie del sentimento religioso, risultanti dalla comparazione del punto di vista religioso con quello comune"; essi sono inutili, "come i miracoli, le ispirazioni, le rivelazioni, le percezioni sovrannaturali – si può essere estremamente religiosi senza esser disturbati da alcuno dei concetti di queste cose..."¹⁸. Nemmeno serve a qualcosa la Sacra Scrittura. Essa è un che di morto, "un mausoleo della religione, un monumento nel quale abitava uno Spirito grande, che oggi non vi abita più [...] Non è religioso chi crede in una Sacra Scrittura, bensì chi non ne ha bisogno ed anzi sarebbe persino in grado di produrne una lui"¹⁹. È ovvio, a questo punto, che non c'è nemmeno bisogno di ipotizzare l'esistenza di un Dio creatore dell'universo²⁰. Il grado, l'intensità della religiosità di ciascuno per Schleiermacher dipende esclusivamente dalla forza del suo "sentimento dell'Universo", che è sentimento di appartenenza al Tutto (non dipende, annoto, dalla fede e dalla condotta di vita, fondate sull'osservanza intellettualmente consapevole di una Verità rivelata)²¹.

La negazione del concetto stesso di tradizione

Alla luce di simili irrazionali prospettive il paradosso dell'interprete che può e deve comprendere l'opera meglio del suo autore, e quindi l'autore meglio di quanto egli stesso si comprenda, svela (secondo Gadamer) il suo significato profondo, *distrittivo di ogni tradizione*. *Distrittivo* per il semplice motivo che esso "suppone una netta superiorità dell'interprete sul suo oggetto", facendo dell'interpretazione "un me-

todo generale indipendente da ogni contenuto", e quindi un'ermeneutica che si applica indifferentemente ai più diversi testi, dalla Bibbia alla poesia, all'opera d'arte, "lasciando indeterminato il problema della verità del loro contenuto"²².

Il principio che l'interprete possa cogliere il senso dell'opera meglio del suo autore non è per la verità un'invenzione di Schleiermacher, anche se sembra essere la sua proposizione più nota. Se vogliamo, sottolineo Gadamer, lo possiamo ritrovare già in Kant e in Fichte, in armonia con il loro razionalismo, che li spinge a "voler arrivare, unicamente mediante il pensiero e lo sviluppo delle conseguenze implicite nei concetti di un autore, a posizioni che corrispondono alla vera intenzione dell'autore stesso, e che egli stesso non avrebbe potuto non condividere se avesse saputo pensare in maniera sufficientemente chiara e precisa"²³. Siffatto canone interpretativo sembra in realtà "antico quanto la critica scientifica stessa" e di fatto compare quasi sempre nelle polemiche filologiche²⁴. Ma non è in questo modo che il romantico Schleiermacher lo intende. "La formula di Schleiermacher non tiene più conto dell'oggetto stesso di cui il discorso parla, ma vede il testo in modo indipendente dal suo contenuto di conoscenza, come una produzione assolutamente libera". Una produzione nella *quale*, oltre alla libertà espressiva del linguaggio, si manifesta il *Lebensmoment*, l'esperienza vitale dell'autore (quell'esperienza che poi Dilthey definirà, in modo più articolato, come *Erlebnis*, esperienza vissuta)²⁵. Poiché l'interprete può cogliere quest'esperienza meglio dell'autore stesso, ciò significa conferire all'interprete non solo una posizione di superiorità nei confronti del discorso o dell'opera, ma anche *una libertà sostanzialmente illimitata*. L'interprete non è più vincolato alla regola fondamentale della concordanza dell'intelletto con la cosa al fine di stabilire il significato esatto di ciò che analizza, innanzi tutto in relazione alle intenzioni manifeste dell'autore. Lo si ritiene, invece, libero di affidarsi al proprio sentimento, che gli consentirà di cogliere intuitivamente il significato dell'opera, in quanto espressione del rapporto circolare (all'infinito) fra il Tutto e le parti.

¹³ *Ivi*, p. 231.

¹⁴ *Reden über die Religion*, 1799, in *Werke*, 4, cit., pp. 207-399; p. 240.

¹⁵ *Ivi*, p. 242. Per l'identificazione dell'umanità "eterna" al Tutto, mediatrice tra l'io e il Tutto, che nello stesso tempo diventa essa stessa "l'Universo": *ivi*, pp. 262-279. Questi *Discorsi sulla religione* furono scritti quando si era ancora nel pieno dello sconvolgimento spirituale provocato dalla Rivoluzione Francese, la quale professava e diffondeva l'atea religione dell'Umanità.

¹⁶ Per tutte queste citazioni, *Reden*, cit., pp. 240-241.

¹⁷ *Ivi*, p. 263.

¹⁸ *Ivi*, pp. 279-280.

¹⁹ *Ivi*, p. 283.

²⁰ *Ivi*, p. 284-290.

²¹ *Ivi*, pp. 250-251.

²² Gadamer, *op. cit.*, pp. 235-238.

²³ *Ivi*, p. 235.

²⁴ *Ivi*, p. 236.

²⁵ *Ivi*, pp. 237-238.

Ma in tal modo, osservo, l'interpretare perde ogni punto di riferimento *oggettivo*. L'unico vero punto di riferimento è costituito dall'individualità dell'interprete stesso, il quale comprende il proprio oggetto esclusivamente alla luce della propria intuizione, con la quale egli crede di illuminare il rapporto circolare esistente fra le parti e il Tutto. La comprensione si fonda in definitiva sulla coscienza di sé del soggetto-interprete e tende a diventare *autocomprensione* poiché, nel comprendere l'altro (l'autore) come momento del Tutto, l'individualità dell'interprete emerge consapevolmente a sua volta come momento del Tutto e quindi si comprende alla luce di questa esperienza.

È chiaro che l'applicazione di una simile ermeneutica, se può illuminare aspetti di contorno, riferibili alla personalità dell'autore e alla situazione storica, comporta conseguenze devastanti per qualsiasi testo, lasciato alla discrezione dei vaticini dell'ermeneuta. Devastanti, in particolare, per i Testi Sacri, rifiutando l'ermeneutica di Schleiermacher *a priori* il significato loro attribuito e mantenuto dalla tradizione (che per i Cattolici è stabilito e difeso dalla Chiesa nel *depositum fidei*) per opporvi la ricostruzione individuale dell'interprete, convinto di poter "indovinare" o "vaticinare" liberamente il senso delle Scritture. Così si spiega, a mio avviso, l'atteggiamento da "vati" assunto da molti *nouveaux théologiens*, ai quali non era certamente ignota la teoria ermeneutica di Schleiermacher. Del resto, anche Heidegger si è rivestito dei panni di "vate" dell'Essere.

È ovvio che un'ermeneutica del genere di quella elaborata da Schleiermacher rappresenta la negazione di ogni tradizione interpretativa. Se con *tradizione* intendiamo qui un significato riconosciuto e consolidatosi nel tempo, come significato che corrisponde alla natura della cosa che in esso si esprime, siffatta tradizione non può avere alcun valore dal punto di vista di Schleiermacher. Quel significato scompare di fronte al libero gioco dell'intuizione vaticinatoria dell'interprete, intuizione che nessuna opinione consolidata può evidentemente pretendere di controllare, anche parzialmente. Ma ciò significa privare l'interpretazione del suo necessario rigore e consegnarla all'anarchia delle intuizioni dell'interprete.

Soggettivismo integrale. Da Schleiermacher a Heidegger e alla "nuova Teologia"

Soggettivismo integrale, dunque, l'ermeneutica di Schleiermacher, nella quale appare una "metafisica panteistica dell'individualità", tipica del resto del Romanticismo²⁶. Compare qui il concetto del comprendere come possibilità libera ed infinita di interpretazioni ad opera dell'individualità; un concetto del comprendere non vincolato alla natura della cosa che si vuole comprendere e pertanto sciolto dal concetto della verità come concordanza dell'intelletto con la cosa (con l'oggetto della comprensione). Insomma, appare già in Schleiermacher quel concetto soggettivo di ermeneutica e della verità che troverà la sua consacrazione finale in Heidegger, attraverso la mediazione della scuola storica tedesca e soprattutto di Dilthey (m. nel 1911), il quale ha voluto applicare l'ermeneutica alla comprensione della storia universale, cercando di costruire una "critica della ragione storica" sulla base appunto dell'ermeneutica²⁷.

Si è detto prima che Heidegger reinterpreta in modo caratteristico e definitivo, per quanto riguarda lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica, il concetto del "circolo ermeneutico".

Heidegger sostituisce al rapporto circolare della parte con il tutto (che contiene una *petitio principii* perché il tutto vi spiega la parte e la parte il tutto) il rapporto circolare fra pre-comprensione e comprensione. Nel soggetto che comprende ci sarebbe sempre una *pre-comprensione* in azione, costituita da una complessa struttura preliminare del comprendere. Essa ci impedirebbe di conoscere l'oggetto in modo neutrale, dando vita, invece, ad un inevitabile circolo ermeneutico. Secondo Heidegger, l'asserzione mediante la quale esplichiamo o interpretiamo qualcosa, anche un testo, non può più esser presa in considerazione (alla maniera di Aristotele) come *giudizio* del quale dobbiamo accertare la verità intrinseca. E perché? Perché in quello che chiamiamo "giudizio" opererebbe una struttura preliminare composta dal "proposito" e dall'«orientamento» o "previsione", i quali costituiscono una sorta di "pre-concezione" (*Vorgriff*), come se si sapesse già che cosa si vuole trovare, onde il comprendere (in generale) non sarebbe mai un af-

ferrare senza presupposti qualcosa di già dato²⁸.

Questa struttura preliminare, anziché essere dissolta da una presa di coscienza critica da parte dell'interprete, per Heidegger deve invece esser consapevolmente utilizzata nel comprendere stesso. In tal modo «l'impianto stesso dell'analisi heideggeriana della comprensione è determinato sin da principio dalla prestrutturazione [*Vorstruktur*] attribuita a *un comprendere che sempre preinstaura se stesso*. Ma la necessità di questa pre-posizione non è una premessa del comprendere che vada poi eliminata nel suo svolgimento [questo è il punto], ma resta insita in esso e lo orienta. Ogni esplicazione deve aver in qualche modo già inteso preliminarmente quel che va esplicito, e tenersi in questa comprensione preliminare. La [vera] dimostrazione scientifica non può presupporre quel che deve dimostrare: la "prestrutturazione" significa quindi che il comprendere, contro ogni istanza scientifica, si muoverà in un circolo, e precisamente, secondo le regole della logica scientifica, in quel *circulus vitiosus* che si dovrebbe evitare [...] Ma per Heidegger, ciò che conta, non è uscire dal circolo del comprendere ma precisamente entrarvi, e nel modo giusto, cioè "garantirsi" l'oggetto scientifico del comprendere non lasciandosi preconstituire il proprio preconcepimento da ciò che l'anonimità del "si" [costituito dal predominio impersonale delle idee ed opinioni dominanti] comunemente presuppone senza saperlo, ma facendo proprie con un atto esplicito le presupposizioni del comprendere e rendendole, così, trasparenti. Il circolo del comprendere, così garantito, non è poi la mera circolarità in cui si muoverebbe un particolare tipo di conoscenza, ma esprime la stessa prestrutturazione esistenziale del [nostro] essere»²⁹.

La menzionata *trasparenza*, non ci fa dunque superare la "pre-comprensione" per giungere ad una conoscenza veramente obiettiva. Il fatto è che la questione non esiste, dal punto di vista di Heidegger, perché nella nostra "pre-concezione" o "pre-strutturazione" (la si chiami

²⁸ Sul punto: Karl Löwith, *Interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto 'Dio è morto'*, in Id., *Saggi su Heidegger*, 1960, tr. it. di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966, pp. 83-123; pp. 88-89. Corsivi miei.

²⁹ Löwith, *op. cit.*, p. 90. Vedi anche Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 312-319. Inoltre, Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, 10 ed., par. 63 (pp. 314-316).

²⁶ Ivi, p. 239.

²⁷ Ivi, p. 239, 260-287.

come si vuole) è, secondo lui sempre all'opera la nostra libertà, intesa come "possibilità di essere" (di "progettarsi") non sottoposta in realtà ad alcun effettivo limite (allo stesso modo dell'intuizione e del sentimento vagheggiati da Schleiermacher). Il comprendere, ossia la possibilità di conoscere dell'uomo in generale, resta quindi fondato solamente sul soggetto e per ciò stesso ne dimostrerebbe la libertà.

Il comprendere diviene così la comprensione di sé, l'*autocomprensione* del soggetto, che si *progetta* secondo possibilità ritenute infinite. Ma in tal modo si preclude del tutto al soggetto la possibilità di giungere all'oggetto, di poterlo effettivamente comprendere. A tal punto, che ogni conoscenza si riduce di fatto alla "precomprensione", altrui e propria, in definitiva alla ricerca del modo nel quale ognuno comprende se stesso. Questa maniera distorta di concepire la conoscenza è penetrata, com'è noto, anche nella teologia cattolica. I *Vorgriffe* di Karl Rahner s.j. derivano infatti dai *Vorgriffe*, dalle "pre-concezioni" di Heidegger.

AVVENIRE: COME CORROMPERE I BAMBINI

Riceviamo e postilliamo

Caro sì sì no no,

il giornale *Avvenire*, che si auto-definisce "il quotidiano dei cattolici", in occasione della dissacrata ricorrenza di San Valentino (un santo

che, agiograficamente parlando, non ha nulla da spartire con gli innamorati), dedica il supplemento del 14 febbraio prevalentemente a tale festa.

È importante anzitutto notare che l'inserito in parole, *Popotus*, reca come sottotitolo "*Giornale di attualità per bambini*". E che propone, e questi bambini, il paginone centrale? Stralcio solo qualche titolo e qualche rigo: "Consigli come comportarsi con l'altro sesso, come conquistare le compagne, come superare le prime avversità". I consigli in questione sono tratti da un libro scritto da un ragazzino americano di nove anni (al quale *Avvenire* fa pubblicità gratuita indicando anche l'editrice che l'ha tradotto in italiano e il modico prezzo).

Il precoce autore dice (e il giornale riporta) che la pubblicazione sarebbe "frutto di una lunga esperienza e di una frequentazione delle ragazze quasi decennale" (vorrebbe forse dire che cominciò da lattante?). Il "quotidiano dei cattolici" prosegue riempiendo il paginone, con ampi brani del predetto libro, non sempre trascritti tra virgolette, e quindi attribuibili semmai al redattore dell'inserito: "Sceglie una chiacchierona se sei timido. Basterà che tu dica una frase e lei farà tutto il resto".

Alcune domande il giornalista di *Avvenire* rivolge in merito ad un medico italiano "specialista in educazione e prevenzione in età evolutiva". Domanda: "Ma davvero, a dodici anni, il cuore già batte per amo-

re?". Risposta: "È vero. può battere per amore anche a un bambino" e ne spiega le motivazioni.

Non mi dilungo. Sono padre e nonno, non mi ritengo un bigotto e sono il primo a condannare certi metodi sbagliati che tiravano in ballo la cicogna; ma rivolgo questa domanda al direttore Dino Boffo: -In tempi come i nostri, quando una spregiudicata educazione sessuale (complice privilegiato la televisione) ha dato i suoi frutti nefasti persino tra scolaretti, era davvero il caso di reclamizzare quel libro, con un paginone, nel supplemento "per bambini"? La sua lettura, da parte loro, non potrebbe causare danni piuttosto che benefici?

Lettera firmata

Postilla

Che il mondo, agli antipodi di Nostro Signore Gesù Cristo, faccia di tutto per corrompere i bambini non fa specie. Ne fa molta, però, che a corromperli contribuisca, in questa "primavera" del concilio, il "quotidiano dei cattolici", i cui responsabili, presumibilmente "cattolici" anche loro, avrebbero almeno qualche volta dovuto leggere o ascoltare il tremendo monito divino: "*chi avesse a scandalizzare uno di questi piccini che credono in Me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa una macina da somaro al collo e fosse sommerso nel profondo del mare*" (Mt. 18, 6).

LA GERARCHIA SUCCUBA DELLE LOBBIES EBRAICHE?

Riceviamo e Pubblichiamo

Nella nota della Segreteria di Stato del 4. 2. 2009, relativa all'ormai celebre "caso Williamson", mi ha colpito la seguente affermazione: "Il Vescovo Williamson, per una ammissione a funzioni episcopali nella Chiesa dovrà anche prendere in modo assolutamente inequivocabile e pubblico le distanze dalle sue posizioni riguardanti la Shoah, non conosciute dal Santo Padre nel momento della remissione della scomunica".

Capisco la difficile posizione nella quale si è venuto a trovare il Papa, dopo l'inaspettata esplosione del gonfiatissimo "caso". Tuttavia, qual è il senso di una frase del genere? Stabilisce essa un principio generale, ossia che "l'ammissione di un vescovo alle sue funzioni episcopali"

dipende anche dall'opinione che il suddetto abbia dell'Olocausto patito dagli Ebrei europei per mano di Hitler? E quindi, dall'opinione che il suddetto vescovo avrà *dell'essersi verificato o meno un fatto storico*? La storicità o la portata dell'Olocausto rientrano adesso tra gli articoli di fede di un vescovo cattolico, se vuol essere considerato degno di esercitare le sue funzioni?

Con quella dichiarazione, la Segreteria di Stato sembra essersi implicitamente allineata alle tesi delle lobbies ebraiche, secondo le quali la (supposta) *unicità* dell'Olocausto ne fa un evento *messianico* che richiede, da parte dei Gentili, il suo espresso riconoscimento pubblico, e nelle forme e contenuti voluti dagli Ebrei. Riconoscimento, quindi, di un fatto (supposto) unico e fonda-

mentale della storia, che fa emergere di per sé la (supposta) centralità del popolo ebraico nella stessa, ponendo per ciò stesso i Gentili in posizione di inferiorità. Questo riconoscimento, pur dato già molte volte, viene tuttavia continuamente richiesto (e continuamente riottenuto, come se si trattasse sempre della prima volta) grazie ad una martellante campagna di colpevolizzazione nei nostri confronti, svolta con larghezza di mezzi sui media di tutto il mondo, sorretta per di più dalla minaccia di sanzioni (anche penali) contro chi volesse sollevare obiezioni o critiche.

Preciso che sono sempre stato convinto della piena storicità dell'Olocausto. Ma sempre si troverà qualcuno poco disposto a credere a certi fatti storici, anche se sorretti

da ampie prove, o incline a ridimensionarli, forse proprio a causa dell'abisso d'iniquità che rivelano. Quanti comunisti, ancor oggi, credono che il regime staliniano abbia effettivamente commesso i mostruosi crimini che gli vengono imputati, addirittura abbondantemente superiori, in termini numerici, a quelli di Hitler? Ma colui che si mostra poco disposto a credere la realtà di un certo fatto storico dobbiamo per questo discriminarlo e farlo addirittura oggetto di un'imputazione penale?

Nell'ennesima, recente visita di rappresentanti del *World Jewish Congress* in Vaticano, proprio in occasione del "caso Williamson", è stato da loro reiterato al cardinale Kasper che negare l'Olocausto [il che non è il caso di mons. Williamson, il quale, dal testo integrale della sua intervista, appare non un "negazionista" ma favorevole alla "revisione" della portata e delle forme del cosiddetto "olocausto"] "non costituisce un'opinione ma un crimine". Si tratta di un'affermazione contraria ad ogni elementare senso del diritto. E fatta per giunta da persone che vantano sicuramente la libertà di opinione come una delle conquiste imperiture del sistema democratico nel quale - si dice - abbiamo la fortuna di vivere! La negazione dell'Olocausto, invece, per quanto possa irritare, per quanto possa essere ingiustificata di per sé, *altro non è che un'opinione, nient'altro che un'opinione*, che non implica *come tale* un atteggiamento antisemita, vale a dire di preconcetta ostilità nei confronti degli Ebrei. Quest'opinione va discussa e confutata *come tale*, in modo razionale, sulla base dei documenti e dei lavori degli storici, se si vuol restare nell'ambito di quella che si suol ancora chiamare "civiltà occidentale".

Quell'opinione può naturalmente diventare "un crimine", ma solo se trova dei legislatori che acconsentano a considerarla come tale, piegandosi alle pressioni delle lobbies israelite. E questo è successo in alcuni paesi. In Italia, per fortuna, è

nafragato il tentativo, effettuato durante il recente go

verno di centro-sinistra, di istituire questa figura di reato. Nel vivace dibattito che ha contribuito al suo fallimento, se ben ricordo, anche alcuni intellettuali ebrei italiani hanno preso posizione contro l'introduzione di una simile, aberrante normativa, in nome della libertà di opinione, garantita dalla nostra costituzione. Ciò sia ricordato a loro merito. Non è detto, infatti, che le ben note lobbies ebraiche, internazionali o nazionali che siano, rappresentino il sentire di tutti gli Ebrei, anche se la maggioranza di loro evidentemente si adegua all'andazzo dominante.

Comunque, è un fatto che la pressione di queste lobbies sulla Gerarchia cattolica attuale ha raggiunto livelli incredibili, indecorosi per la Chiesa. Se ne rendono conto in Vaticano? Forse no. Siamo arrivati al punto che l'opinione sulla storicità o meno dell'Olocausto o sulla sua effettiva portata o sul suo *significato*, è diventata (almeno secondo la Segreteria di Stato, che non credo sia tuttavia considerata fonte dottrinale) [e non lo è: la nota è stata dettata dal Papa come dottore privato alla Segreteria di Stato, ma non è un atto magisteriale] una *conditio sine qua non* per "esser ammessi ad esercitare funzioni episcopali"! Se la situazione non fosse tragica per la Gerarchia attuale (che, grazie alla politica del "dialogo", è stata ormai presa in ostaggio un po' da tutti, non solo dagli Ebrei), direi che i limiti del grottesco sono stati abbondantemente superati. E da tempo.

Si pensi alla prassi delle "scuse". Il Papa non fa altro che scusarsi con tutti per le (supposte) colpe della Chiesa e in particolari con gli Ebrei, nelle persone dei capi di queste loro lobbies. Ma costoro non sembrano mai soddisfatti, in particolare i rabbini. Dopo le giustificazioni e le scuse di rito, vogliono subito nuovi impegni o nuovi fatti e, poiché nemmeno questi ultimi li soddisfano mai, vogliono subito

nuove giustificazioni e l'impegno a nuovi fatti ossia a nuove concessioni. Dal Concilio in poi, quante volte la *Prima Sedes* ha condannato l'antisemitismo, a voce e per iscritto? Non si contano. Eppure questi lobbisti non fanno altro che chiedere al Papa di condannare di nuovo l'antisemitismo, come se non l'avesse mai fatto prima. E il Papa obbedisce sempre.

Per principio, essi, invece, non concedono mai nulla: il Papa deve fare quello che vogliono loro, "altrimenti il dialogo si interromperà", con tutte le conseguenze del caso. Che non si sa quali possano essere e a mio modesto avviso restano alquanto nebulose. Però la minaccia fa effetto, evidentemente, e lo spettacolo continua. E continuerà fino a quando piacerà a Nostro Signore Gesù Cristo, perché la Gerarchia dovrà evidentemente bere sino alla feccia l'amarissimo calice dell'apostasia silenziosa che, per sua colpa, da tempo la consuma, con grave danno di tutti noi fedeli. Ma continuiamo a pregare, affinché il Signore voglia concedere al Romano Pontefice il coraggio necessario per porre fine a questo umiliante stato di cose.

Lettera firmata

Il giorno 10 marzo ricorre l'anniversario della dipartita da questo mondo di mons. Francesco Spadafora. Raccomandiamo l'anima di questo intrepido difensore dell'esegesi cattolica alle preghiere dei nostri associati.

sì sì no no

Se poi le prove saranno dure, penserò a Te in croce.

Sant'Agostino

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

Bolettino 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)
Esteri 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