

SÌ SÌ NO NO

Ubi Veritas et Iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione Attuazione e Informazione · Disamina · Responsabilità

Quindicinale Cattolico «ANTIMODERNISTA»

Anno XXXVI n. 4

Fondatore: Don Francesco Maria Putti

28 Febbraio 2010

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

OLTRE IL NEOMODERNISMO

HANS KÜNG ED EDWARD SCHILLEBEECKX

1) Kung: l'ecumenismo cosmico

HANS KÜNG nasce nel 1928 in Svizzera a Surzee (Lucerna). Nel 1948 entra nel "Pontificio Collegio Germanico Ungarico" a Roma. Studia filosofia e teologia all'Università Gregoriana, ove consegue nel 1951 una licenza in filosofia con una tesi su *L'umanesimo ateo di Jean Paul Sartre*. Nel 1955 si licenzia in teologia trattando *La dottrina della giustificazione luterana di Karl Barth e la sua conciliabilità con la dottrina cattolica*. Frattanto è stato ordinato sacerdote nel 1954. Si trasferisce in Francia nel 1955, ove due anni dopo consegue la laurea in teologia con una tesi su *La giustificazione secondo Barth e la teologia cattolica*. Nel 1958 insegna teologia all'Università di Münster e nel 1960 passa a Tubinga come professore ordinario di dogmatica e "teologia ecumenica"¹. Partecipa attivamente al Concilio Vaticano II in qualità di perito ufficiale. Tuttavia alla fine del Concilio si sente insoddisfatto. Egli è uno dei rappresentanti della post-modernità filosofica o nichilismo teoretico (Sartre e Strutturalismo francese) e del post-modernismo o nichilismo teologico (cfr. i suoi libri: *Dio esiste?* [1978], Milano, Mondadori, 1979; *Vita eterna?*, [1980], Mi-

¹ Per quanto riguarda la inconciliabilità tra cattolicesimo e protestantesimo si legga il volume di BRUNERO GHERARDINI, *Ecumene tradita. Il dialogo ecumenico tra equivoci e passi falsi*, Verona, ed. Fede e Cultura, 2009. Per quanto riguarda Küng e von Balthasar, si veda specialmente il capitolo VI «Il consenso su 'Chiesa e giustificazione'», pagine 117-145. L'Autore è il massimo specialista cattolico sul protestantesimo. Specializzato a Tubinga tra il 1954-55, dopo essersi laureato in teologia alla Lateranense nel 1952, ha insegnato "Ecclesiologia" alla Pontificia Università Lateranense dal 1968 al 1995, quale successore di monsignor Ugo Lattanzi.

lano, Mondadori, 1983). Perciò con la rivista *Concilium*, nata nel 1963, diventa una punta di diamante del post-concilio, assieme a Schillebeeckx, Rahner, Congar e Metz.

Nel 1967 Küng pubblica il suo libro *La Chiesa* (tr. it., Brescia, Queriniana, 1969) e inizia ad entrare in collisione con i neo-modernisti moderati (Balthasar, de Lubac, Ratzinger e la rivista *Communio*) o anche avanzati (Chenu e Congar), che si erano accontentati delle novità conciliari. Nel 1970 la sua rottura col neo-modernismo e il suo scavalco diventano aperti quando egli pubblica *Infallibile? Una domanda* (tr. it., Brescia, Queriniana, 1970). A questa domanda Küng risponde che l'infalibilità è propria solo di Dio e quindi né la Sacra Scrittura, né il Papa e neppure la Chiesa sono infallibili. Nel 1979 la Congregazione per la dottrina della fede lo priva della cattedra di teologia alla Università cattolica di Tubinga, ma gli affida quella di filosofia...

Il pan-ecumenismo cosmico

Il punto di partenza della teologia kungiana è l'ecumenismo, non solo tra cattolici e protestanti o "cristiani riformati", ma anche coi non cristiani, specialmente con il giudaismo (cf. *L'ebraismo*, Milano, Rizzoli, [1991], 1992).

«L'intenzione ecumenica [...] anche in un senso di dialogo con le culture contemporanee [o post-moderne, nda] è indubbiamente il movente primo e fondamentale dell'opera teologica di Küng. [...]. Il metodo che sceglie è [come Ratzinger] quello ermeneutico [re-interpretazione soggettiva del pensiero tradizionale, cfr. "sì sì no no" 15 marzo 2009 p. 3, nda], il solo capace di comprendere il linguaggio altrui penetrando negli

schemi di pensiero e di linguaggio che sono propri della tradizione culturale e teologica in cui è inserito, sino a giungere a pensare non più solo nella propria lingua (quella della teologia cattolica), ma anche nella lingua altrui². Tale ecumenismo universale – di matrice cosmico-teilhardiana, cf *sì sì no no* 30 novembre 2009, pp. 1ss.) – si avvicina molto al mondialismo, alla globalizzazione o al "Nuovo Ordine Mondiale", che sta cambiando – in peggio – il volto del mondo attuale sia religiosamente (Concilio e post-concilio) che politicamente, specialmente a partire dal 1990-2001 (guerra del mondo "occidentale" contro il medio oriente conclusasi in una catastrofe militare, politica, economica per l'«occidente» e foriera di un *revanchismo* medio-orientale, che potrebbe portare alla conflagrazione atomica).

Una "Chiesa" pneumatica

L'ecclesiologia di Küng è duplice. *Ad intra* essa è antiromana: sin dal 1967 (*La Chiesa*), egli attacca non solo la teologia romana, ma anche il Magistero stesso della Chiesa romana. *Ad extra* essa dialoga con l'uomo moderno e post-moderno (esistenzialismo ateo di Sartre). Con il 1974 (*Essere cristiani*, tr. it. 1976), la via *ad extra* diventa il percorso privilegiato.

L'interlocutore del suo dialogo ecumenista non è più il cristiano, nemmeno il "riformato" né l'ebreo, ma l'ateo. Egli arriva quasi alla "teologia della morte di Dio" (nata inizialmente in ambiente protestantico), dopo essere passato per l'esistenzialismo ateo di Sartre.

² ARDUSSO-FERRETTI-PASTORE-PERONE, *la Teologia contemporanea*, Torino, Marietti, 1980, p. 512.

Secondo p. Battista Mondin, «quello che pregiudica tutta l'opera di Küng è il *postulato hegeliano*, secondo cui si deve distinguere l'essenza di una cosa dalle sue forme o figure storiche»¹. Per questa via Küng arriva alla conclusione che la natura della Chiesa, da Pietro fino ad oggi, non si è mai realizzata nelle forme o strutture storiche volute da Dio² perché, secondo lui, l'essenza della struttura della Chiesa è carismatica, e non istituzionale o gerarchico-giuridica³ e la sua origine è pneumatica o spirituale: «la Chiesa è una costruzione che ha consistenza in forza dello Spirito del Signore, nello Spirito e mediante lo Spirito»⁴. Küng, di conseguenza, nega l'episcopato monarchico, e quindi il primato petrino, come pure il presbiterato o sacerdozio ministeriale o ogni ordine sacramentale sia sacerdotale che episcopale⁵. Nessuna meraviglia se nel 1969 Küng prende posizione pubblica contro l'enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI.

L'infallibilità: sulle orme di Lutero e Calvino

Per quanto riguarda l'infalibilità della Sacra Scrittura, della Chiesa, del Papa e della Tradizione, Küng le nega decisamente, rifacendosi alle eresie di Lutero e Calvino. La Bibbia, per lui, contiene errori non solo scientifici e storici, ma persino morali e dogmatici⁶. Tali errori sarebbero presenti anche nei testi dei Concili ecumenici dogmatici e persino in dogmi pronunciati *ex cathedra* dal Papa⁷. Tali proposizioni estreme provocarono l'allontanamento da Küng di Congar, Ratzinger e persino – anche se parzialmente – di Rahner.

Un "Cristo per il nostro tempo"

In *Essere cristiani* (1974) Küng propone e sostiene una «re-interpretazione della figura di Cristo per l'uomo del nostro tempo»⁸.

Se Küng studia la Chiesa sui postulati dell'*hegelismo* e l'infalibilità sul positivismo *logico* e l'*analisi linguistica*, qui si fonda sulla *demitiz-*

zazione di Bultmann e sulla distinzione tra il "Cristo storico" e il "Cristo della fede".

Il Gesù della storia incarna in modo rivoluzionario i rapporti tra l'umanità e Dio; Gesù è l'amico, il rappresentante di Dio presso l'umanità, in Lui l'uomo viene posto direttamente in rapporto con Dio sul quale è chiamato a dare una risposta positiva o negativa⁹. Siccome Cristo è fedele al suo compito di rappresentante di Dio presso l'umanità, viene a scontrarsi col potere umano costituito, che si fonda sulla sopraffazione dell'uomo. Viene perciò ucciso e sepolto ma, quando la vicenda del Cristo storico è finita nella tomba, ecco nascere la figura del "Cristo della fede" nella mente dei primi cristiani.

Küng mette in dubbio la storicità della Resurrezione di Gesù, ma essa, pur non essendo un fatto storicamente vero e certo, è, secondo lui, un *simbolo* autentico, il quale vuol *significare* che Cristo e noi con lui, nostro amico, siamo il punto alfa e omega (cf. *Teilhard de Chardin sì sì no no* 30 novembre 2009). Perciò anche la nostra resurrezione e quella di tutta l'umanità è un simbolo come la Resurrezione di Cristo.

Oltre la Risurrezione, anche la divinità, l'incarnazione, i miracoli di Nostro Signore Gesù Cristo sono per Küng simboli o miti e non fatti storici, «sono *elaborazioni soggettive*, con cui la comunità primitiva ha cercato di dar espressione alla sua fede nel Cristo, facendo ricorso alle categorie dell'ambiente storico-culturale giudeo-ellenistico»¹⁰. Pertanto la formula dogmatica di Calcedonia "Gesù Cristo vero Dio e vero uomo" è mitologica e pre-scientifica. Essa significa, quanto alla prima parte ("vero Dio"), che «In Gesù, [...] fu vicino all'umanità Dio stesso»¹¹ e, quanto alla seconda parte ("vero uomo"), essa vuol significare che «Gesù fu pienamente e integralmente uomo»¹². Così Küng, indirettamente e implicitamente, nega la divinità di Cristo, facendone un semplice vicario o rappresentante di Dio, un semplice uomo, ma pienamente tale, un uomo da imitare per giungere al teilhardiano "punto omega".

Contro la "morte di Dio", ma sulla scia dei "padri" del nichilismo teologico

⁹ Ibidem, p. 353.

¹⁰ B. MONDIN, *Storia della Teologia*, cit., p. 767.

¹¹ *Essere cristiani*, p. 508.

¹² Ibidem, p. 509.

Per rispondere alla teologia della "morte di Dio" di Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud Küng si rifà (*Dio, esiste?*, tr. it., Milano, Mondadori, 1979) non alle cinque vie tomistiche né alla solenne definizione dogmatica del Vaticano I, ma alla teoria kantiana: in teoria (*Critica della ragion pura*) non si può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio (contrariamente al dettato dogmatico del Vaticano I) e quindi non si può confutare chi la nega, ma in pratica (*Critica della ragion pratica*) il bisogno dell'uomo postula l'esistenza di una Entità superiore. Inoltre Küng non si ferma a Kant, ma «sulla scia di Hegel, accede ad una visione più dinamica di Dio»¹³, ossia, per lui, Dio non è, ma diviene e quindi in pratica non esiste ma si fa, per evoluzione creatrice (cf. *Teilhard de Chardin, sì sì no no* 30 novembre 2009). Ora, ritornare al nonno (Kant) e al padre (Hegel) della post-modernità (Nietzsche, Marx, Freud) per confutarla, significa soltanto farla rivivere. Non è la modernità moderata (Kant) o spinta (Hegel) che cura il nichilismo post-moderno, ma solo il ritorno alla metafisica aristotelico-tomistica. Non si può curare una bronchite col raffreddore, occorre estirpare il virus che ha invaso le prime vie respiratorie e poi anche i bronchi.

La doppia verità e la "nuova cultura planetaria"

«Dopo il Vaticano II molte frontiere della teologia sono cadute. La stessa posizione della Chiesa nei confronti delle altre religioni è cambiata. Le religioni non cristiane non sono più viste come creatura del demonio... [cf. *Nostra aetate*]. Così i cristiani sono invitati a pregare assieme ai credenti delle altre religioni. In questo nuovo clima (con Daniélou, Schlette, Rahner) è sorto un nuovo ramo della teologia: la 'teologia delle religioni'. Hans Küng, nel suo *ecumenismo universale*, si è occupato ampiamente, sia in sede storica che teologica, delle religioni non cristiane [...]. Per Küng esistono due criteri diversi di verità: uno filosofico e uno teologico. Quello teologico si basa sul Vangelo, quello filosofico sull'*Humanum*. Küng, che intende far valere il suo "ecumenismo universale", dà la precedenza al criterio filosofico [...]. Quella *nuova cultura planetaria*, di cui si avverte sempre più acutamente il bisogno [...], si basa esattamente su quell'*Huma-*

¹³ ARDUSSO, *La Teologia contemporanea*, cit., p. 515.

¹ B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, 4° vol., p. 760.

² *La Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1969, pp. 5-6.

³ Ibidem, p. 203.

⁴ Ibidem, p. 196.

⁵ Ibidem, p. 467.

⁶ *Infalibile? Una domanda*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 251 ss.

⁷ Ibidem, p. 238, 53, 182, 196 e 254.

⁸ *Essere cristiani*, tr. it., 1976, Milano, Mondadori, p. 153.

num universale di cui parla Küng¹. Ma questa “nuova cultura planetaria” di sapore cosmico-teilhardiano ci fa pensare alla “repubblica” e al “tempio universale” preconizzati dalla massoneria quale preludio al regno anti-cristico.

* * *

2) Schillebeeckx: il nichilismo teologico

EDWARD SCHILLEBEECKX, nacque nel 1914 ad Anversa in Belgio, nel 1934 entrò tra i Domenicani a Gand. Si cimentò nello sforzo di conciliare il *fenomenologismo* di Husserl col dogma cattolico, scivolando fatalmente verso il nichilismo teologico e oltrepassando lo stesso Küng. Tra il 1939 e il 1943 studiò a Lovanio. Ordinato sacerdote nel 1941, si licenziò in teologia a Le Saulchoir nel 1945, ove sotto la guida di p. Dominique-Marie Chenu apprese lo *storicismo teologico*, che relativizza il dogma, il quale non esporrebbe verità valide per tutti e sempre, ma sarebbe condizionato dalle categorie del tempo in cui venne formulato. A Parigi entrò in contatto e in dialogo con il *post-marxismo utopistico*, il *personalismo* e l'*esistenzialismo ateo* ossia con il post-modernismo o nichilismo filosofico-teologico. L'influsso nefasto di Schillebeeckx si fece sentire soprattutto in Olanda, essendo stato scelto dal card. Alfrink come consigliere teologico, e, tramite Alfrink, nel Vaticano II, pur non essendo stato Schillebeeckx nominato “ufficialmente” perito conciliare. Dopo il Concilio collaborò alla stesura del “Nuovo Catechismo Olandese”, negazione quasi totale del Credo, dei Comandamenti e dei Sacramenti, quali erano stati insegnati dal Magistero nel Catechismo romano (o del Concilio di Trento) e in quello di San Pio X².

Come Küng Schillebeeckx si spinse oltre il neo-modernismo e nel 1968 contestò *troppo* esplicitamente la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, la divinità di Cristo, la illiceità della contracccezione e il celibato ecclesiastico³. Nel 1977 fu

messo sotto inchiesta dalla Congregazione per la dottrina della fede. Nonostante ciò, ha mantenuto fino alla morte, sopravvenuta il 24.XII.2009, «la chiara fama di essere fra i migliori [immaginatevi i peggiori!, nda] teologi del nostro tempo, in grado, assieme a Karl Rahner, di costituire un ponte di collegamento fra i teologi che hanno preparato il Concilio [neomodernisti, nda] e la nuova generazione di teologi [della “morte di Dio”, nda] che va affermandosi in questi anni»⁴.

Il “ripensamento” della Fede

«Il problema fondamentale della teologia di Schillebeeckx è il problema del *ripensamento della fede cristiana*, alla luce del momento storico presente»⁵. Nelle sue prime opere⁶ egli si servì di Husserl e dell'esistenzialismo per “ripensare” ovvero *annichilare la teologia come studio di Dio*.

Dio non è un Ente reale, oggettivo, personale e trascendente, che si può conoscere tramite la ragione o la Fede, ma è una misteriosa entità o presenza *soggettiva* di quell'amore che ci spinge a sentirne il bisogno nel nostro *inconscio* o *sentimento*⁷. Padre Battista Mondin definisce così il metodo del Nostro: «abbandono massiccio della tradizionale teologia speculativa di stampo metafisico, per dedicarsi a svariate forme di *teologia della prassi* [...]. Si è optato per il criterio dell'ortoprassi rinunciando a quello dell'ortodossia»⁸. Ciò deve farci riflettere poiché, se non si vive come si pensa (fede e buone opere), si finisce per pensare come si vive (prassi senza fede e carità soprannaturale).

La teologia della secolarizzazione

Verso la metà degli anni Sessanta, specialmente con la “rivoluzione culturale” del 1968, l'esplosione del nichilismo teoretico (Scuola di Francoforte: Adorno e Marcuse; Strutturalismo francese: Levy-Strauss, Sartre, Lanca), impegna il Nostro a “sorpassarsi” a passare cioè dal personalismo al cattocomunismo di March Bloch alla “teologia della speranza terrena o politica” di G. B. Metz cercando un punto di incontro tra secolarizza-

zione nichilistica, la nuova immagine soggettivistica di Dio e addirittura lo stesso uomo secolarizzato e nichilista.

La fede cristiana va riletta alla luce dell'esperienza umana, come diceva già Maurice Blondel nel 1893, e Schillebeeckx afferma che la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, sancita dogmaticamente, solennemente e infallibilmente dal Concilio Vaticano I, si è mostrata fallimentare, poiché dà per scontata la esistenza reale e oggettiva di un mondo creato che rinvia a Dio creatore, come l'effetto alla Causa. Ma, secondo le categorie filosofiche post-moderne o nichilistiche, *non vi è nulla di reale ed oggettivo* e quindi non si può risalire a nulla, partendo dal nulla. Solo il *sentimento* e il *bisogno istintivo ed inconscio* di un'Entità superiore possono risvegliare nell'uomo post-moderno la *speranza di “Dio”*⁹ e solo la praxis e la *realizzazione politica* e terrena del regno di Dio su questo mondo e in questo mondo possono dare all'uomo un avvenire migliore tramite quell'*Humanum*, di cui parla anche Küng, che solo può unificare ciò che le religioni positive hanno finora diviso e portare l'umanità alle soglie di un “Nuovo Ordine Mondiale”¹⁰.

La speranza di un “paradiso in terra” (Bloch) rimpiazza così l'angoscia provocata dalla “morte di Dio”, e la teologia si trasforma in ideologia politica o prassi rivoluzionaria e cerca, millenaristicamente, di instaurare il Regno divino sulla terra, combattendo le istituzioni sociali dominanti¹¹. Benché il Dio trascendente sia morto, perché irreali, tuttavia l'uomo può e deve rimpiazzarlo con una prassi politica, che porta “dio” in terra (immanentismo) e non più la terra verso Dio (trascendenza).

La cristologia

Nel suo *Il Cristo. La storia di una nuova prassi* (1977; tr. it., Brescia, Queriniana, 1980) Schillebeeckx afferma che anche il Gesù della storia non può essere colto come un dato oggettivo e reale, ma solo tramite l'*esperienza sentimentale* del *bisogno religioso* che alberga inconsciamente nel cuore di ogni uomo e che coincide con l'immagine che si fecero di lui i primi cristiani. (*L'approccio a Gesù di Nazareth. Li-*

¹ B. MONDIN, *Storia della Teologia*, cit., p. 771. Cf. H. KÜNG, *Progetto: Ethos universale*, [1990], tr. it., Milano, Rizzoli, 1991.

Su Küng si vedano:

L. JAMMARONE, *Küng, eretico?*, Brescia, 1980.

G. POZZO, *Funzioni del Magistero e uso dei suoi documenti dottrinali nella teologia di P. Schoonenberg e H. Küng. Problemi e riflessioni*, Roma, 1982.

² Cf. P. C. LANDUCCI, *Critica al Nuovo Catechismo Olandese*, 1976.

³ *La presenza eucaristica*, Roma, Paoline, [1966], tr. it., 1968; *Il celibato del ministero sacerdotale*, [1968], tr. it., Roma, Paoline, 1970;

⁴ ARDUSSO..., op. cit., p. 472.

⁵ ARDUSSO..., op. cit., p. 474

⁶ *Rivelazione e teologia*, [1964] tr. it., Roma, Paoline, 1966, pp. 277-302 e 303-354.

⁷ *Dio e l'uomo*, [1964], tr. it., Roma, Paoline, 1967, pp. 60-90.

⁸ *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1997, 4° vol., p. 771.

⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, op. cit., p. 60.

¹⁰ *Intelligenza della fede*, [1972], Roma, Paoline, 1975, p. 106.

¹¹ *Gesù, la storia di un vivente*, [1974], tr. it., Brescia, Queriniana, 1976, p. 658.

nee metodologiche, [1970], Brescia, Queriniana, 1972, p. 23; e *Gesù, la storia di un vivente* [1974], tr. it., Brescia, Queriniana, 1976, p. 423.

La nuova scienza "ermeneutica"

Secondo il domenicano olandese non si tratta solo di "aggiornare" (come aveva chiesto Giovanni XXIII) al nuovo modo di esprimersi un nucleo di verità immutabili, ma di *storizzare e relativizzare ogni dottrina*

umana o religiosa. Affermazioni di fede fatte in tempi e contesti culturali diversi dal nostro, vanno reinterpretate con creatività ma assieme con fedeltà, perché il tempo (passato, presente e futuro) che le avviluppa tutte le rende continue, anche se apparentemente divergenti (cf. *sì sì no no* 15 marzo 2009 *Joseph Ratzinger: un enigma svelato*).

Queste teorie mutate da Dilthey, Schleiermacher e Gadamer sono state riprese da Benedetto XVI

nel suo discorso del dicembre 2005 alla Curia romana sul Concilio Vaticano II, il quale sarebbe in continuità con la Tradizione e non in rottura con essa. Continuità affermata, ma non provata, come ha giustamente scritto mons. Brunero Gherardini (*Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, CME, Frigento, 2009).

Leone

IL NUMERO DEGLI ELETTI

Un lettore ci chiede, riguardo all'articolo sull'*inferno vuoto* di von Balthasar (*sì sì no no*, 30 giugno 2009, p. 3) come mai A. Michel, autore della voce "*Élus (nombre des)*" sul *Dictionnaire de Théologie Catholique* da noi citato, non si schiera a favore del "piccolo numero degli eletti", ma afferma che "*le ragioni non mancano né in un senso né nell'altro, ma non concludono perentoriamente in favore di nessuno delle due tesi*" (col. 2377).

Prima di rispondere precisiamo che la questione non riguarda il numero assoluto di coloro che si salvano, il quale in sé è grandissimo (cfr. *Apoc.* 7,9), ma la proporzione tra coloro che si salvano e coloro che si perdono. In altri termini, si tratta di un numero piccolo relativo, cioè di un numero minore rispetto al maggior numero dei dannati.

"Universalis traditio" e unanimità teologico-esegetica

A. Michel riporta la documentazione, che egli afferma esaustiva (col. 2355), del padre Godts C. SS. R., il quale cita ben 73 Padri della Chiesa, che, per l'arco ininterrotto di circa mille anni, hanno scritto a favore del piccolo numero degli eletti commentando la Sacra Scrittura e specialmente il Vangelo secondo San Matteo, 7, 13-14 e il Vangelo di San Luca 13, 23-24 (coll. 2364-2365).

Tra i Padri citati vi sono i maggiori Padri ecclesiastici, da S. Ireneo, originario dell'Asia Minore, Vescovo di Lione nel 170 d.C. circa, quindi a solo 70 anni dalla morte dell'Apostolo S. Giovanni e la fine della Rivelazione pubblica, che il nostro santo aveva conosciuto tramite Policarpo di Smirne (+167), discepolo diretto di S. Giovanni, sino all'ultimo Padre ecclesiastico, S. Bernardo di Chiaravalle (+ 1153)¹.

Ai Padri della Chiesa vanno aggiunti molti Dottori della Chiesa e Santi canonizzati che hanno continuato a sostenere – per altri cinquecento anni consecutivi – la tesi del piccolo numero degli eletti e che spaziano da papa Innocenzo III (+1216) a S. Alfonso de Liguori (+1787)². Questa "*lista già imponente*" – così A. Michel (col. 2366) – è completata dal padre Goodts con 74 **teologi probati** tra cui Molina, Lessio, Giovanni da San Tommaso e Billuart e 24 **esegeti recepti**, onde "*si deve confessare* - scrive A. Michel – *che, fino al XVIII secolo, teolo-*

gi, predicatori e autori ascetici sono unanimi [...]. Sarebbe puerile negarlo..." (col. 2370).

Una rottura ingiustificata

A questo punto si pone il quesito: perché, a partire dal XVIII secolo, l'unanimità dei teologi e degli esegeti sul "piccolo numero degli eletti" viene meno?

Non è facile trovare una risposta soddisfacente anche nei testi più accreditati. Lo stesso A. Michel si limita alla supposizione (semplice supposizione, avanzata per di più in forma dubitativa) che i teologi abbiano reagito al rigorismo protestantico e giansenistico adottando la tesi del "gran numero degli eletti" (col. 2370) e che gli esegeti li avrebbero seguiti dando di quei testi evangelici, sui quali si fonda la dottrina del "piccolo numero", "*interpretazioni diverse dalle antiche e indebolendo con ciò le motivazioni scritturali della tesi del piccolo numero*" (col. 2367).

La supposizione di A. Michel non ci sembra, però, che basti a giustificare una così vistosa rottura con la "universalis traditio" e l'unanimità regnante fino al XVIII secolo. Inoltre le "*interpretazioni diverse dalle antiche*" dei testi scritturali in questione sono tutt'altro che convincenti. Ci limiteremo ad un solo esempio che, però, riassume tutti gli altri possibili, dato che in materia teologi ed esegeti non fanno che ripetersi l'un l'altro.

Nell'*Enciclopedia Cattolica* alla voce *eletti* leggiamo:

«*Eletti sono [...] nel linguaggio teologico corrente coloro che si salvano. In questo ultimo senso è stata intesa nel passato la frase "Molti sono chiamati, ma pochi eletti" (Mt. 20,16 E 22,14), ma oggi si preferisce [sic!] spiegare la parola "eletti" nel significato più largo di anime scelte, che servono Dio con ardore. Così viene sottratto il miglior fondamento bibli-*

13; S. ILARIO DA POITIERS, *Tractatus super psalmum LXIV*, numero 5; S. BASILIO, *Sermo de renuntiatione saeculi*; S. EFREM IL SIRO, *De paenitentia, Opera completa*, tomo III, pagina 398; S. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XLII, ad 150 episcopos*, numero 7; S. AMBROGIO da Milano, *In psalmum XL*, numero 7; S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, libro I, § 8; S. GIROLAMO, *In Isaiam XXIV*, 13-15; S. AGOSTINO D'IPPONA, *Contra Cresconium*, libro III, capitolo 66; S. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Isaiam*, libro II, capitolo 24, numero 6; S. PIETRO CRISOLOGO, *Sermo XCVII*; S. LEONE MAGNO, *Sermo XLIX*, capitolo II; S. GREGORIO MAGNO, *Homilia XXXVIII, in Evangelium*, numero 8, 14; S. BEDA IL VENERABILE, *In Matthaum*, XX, 16; S. PIER DAMIANI, *Sermo XXXII, de sancto Apollinare*; S. ANSELMO D'AOSTA, *In Epistulam ad Odonem et Lanzenem*; S. BRUNO DA SEGNI, *Commentarium in Matthaum*, parte II, capitolo 7. S. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo III, in vigilia Nativitatis Domini*.

² INNOCENZO III, *Sermo X, in Septuagesimam*; S. Antonio da Padova, *Sermone sulla Cena del Signore, Opera completa*, pagina 418; S. BONAVENTURA DA BAGNOREA, *Breviloquium*, parte I, capitolo 9; S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I parte, questione 23, articolo 7, ad 3um; S. ALBERTO MAGNO, *In Matthaum*, XXII, 14; S. VINCENZO FERRERI, *Sermo I, in dominicam Septuagesimam*; S. LORENZO GIUSTINIANI, *De compunctione et complanctu christianae perfectionis*; S. BERNARDINO DA SIENA, *De speculo peccatoris: pauci erunt de numero salvandorum*; S. ANTONINO DA FIRENZE, *Summa Theologiae*, parte I, titolo IV, capitolo 7; S. TOMMASO DA VILLANOVA, *Concio I in dominicam IXX post Pentecostem*; S. PIETRO CANISIO, *In Evangelium dominicae Septuagesimae*; S. ROBERTO BELLARMINO, *De gemitu columbae*, capitolo 7; *De arte bene moriendi*, libro II, capitolo 3; S. VINCENT DE PAUL, *Sermon sur la persévérance*; S. LEONARDO DA PORTO MAURIZIO, *Sermone XXIV, sul piccolo numero degli eletti*; S. ALFONSO DE LIGUORI, *Theologia moralis*, libro IV, trattato II, capitolo 2, n 130.

¹ S. IRENEO DA LIONE, *Contra haereses.*, libro IV, capitolo XV, S. ATANASIO, *Epistula I, ad Castorem*, §

co alla teoria che ritiene piccolo il numero dei reprobî».

È evidente che una “preferenza” immotivata non giustifica nulla e, soprattutto, è facile obiettare che la frase “*Molti sono chiamati, ma pochi eletti*” non è l’unico né il “miglior” fondamento biblico della dottrina del “piccolo numero” degli eletti. Ce ne sono altri e il miglior fondamento sono Lc. 13, 23-24 e Mt. 7,13-14.

• Lc. 13, 23-24: «E un tale gli disse: “Signore, sono pochi quelli che si salvano?” Ed Egli disse loro: “Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrare e non vi riusciranno»;

• Mt. 7, 13-14: «Entrate per la porta stretta perché larga e spaziosa è la via che conduce alla perdizione e molti sono coloro che vi entrano; ma quanto stretta è la porta e quanto angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono coloro che la trovano!».

Michel riconosce: «non si può negare che le parole molto forti di Cristo [...] sono un **argomento serio** in favore del piccolo numero degli eletti» (col. 2357). Eppure questi testi evangelici non sono neppure citati nell’*Enciclopedia Cattolica*. Forse perché se, in base al contesto, si può sostenere che in Mt. 20,16 (parabola degli operai inviati a lavorare nella vigna) e in Mt. 22,14 (parabola del re che invita alle nozze del Figlio suo) la frase “*Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti*” si riferisce non a tutti gli uomini, ma ai soli Giudei, che furono i primi operai della vigna e i primi invitati al festino nuziale, non è così per Lc. 13,23-24 e Mt. 7,13-14 che innegabilmente riguardano i fedeli di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

Parimenti in Lc. 13,23-24 e in Mt. 7,13-14 non si potrebbe applicare ad “*eletti*” il “*significato più largo di anime scelte, che servono Dio con ardore*” oggi “preferito” dagli esegeti così che “*Molti sono i chiamati ma pochi gli eletti*” “*verrebbe a significare: [...] tra tutti i chiamati alla salvezza, molti sono chiamati ad una vita fervente e perfetta, ma pochi rispondono a questa chiamata e divengono anime d’élite*”, come scrive, con scarsa convinzione, lo stesso H. Lesêtre (*Dictionnaire de la Bible* II, col. 1710). Infatti 1°) è di fede che tutti, e non “molti, sono chiamati alla perfezione (v. in Mt. 5, 48 il “*Siate perfetti com’è perfetto il Padre mio che è nei cieli*”, che, per insegnamento unanime dei Padri della Chiesa, è rivolto a tutti): 2°) in Lc. 13, 23-24 e Mt. 7, 13-14 non si par-

la di maggiore o minore “*ardore*” nel servizio di Dio, ma di *salvezza* o di *perdizione*.

Tutti gli altri tentativi di dare un’interpretazione “diversa” e più “larga” dei testi scritturali su cui si fonda la dottrina del “piccolo numero degli eletti” sono ancor meno consistenti del tentativo che abbiamo qui sopra criticato (e forse per questo sono per lo più passati sotto silenzio) e, se il Lesêtre (loc. cit.) si mostra dubbioso della sua consistenza, A. Michel ne dichiara apertamente l’inconsistenza quando scrive: «Oltre la **semplice probabilità**, non si può trovare nella Sacra Scrittura nulla che favorisca la tesi del gran numero degli eletti; la tesi del piccolo numero da parte sua, trova un **serio fondamento** nel parallelo fatto da Nostro Signore tra la via stretta e la via larga. Lc. XIII, 23-24; Mt. 13» (col. 2364).

Una china pericolosa: dal “gran numero degli eletti” all’inferno “vuoto”

Mentre si sforzavano di snervare il fondamento biblico del “piccolo numero degli eletti”, i sostenitori del “gran numero” sottolineavano nella Sacra Scrittura quei testi che esaltavano la misericordia di Dio, l’universalità e l’efficacia della Redenzione, la potenza della grazia di Cristo ecc. a tal segno che già alla fine dell’Ottocento e agli inizi del Novecento si rimproverava loro di passare sotto silenzio tutti quei testi che parlano della giustizia divina e, soprattutto di “*dimenticare la celebre distinzione scolastica che, in due parole, riduce a niente la [loro] suddetta argomentazione: Redemptio Christi est universalis, quoad SUFFICIENTIAM, non autem quoad EFFICACIAM*” (coll. 2363-2364): l’universalità della Redenzione concerne la sua sufficienza, non la sua efficacia perché Cristo ha espiato, sì, in misura sufficiente per tutti, ma l’efficacia della Redenzione per i singoli uomini dipende da certe condizioni, dalla fede (Mt. 16,16) e dall’osservanza dei comandamenti (Ebr. 5, 9; 2 Pt. 1,10).

A questo proposito lo stesso A. Michel riconosce che, «*riducendo alla stretta logica gli argomenti dei partigiani del gran numero degli eletti, bisognerebbe concludere per la salvezza di tutti gli uomini. Ora, la speranza della salvezza universale è una tesi condannata dalla Chiesa. “Syllabus” prop. 16 [e 17], Denzinger-Bannwart “Enchiridion” n. 1716*» (col. 2364). Eppure questa conclusione, che è una tesi

condannata dalla Chiesa, è stata tratta ed è oggi divulgata dalla “nuova teologia” e noi possiamo constatare che la china imboccata dai sostenitori del “gran numero degli eletti” è sfociata nel Dio “dimezzato”, sola misericordia senza giustizia (v. *sì sì no no* 15 gennaio 1990, p. 4), e nell’«inferno vuoto» di Congar, von Balthasar e compagni. Infatti, se la salvezza è opera del solo Salvatore e non richiede la cooperazione dell’uomo, in “stretta logica” (per dirla con A. Michel) ne consegue che tutti, volenti o nolenti, si salvano, che l’inferno è vuoto e che Dio è un Dio di misericordia senza giustizia.

L’autorità dei Padri della Chiesa

La dottrina del “piccolo numero degli eletti” non è fondata solo sui testi evangelici di cui abbiamo parlato, ma anche e soprattutto sull’interpretazione che di essi hanno dato i Padri della Chiesa e quindi sulla loro autorità.

Ora “I Padri sono stati dopo gli Apostoli, i piantatori, i nutritori, gli irrigatori, i pastori della Chiesa – come ha detto s. Agostino – la quale ha potuto crescere per la loro azione vigile e indefessa. La loro Teologia è stata riconosciuta come criterio dell’ortodossia e della morale [...] La Teologia dei Padri è soprattutto un anello fondamentale della Tradizione con cui nessun teologo e nessun cristiano deve perdere contatto [...]. Ogni annuncio e magistero successivo se vuole essere autentico *deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero*”¹. La Tradizione, infatti, assieme alla Scrittura è il canale trasmettitore della divina Rivelazione per fede definita dal Concilio di Trento (DB 738 e 783) e dal Concilio Vaticano I (DB 1787), perché “è la parola di Dio, concernente la fede e la morale, *non scritta*, ma trasmessa a viva voce da Cristo agli Apostoli e da questi ai loro successori sino a noi”².

Parola di Dio “*non scritta*” nel senso che non è contenuta nei libri canonici e divinamente ispirati della Bibbia, ma non nel senso che non si può trovare (*anche per iscritto*) in altre opere degli antichi scrittori ecclesiastici, soprattutto dei Padri.

La Rivelazione divina, perciò, non è solo la Bibbia (divinamente ispirata e scritta sotto dettatura divina),

¹ B. MONDIN, *Storia della Teologia*, Bologna, ESD, 1996, 1° vol., pp. 57-60 e p. 506

² A. PIOLANTI, voce *Tradizione*, in *Dizionario di Teologia dogmatica*, a cura di P. PARENTE-A. PIOLANTI-S. GAROFALO, Roma, Studium, 4a ed. 1957, p. 411.

ma anche ciò che Cristo (direttamente) o lo Spirito Santo (per attribuzione) hanno insegnato agli Apostoli e che questi hanno trasmesso ai loro discepoli, i quali possono averlo messo per iscritto, anche se non sotto dettatura divina. Gli Apostoli hanno predicato ciò che Gesù aveva loro detto, ma solo una parte del Suo insegnamento si trova nei libri canonici del Nuovo Testamento; altre verità (ad esempio la validità del battesimo degli infanti) non si trovano in nessun Libro ispirato, ma sono contenute nelle opere di quasi tutti gli antichi Padri ecclesiastici e perciò fanno parte della Rivelazione. Ne consegue che “in materia di fede e di morale, il consenso morale (e non matematico o assoluto) della maggior parte dei Padri è testimonianza irrefutabile di Tradizione divina [...], poiché i Padri sono stati posti dallo Spirito Santo nella Chiesa affinché mantenessero la Tradizione divina ricevuta dagli Apostoli. Quindi, il loro consenso moralmente unanime è, nella Chiesa, regola infallibile di fede”¹. “Tale consenso, poi, si può raccogliere [...] anche dalla testimonianza di pochi [Padri], se consti essere stata emessa in tali circostanze dalle quali si possa arguire che rispecchi la fede comune della Chiesa”². Monsignor Francesco Spadafora spiega: “È impossibile che vi sia contrasto tra le due fonti della stessa Rivelazione divina, l’insegnamento orale (= Tradizione apostolica = Magistero infallibile) e la S. Scrittura [...]. Per i primi secoli siamo edotti dell’insegnamento del Magistero infallibile dagli scritti dei Padri: Ecco perché dal Concilio di Trento sino all’*Humani Generis*, accanto al Magistero ecclesiastico è posta immediatamente e nello stesso ambito (cioè per verità di fede e di morale) la dottrina dei Padri, come testi della fede cattolica” (*Dizionario biblico*, Roma, Studium, 1963, pp. 211-212). L’insegnamento unanime dei Padri, perciò, non ha bisogno di un’ulteriore conferma da parte del Magistero, è esso stesso Magistero infallibile.

Tutto ciò va applicato anche all’interpretazione che della Sacra Scrittura hanno dato i Padri.

Il Concilio di Trento, infatti, insegna che nell’interpretare la Sacra Scrittura “nessuno deve andare

contro l’unanime consenso dei Padri” (Decreto sulla Vulgata e sul modo di interpretare la Sacra Scrittura, 8 aprile 1546, DS 1507) e il Vaticano I ribadisce che “Non è lecito a nessuno interpretare la Sacra Scrittura contro l’unanime consenso dei Padri” (Conc. Vat. I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, 24 aprile 1870, DS 3008).

Nella *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), *Magna Charta* degli Studi Biblici³, Leone XIII ricorda che “Non è permesso a nessuno di interpretare la S. Scrittura contro l’insegnamento unanime dei Padri (Conc. di Trento e Conc. Vat. I). Somma è l’autorità dei Padri [...] ogni volta che all’unanimità interpretano con uguale senso una qualche testimonianza biblica [...]. Dal loro unanime consenso appare chiaramente che così è stato tramandato dagli Apostoli secondo la fede cattolica [...]. Ingiustamente e con danno alla religione si introdusse l’artificio presentato sotto il nome di *alta critica* [...] in base a *sole ragioni interne*” (DS 3281/3284/3286).

Pio XII nell’Enciclica *Divino afflante Spiritu* (30 settembre 1943) riprende la dottrina dei Concili e di Leone XIII, raccomandando l’interpretazione della Scrittura “data dai santi Padri” (EB, 551). La stessa cosa insegna in *Humani Generis* (12 agosto 1950) [EB, 564/565]. Il dovere dell’esegeta cattolico è quello di “assicurarsi se c’è un senso già dato con morale unanimità dei Padri” e quindi di seguirlo.

È per questo che Leone XIII nella *Providentissimus* formalmente disapprova e condanna la teoria secondo la quale basterebbe studiare i sol “caratteri interni” di un libro ispirato, prescindendo dalla Tradizione patristica, per poterne capire il significato. Certo, è utile e lecito ricorrere alla filologia nello studio del Libro sacro, ma subordinatamente e secondariamente all’interpretazione della Tradizione ossia dei Padri, ma non è mai lecito dare la precedenza alla filologia, o addirittura contraddire l’interpretazione unanime dei Padri o anche semplicemente prescindere da essa. Ciò equivarrebbe a preferire un commento esclusivamente umano-scientifico (filologico, semantico e linguistico), alla Tradizione divina⁴.

San Pio X ha ripreso tale condanna di Leone XIII nel “Motu proprio” *Praestantia Scripturae Sacrae* e nell’enciclica *Pascendi*.

Il “dramma dell’esegesi moderna”

Si può comprendere ora perché, quando furono avanzate interpretazioni “diverse” e “più larghe” delle “antiche” di quei testi evangelici sui quali si fonda il “piccolo numero degli eletti”, ci fu tra esegeti e teologi una rottura anche circa l’autorità dell’interpretazione datane dai Padri (v. A. Michel *Dict. cit. coll. 2325 e ss. e coll. 2364 e ss.*).

Da una parte ci si appellava all’autorità dei Padri, e quindi della Tradizione, per sostenere che la dottrina del “piccolo numero degli eletti” è *di fede* (anche se non definita) o, quanto meno, che è una “*verità certa*” e che, comunque, essendo “*sentenza comune*” fino al XVIII secolo, è da tacciare di *temerarietà* l’allontanamento sia dall’interpretazione dei santi Padri sia dal generale consenso dei teologi e degli esegeti. Dall’altra parte si replicava che la supposta “Tradizione” non è così antica come si pretende (e Sant’Ireneo che, da solo, rappresenta sia la più antica Tradizione orientale per essersi formato in Asia Minore alla scuola di un discepolo di San Giovanni, sia la più antica Tradizione occidentale per essere stato Vescovo di Lione?); che i Padri non intendono attestare la fede della Chiesa, ma esporre una semplice opinione personale e che, quando essi parlavano delle “due vie” (larga e stretta, percorsa la prima da “molti” e la seconda da “pochi”), avevano un intento solo morale o esortativo (oggi si dice “parenetico”) e nient’affatto dogmatico (ma esiste una morale che non si fonda sul dogma? e Nostro Signore Gesù Cristo stesso, parlando delle “due vie” e dei “pochi” e dei “molti”, aveva anche Lui un intento soltanto esortativo e morale senza un fondamento dogmatico oggettivo?). Si replicava anche che la questione del “piccolo numero degli eletti” riguarda solo lontanamente la fede e la morale (ma i Padri non ne usavano per dare “lezioni di morale”?) e che, comunque, si tratta di una questione ancora “aperta” dato che la Chiesa ha “lasciato dire” quando la tesi “larga” è giunta a maturazione nel XIX secolo

¹ V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scolastica*, Vitoria, ed. El Carmen, 1948, vol. I, nn. 699-700, tesi IV.

² A. PIOLANTI, voce ‘Padri della Chiesa’, in *Dizionario di Teologia dommatica* (a cura di P. PARENTE-A. PIOLANTI-S. GAROFALO), Roma, Studium, 4a ed., 1957, p. 299.

³ V. F. SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*.

⁴ Su questo argomento si veda A. ROMEO, *L’Enciclica ‘Divino Afflante Spiritu’ e le ‘Opiniones novae’*, in “*Divinitas*”, 3, 1960, p. 424 e 454; F. SPADAFORA, *La Tradizione contro il Concilio. L’apertura a sinistra del Vaticano II*, Roma, Volpe, 1989, pp. 132-143; J. DE MONLÉON, *Commentaire sur le prophète Jonas*, 2^a

ed., Québec, Scivias, 2000, p. 28. Di tale libro si legga *Préface au livre de Jonas ou critique de la Critique*, pp. 5-22 e *Postface sur les critères internes*, pp. 83-119.

(e la tesi “stretta” non può vantare la stessa cosa per i precedenti 18 secoli? o la tacita approvazione della Chiesa, benché di molto più breve, significa qualcosa solo per la tesi “larga”?).

Anche su questo punto era stata aperta la via a quel “*dramma dell'esegesi moderna*” così illustrato e deplorato da mons. Pier Carlo Landucci: «I Padri, vengono sempre meno considerati nella moderna esegesi, o perché – si dice – raramente unanimi, o perché non hanno voluto affrontare il problema critico, o perché non intendono farsi eco del pensiero propriamente della Chiesa. Generalizzando troppo, però, questi concetti, si può snervare praticamente il principio del Magistero della Chiesa nell'interpretazione biblica. Per rispettare questo principio [...] bisogna tener conto delle sue preferenze [...], di cui i Padri costituiscono un'eco particolare e qualificata. Più che guardare se i Padri intendevano esprimere il pensiero della Chiesa, si deve *guardare se la Chiesa ha riconosciuto nei Padri se stessa*. È la Chiesa che ha riconosciuto nei Padri i suoi figli particolarmente santi e illuminati e fedeli, il che costituisce il titolo della loro autorità, che in certi casi è decisiva. Non è giusto passare senz'altro dal caso della loro autorità decisiva alla noncuranza, quando manchino alcune condizioni. Vi è qualcosa di analogo in questo [...] con l'obbedienza dottrinale alla Chiesa, che è proporzionatamente doverosa anche negli insegnamenti non strettamente infallibili»¹.

Francamente non ci riesce di condividere la conclusione di A. Michel che “le ragioni non mancano né in un senso né nell'altro” (ma poi egli opta nel senso della “tesi larga”). Tanto meno ci riesce perché noi, a differenza di lui, abbiamo sotto gli occhi i frutti velenosi di questa svolta teologico-esegetica tanto improvvisata quanto immotivata o, quanto meno, motivata con argomentazioni scarse e poco convincenti.

Conclusione

S. Girolamo asserisce che «la predicazione è rilassata, quando promette la salvezza e il Cielo alla maggior parte» (*In Ecclesiaste Commentarium*, PL, tomo XXIII, colonna 1099). Ora, certamente la tesi di

von Balthasar sull'inferno vuoto è non solo “rilassata”, ma addirittura contraria alla Tradizione divino-apostolica e al Magistero comune ed infallibile della Chiesa e perciò è eretica. Inoltre, prospettando l'apocatastasi e “vuotando” l'inferno, von Balthasar lo riempie di altre numerose anime, dacché, come diceva don Bosco, “per andare all'inferno, basta non crederci”, e praticamente egli nega l'esistenza dell'inferno, anche se ipocritamente camuffa la sua negazione con la baggianata dell'inferno “vuoto”, e, poi, facendo dinanzi alle proteste del *sensus fidei* un piccolo passo indietro, con la “speranza” della salvezza universale (speranza anch'essa già condannata dalla Chiesa, come ricorda lo stesso A. Michel). Infine il riconoscimento dato da Paolo VI e Giovanni Paolo II a von Balthasar (cfr. *sì sì no no*, 30 settembre 1995 pp. 7, *Eresie col cappello cardinalizio*), non ha fatto che accreditare la sua dannosa e perversa dottrina presso i fedeli, dottrina di cui abbiamo visto le lontane radici.

I sostenitori del “gran numero degli eletti” dicono che la tesi opposta “gelava” le anime (A. Michel *Dict. cit.*). La “tesi larga”, però, ci ha portato una dottrina ereticale che perde le anime addormentando le coscienze. In realtà la dottrina del “piccolo numero” degli eletti (piccolo relativamente a quello dei dannati) ci ricorda che la volontà salvifica di Dio può essere resa vana dalla cattiva volontà degli uomini, i quali per la maggior parte preferiscono la via larga, che conduce alla perdizione. Perciò, lungi dal farci dubitare della volontà salvifica di Dio e dell'aiuto onnipotente della Sua misericordia, essa ci stimola a fare ciò che dobbiamo e possiamo da parte nostra per cooperare con la grazia: “Cercate di rendere certa la vostra elezione, mediante le vostre opere buone” (S. Pietro). Inoltre ci fonda in una grande umiltà, giacché “*nemo scit si sit amore vel odio dignus*”, “nessuno sa se è degno di amore o di odio” insegna la S. Scrittura e S. Paolo ci avverte: “*qui reputat se stare, caveat ne cadat*”, “chi pensa di stare in piedi, badi di non cadere”. Onde, lungi dal disprezzare gli altri ritenendoci “eletti” – come il fariseo, che, salito al Tempio a pregare se ne tornò a casa ancora più malvagio di prima – dobbiamo fare come il pubblicano, il quale non osava neppure alzare gli occhi al cielo e pregava “*miserere mei Domine, quia homo peccator sum*”, “abbi pietà di me, Signore, perché sono un pecca-

tore”, ottenendo così da Dio il perdono e la grazia santificante. Salvare è facile: basta mettervi la buona volontà e il resto ce lo darà Dio onde “chi [lo vuole e] prega si salva, chi [non lo vuole e] non prega si dannà” (S. Alfonso de Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*). La dottrina conciliare e post-conciliare, intrisa di pancristismo teilhardiano, di grazia *dovuta* alla natura umana (de Lubac) e di salvezza universale, *anche per chi non vuole*, viene dal modernismo e porta all'apostasia (R. Garrigou-Lagrange), e quindi viene dal Maligno e porta all'inferno. Purtroppo questi sono i frutti del Concilio che diceva di voler essere pastorale².

Foedus TNT

PEGGIORI DEI PAGANI

Caro *sì sì no no*,

i giornali napoletani del 31 gennaio scorso hanno dato ampio rilievo al fatto che l'ultimo giorno utile per visitare, nel museo diocesano, il Crocifisso di Michelangelo senza alcun velo aveva ivi convogliato una folla di “napoletani e turisti da ogni parte d'Italia”.

Non intendo ripetermi sulla natura dell'opera né sulla opportunità di esporla nel museo della diocesi con il placet del cardinale arcive-

² Vedi specialmente *Gaudium et spes*, 22 e le prime tre encicliche di Giovanni Paolo II, il quale afferma in ‘*Redemptor hominis*’ n° 9: «Dio in lui (Cristo) si avvicina ad ogni uomo dandogli il tre volte Santo Spirito di Verità» ed ancora ‘*Redemptor hominis*’ n° 11: «La dignità che ogni uomo ha raggiunto in Cristo: è questa la dignità dell'adozione divina». Sempre in ‘*Redemptor hominis*’ n° 13: «non si tratta dell'uomo astratto, ma reale concreto storico, si tratta di ciascun uomo, perché (...) con ognuno Cristo si è unito per sempre (...). l'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 non è di ciò consapevole (...) mistero [della redenzione] del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre». Ancora Giovanni Paolo II in ‘*Dominum et vivificantem*’ n° 50 scrive: «*Et Verbum caro factum est*. 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. (...) l'Incarnazione del Figlio di Dio significa *l'assunzione all'unità con Dio, non solo della natura umana ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è carne: di tutto il mondo visibile e materiale [...]*. il Generato prima di ogni creatura, incarnandosi [...] si unisce, in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo [...] ed in essa con ogni carne, con tutta la creazione».

¹ Monsignor PIER CARLO LANDUCCI, *Miti e realtà*, Roma, ed. La Rocca, 1968, specialmente il capitolo: *Dramma dell'esegesi moderna*, pp. 181-287.

sco. Qui mi domando, retorica-mente purtroppo, se e quando – e dove – si svolgerà una giornata di riparazione per l'oltraggio pseudoartistico che, all'epoca, neppure la soldataglia di Pilato osò fare all'*Ecce Homo*?

Lettera firmata

Mons. Carlo Landucci nel suo bellissimo libro *Maria Santissima nel Vangelo* (ed. Paoline, 1953, IV ed., p.391) scrive, infatti, del divin Crocifisso:

«Solo il vituperio dell'immodestia non fu permesso né allora né mai [...]. Poiché se era una delicatezza estranea all'uso romano, era conforme però alle esigenze giudaiche (VOSTÉ, *De Pass. tc*, PRAT o. c., II, p. 393 s.). E ciò fu balsamo all'Addolorata.

I documenti storici che si sogliono allegare, in contrario, sono quasi tutti ambigui – osserva il PRAT – perché la parola “nudo”, in greco, in latino e in ebraico, s'intende spesso di nudità parziale. Gli scrittori classici chiamano nudi gli uomini che hanno soltanto la veste di sotto e il soldato senz'armi. Così di San Pietro è detto che “si cinse attorno il camiciotto (che dunque già aveva giacché era nudo)” (Gv. 21,7).

Anche ai pagani, del resto, non mancava una antica tradizione di pudore per cui PLATONE dice: “Non è ancora tempo che la vista di un uomo nudo in pubblico sarebbe parsa ai Greci una vergogna” (*Repubbl.*). I Giudei erano e restarono rigorosi in proposito e pare vi fossero precise prescrizioni di modestia per la lapidazione (cfr. PRAT, I e, in nota). In particolare, nel caso di Gesù, non mancavano persone amiche sul Calvario che potevano piamente pensare a un opportuno perizoma.

Dalla probabilità di tal fatto si passa quasi alla certezza, se si riflette alla accuratissima e sistematica esclusione, in tutta la vita di Gesù di qualsiasi appiglio contro il pudore, di qualsiasi *obbrobrio* di tal

tipo. Era un punto su cui la Provvidenza Divina vegliava in modo tutto particolare e non è ammissibile che non vi avesse vegliato specialmente in quel momento in cui Gesù compiva, sull'altare della Croce, la purissima sua immolazione per il nostro riscatto e si costituiva supremo oggetto di adorazione e imitazione di tutta l'umanità.

È ben chiaro che l'adorabile umanità del Signore era in sé assolutamente pura e tutta divinamente adorabile. Ma *non egualmente puro era ed è l'occhio di chi doveva e deve rimirarlo*: e il divino reintegratore della purezza nel mondo non avrebbe potuto certo tollerare che la sua adorabile persona divenisse, benché “per accidens”, motivo di scandalo su tal punto delicato.

La riprova di tale sconvenienza è del resto nella universale intuizione degli artisti che hanno sempre salvato tale criterio di modestia nei loro crocefissi».

**LE DIFFICOLTÀ
“TEOLOGICHE”**

DI MONS. GRANARA

RICEVIAMO E POSTILLIAMO

Spett. le *sì sì no no*,

mi permetto trasmettere, in allegato, la pagina 5 del bollettino *La Guardia* del novembre/dicembre 2009, n. 11.

Come si può leggere, mons. Marco Granara, del quale avete già segnalato i deliri nel numero di *sì sì no no* del 30/11/2009, continua a... delirare. Il rettore del “Santuario Principe” della Liguria, come lo definì S.S. Benedetto XV, così risponde ad un lettore che domanda: “*Che fine ha fatto l'Atto di dolore?*”: «[...] *Le forme sono diverse da sempre [...]. Qualche difficoltà teologica ha portato l'antica formula dell' "Atto" là dove dice che il dolore sarebbe legato anche al fatto che "peccando, ho meritato i tuoi castighi..."*. Perciò conclude “*al Santuario della Guardia [...] preferiamo la formulazione di un salmo, breve, semplice e più*

idoneo”.

Siamo alla follia. La Madonna della Guardia ci aiuti e ci benedica.

Lettera firmata

No, non siamo alla follia. Siamo solo perfettamente in linea con il Dio “dimezzato” della “nuova teologia”: Misericordia senza Giustizia. Siamo certi che se, tra tanti “aggiornamenti”, anche l'antica formula dell'Atto di dolore venisse così aggiornata: “*perché peccando ho meritato i tuoi premi*” le “difficoltà teologiche” di mons. Granara si dissolverebbero come nebbia al sole.

10 MARZO 2010

ANNIVERSARIO

DELLA MORTE DI MONS.

FRANCESCO SPADAFORA

“*Sperne se sperni*” motto di S. Filippo Neri (“*disprezza di essere disprezzato*”) potrebbe essere applicato alla figura di mons. Francesco Spadafora. Valente esegeta, difensore della Fede cattolica e convinto anti-modernista, mons. Spadafora ha saputo unire alla grande erudizione ecclesiastica una elevata semplicità di animo, che lo ha preservato da ogni servilismo. Ha saputo dire la “*verità con carità*” anche quando era scomoda e non ha temuto di essere denigrato come “*eversivo*”. Ha vissuto (e ci aiuti a vivere) l'insegnamento della *Imitazione di Cristo*: “*Il desiderio di piacere agli uomini e la paura di dispiacere loro sono le due fonti principali da cui scaturiscono i mali che ci turbano*”.

Pregando per lui ci raccomandiamo alle sue preghiere, affinché ci ottengano di mantenere e professare la Fede integra senza “*falsa prudenza umana*”.

sì sì no no

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

D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46)
art. 1.2.
DCB 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)
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

