



S. Ecc. Mons. Bernard Tissier de Mallerais è nato a Sallanches, Alta Savoia, Francia, il 14 settembre 1945. Dopo aver conseguito la laurea in biologia, nell'ottobre del 1969 ha raggiunto Mons. Lefebvre al nuovo seminario San Pio X a Friburgo, Svizzera, e ha partecipato alla fondazione della Fraternità Sacerdotale San Pio X. È stato ordinato sacerdote a Ecône da Mons. Lefebvre il 29 giugno 1975. È stato insegnante, vice direttore e direttore del seminario di Ecône. Il 30 giugno 1988 è stato consacrato vescovo da Mons. Lefebvre e da Mons. De Castr Mayer. Parla tre lingue, francese, inglese e tedesco, e conosce lo spagnolo. Oggi risiede nel seminario di Ecône.

Ha scritto un'accurata biografia di Mons. Marcel Lefebvre, pubblicata in francese nel 2002 (*Marcel Lefebvre*, Étampes, Clovis) e tradotta e pubblicata in italiano nel 2005 (*Mons. Marcel Lefebvre*) dall'Editrice Tabula Fati di Chieti (0871.63210).



Mons. Bernard Tissier de Mallerais

La fede in pericolo per la ragione

Ermeneutica di Benedetto XVI

LE SEL DE
LA TERRE



N° 69 ■ ÉTÉ 2009

INTELLIGENCE DE LA FOI

■ ABONNEMENT 48 € ■ CE NUMÉRO 15 € ■ ISSN 1168-4763

Inter Multiplices Una Vox
Torino
febbraio 2011

Fonte

Questo studio è stato pubblicato sul n° 69 (estate 2009) della rivista *Le Sel de la Terre - Intelligence de la foi - Rivista trimestrale di dottrina tomista a servizio della Tradizione*

La rivista, curata da Padri Domenicani collegati alla Fraternità Sacerdotale San Pio X, è una pubblicazione cattolica di scienze religiose e di cultura cristiana, posta sotto il patronato di San Tommaso d'Aquino, in forza della sicurezza della dottrina e della chiarezza d'espressione del "Dottore Angelico". Essa si colloca nel quadro della battaglia per la Tradizione iniziata da Mons. Marcel Lefebvre e si presenta in maniera tale da potersi rivolgere ad ogni cattolico che voglia approfondire la propria fede.

Oltre alla rivista, i Padri Domenicani di Avrillé pubblicano testi diversi.

Per l'abbonamento alla rivista e per l'acquisto dei testi pubblicati occorre rivolgersi a:

Editions du *Sel de la terre*, Couvent de la Haye-aux-Bonshommes - 49240 Avrillé - Francia. -

Tel: +33 2.41.69.20.06 - Fax: +33 2.41.34.40.49

Posta elettronica: dominicains-avrille@wanadoo.fr

Sito internet: <http://seldelaterre.fr/>

L'abbonamento per l'Italia (4 numeri) costa 55 Euro e comprende l'abbonamento alla *Lettre des Dominicains d'Avrillé*. Può essere richiesto scrivendo al Convento o inviando l'importo tramite bonifico bancario:

IBAN: FR34 2004 1010 1101 6571 0D03 235; BIC: PSSTFRPPNTE

Si può avanzare la richiesta ed effettuare il pagamento anche per via elettronica, accedendo al sito internet su indicato.

Non sembra al mio lettore che ciò che mantiene il mondo non sono i «valori» di Max Scheler, né l'uomo «soggetto dei diritti» dei *Lumi*, ma Gesù Cristo, autore, riformatore ed elevatore dell'umana natura? «Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1 Cor 3, 11). Di fronte a questo convincimento fornito dalla fede cristiana, ogni costruzione funambolosa di un teologo da salotto – *salva reverentia* – crolla come un castello di carte, come crollerà il Nuovo Ordine Mondiale che egli vuol servire. Alla ragione secolarizzata, la fede ha una sola vera parola da dire: «*Omnia instaurare in Christo* (Restaurare ogni cosa in Cristo)» (Ef 1, 10).

*

Ringraziamenti

Per chiudere questo studio, ringrazio i miei confratelli Don Benoît de Jorna e Don Jean-Michel Gleize per il loro impegno intellettuale, sia metafisico sia ecclesio-logico, che mi ha fornito idee e documenti preziosi. Ringrazio ugualmente il Padre Jean-Dominique Favre per il suo aiuto nella filosofia tedesca e Don François Knittel per i suoi lavori di etica che ho saccheggiato senza vergogna; Don Renaud de Sainte-Marie per la sua tesi di dottorato in filosofia su *Le Rôle du bien sensible dans la représentation et l'obtention du bien moral chez saint Thomas d'Aquin et Kant* [Il Ruolo del bene sensibile nella rappresentazione e nell'ottenimento del bene morale in San Tommaso d'Aquino e in Kant] (Istituto Universitario San Pio X, giugno 2006); Don Alain Lorans per la sua «Analisi» del discorso del 22 dicembre 2006, in *DICI*, n° 148, 13 gennaio 2007, pp. 11-12, che ho copiato; Don Dominique Bourmaud per la sua opera *Cent ans de modernisme: Généalogie du Concile Vatican II* [Cent'anni di modernismo: Genealogia del Concilio Vaticano II], Clovis, 2003, e il suo articolo *Karl Rahner, fils du modernisme*, in *Fideliter* n° 179, settembre-ottobre 2007, p. 29; Don Christian Thouvenot per il suo articolo *La foi selon Joseph Ratzinger*, apparso nello stesso numero di *Fideliter*, p. 32; Don Xavier Beauvais per il suo articolo sulla fede modernista contemporanea apparso in *Le Chardonnet*, n° 236, marzo 2008, secondo Marcel De Corte; Don Grégoire Celier per i suoi consigli metodologici; e il Padre Pierre-Marie de Kergolay per le importanti correzioni che mi ha suggerito.

Grazie a ciò che ho appreso da tutti loro alla scuola di San Tommaso d'Aquino, posso osare dire, con il saggio re Salomone: «Senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue ricchezze» (*Sap 7, 13*).

Inter Multiplices Una Vox
Associazione per la salvaguardia della Tradizione latino-gregoriana
c/o Nagni Sonia, via Tetti Grandi, 9, 10022 Carmagnola (TO)
tel: 011-972.23.21 - fax: 011-550.18.15 - c/c postale n° 27934108
Indirizzo internet: www.unavox.it - Indirizzo posta elettronica: unavox@cometacom.it

Torino 2011 - Pro manuscripto

Mutua rigenerazione e correlazione polifonica

Riassumendo, Joseph Ratzinger dichiara: «...mi trovo in ampio accordo con ciò che Habermas ha esposto sulla società post-secolare, riguardo la disponibilità ad apprendere e la autolimitazione da entrambe le parti»; e spiega:

- In primo luogo, abbiamo visto che ci sono patologie nella religione, che sono assai pericolose e che rendono necessario considerare la luce divina della ragione [*sic*] come un organo di controllo, dal quale la religione deve costantemente lasciarsi chiarificare e regolamentare [...].

- Ma [...] si è anche mostrato che esistono patologie anche nella ragione [...], una *hybris* [furore] della ragione, che non è meno pericolosa [...]: la bomba atomica, l'uomo visto come prodotto. Perciò anche alla ragione devono essere rammentati i suoi limiti ed essa deve imparare la capacità di ascolto nei confronti delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. [...]

Kurt Hübner ha brevemente formulato una simile esortazione dicendo che con una tesi del genere non si tratterebbe di un «ritorno alla fede», ma della «liberazione dall'errore epocale, che essa (cioè la fede) non abbia più nulla da dire ai contemporanei, perché in contrasto con la loro idea umanistica di ragione, illuminismo e libertà». Di conseguenza parlerei della necessità di un rapporto correlativo tra ragione e fede, ragione e religione, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione. [...]

[Quanto alle altre componenti culturali e religiose] È importante accoglierle nel tentativo di correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede, cosicché possa crescere un processo universale di chiarificazione, in cui infine le norme e i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli essere umani [*sic*] possano acquistare nuovo potere di illuminare, cosicché ciò che tiene unito il mondo possa nuovamente conseguire un potere efficace nell'umanità [pp. 79-81].

*

Così, l'ermeneutica di Benedetto XVI va molto più in là di quanto avessi intuito all'inizio: più che di una rilettura, si tratta di una rigenerazione; ed essa oltrepassa i soli rapporti della religione cattolica con la razionalità occidentale. Essa è innanzi tutto una mutua purificazione della fede e della ragione che correggerebbe la deriva intollerante della prima e la cieca autonomia della seconda. Essa comporterebbe poi una mutua rigenerazione della fede e della ragione che arricchirebbe la fede con i valori liberali, debitamente limitati, della ragione dei *Lumi*, e guadagnerebbe la ragione all'ascolto della fede, debitamente decodificata e trascritta in linguaggio secolarizzato. E questo processo si estenderebbe universalmente a tutte le fedi religiose e a tutte le razionalità.

Senza realizzare un unico *ethos* mondiale (p. 79), si darebbe così vigore ai valori che reggono il mondo.

La Fede in pericolo per la ragione

L'ermeneutica di Benedetto XVI

Indice

Prefazione	4
Introduzione	5
Cap. 1 - Ermeneutica della continuità	8
<small>Fede cristiana ieri e oggi: il «perché» dell'ermeneutica - La fede in pericolo per la filosofia - L'ermeneutica alla scuola dei Padri della Chiesa - Il progresso omogeneo dei dogmi - Ritorno all'oggettività dei Padri e dei concili - Nuova riflessione per un nuovo rapporto vitale? - Il metodo: l'ermeneutica storicista di Dilthey - Benedetto XVI reclama la purificazione del passato della Chiesa - Dove l'ermeneutica diventa una distorsione della storia - Un nuovo Tommaso d'Aquino</small>	
Cap. 2 - Itinerario filosofico di Joseph Ratzinger	19
<small>Da Kant a Heidegger: itinerario intellettuale di un seminarista - L'agnosticismo kantiano, padre del modernismo - L'autonomia della ragion pratica, madre dei Diritti dell'uomo senza Dio - Riconciliare i Lumi e il cristianesimo - Alla ricerca di una nuova filosofia realista - Ricaduta nell'idealismo: Husserl - L'esistenzialismo di Heidegger - La filosofia dei valori di Max Scheler - Personalismo e comunione delle persone - Il dialogo «Io-Tu» secondo Martin Buber - L'«uscita da sé» secondo Karl Jaspers</small>	
Cap. 3 - Itinerario teologico di Joseph Ratzinger	32
<small>La Tradizione vivente, Rivelazione continua, secondo la scuola di Tubinga - Rivelazione, Tradizione vivente ed evoluzione del dogma - La Tradizione, lettura vivente della Bibbia - La dottrina della fede, esperienza su Dio - Senso comune, filosofia dell'essere e formule dogmatiche - Il potere d'assimilazione, motore del progresso dottrinale, secondo Newman - Lunghi dall'asservirsi ai nostri concetti, la Rivelazione li giudica e li utilizza</small>	
Cap. 4 - Un'esegesi esistenzialista del Vangelo	46
<small>«discese agli inferi» - «risuscitò da morte» - «è salito al cielo» - La realtà dei fatti evangelici posta tra parentesi - L'esegesi esistenzialista, arte divinatoria - Un'ermeneutica storicistica</small>	
Cap. 5 - Ermeneutica dei tre grandi dogmi cristiani	51
<small>Il dogma della Trinità rivisto attraverso il personalismo - L'equivoco della ricerca perpetua della verità - Il dogma dell'incarnazione, rivisitato con l'esistenzialismo di Heidegger - Il dogma della redenzione rivisto dall'esistenzialismo cristiano - La soddisfazione, delicatezza della misericordia divina - Una negazione peggiore di quella di Lutero - Il peccato esistenzialista - Il sacerdozio ridotto a potere d'insegnamento</small>	
Cap. 6 - Personalismo ed ecclesiologia	67
<small>La Chiesa, comunione nella carità - La Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica</small>	
Cap. 7 - Il personalismo politico e sociale	72
<small>Personalismo e società politica - Il personalismo applicato al matrimonio e alla castità</small>	
Cap. 8 - Cristo Re rivisto dal personalismo	76
<small>Implicazioni politiche del fine ultimo dell'uomo - La libertà religiosa purificata con l'aiuto di Emmanuel Mounier - La civiltà laica vitalmente cristiana di Jacques Maritain - Confutazioni sofistiche</small>	
Cap. 9 - La fede personalista di Benedetto XVI	81
<small>La fede, incontro, presenza e amore - Sperimentazione filosofica ed esperienza mistica - L'autorità divina rimpiazzata dall'autorità umana</small>	
Cap. 10 - Un supermodernismo scettico	86
<small>Un anti-programma inaugurale - Uno scetticismo rassegnato e demoralizzante - Di fronte allo scetticismo, il rimedio sta in San Tommaso d'Aquino</small>	
Epilogo: Ermeneutica dei fini ultimi	91
<small>Ritrattazioni - Il limbo rivisitato dall'ermeneutica - La morte, un rimedio - La vita eterna, immersione nell'amore - La salvezza collettiva secondo Henri de Lubac - Il purgatorio accorciato - Un giudizio particolare umanista - L'opzione fondamentale, economia del peccato mortale - L'inferno, stato d'animo</small>	
Postfazione: Cristianesimo e <i>Lumi</i>	103
<small>Un equilibrio fragile - Mutua rigenerazione e correlazione polifonica</small>	
Ringraziamenti	107

Prefazione

L'ermeneutica¹ di Benedetto XVI

- è innanzi tutto l'ermeneutica che un papa propone del Concilio Vaticano II per ottenere, a quarant'anni dalla sua conclusione, la sua ricezione nella Chiesa;
- è poi l'ermeneutica che il Concilio e con esso i teologi propongono della fede della Chiesa e della ragione moderna, affrontate, a partire dal secolo dei *Lumi*, in una mutua esclusione, allo scopo di ridurre la loro opposizione;
- è infine l'ermeneutica del pensiero di un papa e di un teologo che tenta di dare ragione della sua fede ad una ragione volta a rifiutarla.

Il triplice problema che, secondo Benedetto XVI, l'ermeneutica doveva risolvere in Concilio e che ancora oggi deve risolvere è il seguente:

1 – La scienza moderna, con la bomba atomica e l'uomo considerato come un prodotto, viola i divieti della morale. Scienza senza coscienza è solo la rovina dell'anima, diceva un filosofo. *Come ridare una coscienza alla scienza?* La Chiesa tempo fa si è screditata nei confronti della scienza con la condanna di Galileo; a quali condizioni può sperare di proporre alla ragione positivista dei valori e delle norme etiche?

2 – A fronte di una società laicizzata e ideologicamente plurale, *come può svolgere la Chiesa il suo ruolo di fermento di unità?* Non certo volendo imporre il regno di Cristo, né volendo restaurare un falso universalismo e la sua intolleranza, ma facendo ammettere alla ragione positivista, con una concorrenza leale, la sfida dei valori cristiani, debitamente purificati e resi assimilabili dal mondo uscito dal 1789, e cioè i Diritti dell'uomo.

3 – Di fronte alle «religioni mondiali» più conosciute e più diffuse, *la Chiesa può ancora rivendicare l'esclusività dei valori salvifici e una posizione privilegiata rispetto allo Stato?* No, certo. Ma essa vuole solo collaborare con le altre religioni alla pace mondiale, proponendo di concerto con esse, in «una correlazione polifonica», i valori delle grandi tradizioni religiose.

Questi tre problemi ne costituiscono uno solo: ad una nuova epoca storica deve corrispondere una nuova relazione fra fede e ragione, ritiene Joseph Ratzinger:

Parlerei della necessità - dice - di un rapporto correlativo tra ragione e fede, che sono chiamate alla reciproca chiarificazione [...] e a riconoscersi reciprocamente².

Chiedo perdono al mio lettore per aver forse anticipato la mia conclusione, e con lui entro adesso nel mio soggetto, dalla porta stretta.

1 - L'ermeneutica è l'arte di interpretare i fatti o i documenti.

2 - JOSEPH RATZINGER, «*Droit, démocratie et religion*» (débat avec Jürgen Habermas, Académie catholique de Bavière, Munich, 19 janvier 2004), *Esprit*, juillet 2004, p. 28. [HABERMAS, RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, 2005, p. 80].

nenza alla specie umana, sia soggetto di diritti, che il suo essere stesso comporti valori e norme che devono essere individuati, ma non inventati [p. 75-76].

Il mio lettore si indignerà, spero, per questa «specie d'uomo» senza natura conoscibile che serve da fondamento non a dei diritti (a ciò che è *diritto*, perché questo conviene alla *natura* umana e ai suoi *fini*), ma da fondamento ad un «soggetto di diritto», che dice solo «io ho il diritto», senza sapere prima a che ha diritto, né da dove gli venga questo «ho diritto». Egli si indignerà anche per questi «valori» che, senza essere l'ordine dovuto al fine conveniente alla natura, sono quanto meno «dei valori che valgono per se stessi, che provengono dalla natura umana e perciò sono inattaccabili per tutti coloro che possiedono questa natura» (p. 69). E si indignerà altresì per queste «norme» che apparentemente non hanno autore, nemmeno quel Dio che tuttavia è «la Ragione creatrice dell'universo». E si indignerà infine per il fatto che questi «valori» e queste «norme» debbano essere, secondo Joseph Ratzinger, completate, limitate con una lista dei «doveri dell'uomo» Un decalogo? Al posto delle norme del diritto naturale derivate naturalmente dai comandamenti di Dio, avremmo dei doveri dell'uomo antagonisti e regolatori dei suoi diritti:

Forse oggi la teoria dei diritti umani dovrebbe essere integrata da una dottrina dei doveri umani e dei limiti umani, e ciò potrebbe però aiutare a rinnovare la questione, se non ci possa essere una ragione naturale, e dunque un diritto razionale [...]. Per i cristiani ciò avrebbe a che fare con la creazione e con il Creatore. Nel mondo indiano corrisponderebbe al concetto di *dharmā*, la legge interna dell'essere, nella tradizione cinese all'idea degli ordini celesti [p. 76].

Il Creatore non è più il legislatore unico della natura? È solo il gendarme dei Diritti dell'uomo? Tra la fede cristiana (o le altre tradizioni religiose) e i Lumi (e i loro Diritti dell'uomo), l'assimilazione sognata da Yves Congar, l'acquisizione auspicata da Joseph Ratzinger, l'equilibrio richiamato da Benedetto XVI, si rivelano essere un braccio di ferro.

2. - Per altro verso, il cristianesimo (come tutte le religioni) – guarito dalle sue «patologie» (p. 79) con la purificazione della sua tendenza ad essere, invece che una forza di salvezza, «un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi [il regno di Cristo o la *Jihad*] e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo» (p. 71) – convaliderebbe i Diritti dell'uomo, debitamente purificati e limitati, come «la traduzione delle convinzioni codificate dalla fede cristiana nel linguaggio del mondo secolarizzato», secondo l'espressione di Jürgen Habermas nello stesso dialogo²²⁹.

229 - Vedi: J. RATZINGER, discorso del 22 dicembre 2006, DC n° 2373, 4 febbraio 2007, p. 207. [il testo in italiano è disponibile nel sito della Santa Sede].

zione da parte del cristianesimo degli «apporti validi» del mondo moderno, dopo che la Chiesa il avesse «decantati e all'occorrenza purificati». Questo è ciò che ha tentato il Concilio, ma in fatto di sintesi non si è constatato un equilibrio instabile e non ancora raggiunto? Chi dice infatti equilibrio, non presuppone un rapporto di forze tra due antagonisti?

Questo è quanto mi sembra risulti da una conferenza di Joseph Ratzinger che tratta proprio di una mutua purificazione e di una correlazione tra cristianesimo e Lumi²²⁶. Ne riassumo il testo.

1. - Per un verso, la religione farebbe ragionare la ragione positivista facendole ammettere, in scienza come in politica, che «la fede in quel Dio che è in persona la Ragione creatrice dell'universo deve essere accolta dalla scienza in modo nuovo come sfida e chance²²⁷». Ma insieme non si chiederebbe alla ragione positivista di accettare il diritto naturale – il cui legislatore è Dio, autore della natura umana:

Ma questo strumento [dice Ratzinger] è purtroppo diventato inefficace, e non vorrei basarmi su di esso in questo intervento. Il concetto del diritto naturale presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa e razionale. Questa visione della natura, con la vittoria della teoria evoluzionista, si è persa. La natura come tale non sarebbe razionale, anche se in essa v'è un atteggiamento razionale: questa è la diagnosi che per noi ne deriva e che oggi appare per lo più inoppugnabile [p. 75].

Ma la natura umana non è razionale per Dio che l'ha concepita e ne ha fissato i fini? Non è razionale per l'uomo che, con la sua ragione naturale, apprende le sue inclinazioni naturali come buone e quindi come dei fini da perseguire con la sua azione²²⁸?

C'è da credere che Joseph Ratzinger sia inadatto a sostenere una tale argomentazione, non tanto perché adotta l'antitesi evoluzionista che richiama, ma perché rifiuta l'idea di finalità e la nozione di causa finale.

Tuttavia, egli è disposto ad ammettere come un residuo di diritto naturale che sarebbero i Diritti dell'uomo:

Come ultimo elemento del diritto naturale, che vuole essere il più profondamente possibile un diritto razionale – almeno nell'età moderna – sono rimasti i diritti umani. Essi non sono comprensibili senza presupporre che l'uomo in quanto tale, semplicemente per la sua apparte-

226 - JOSEPH RATZINGER, «Democratie, droit et religion» in *Les Fondements prépolitiques de l'État démocratique, Dialogue avec Jürgen Habermas*, Munich, 19 janvier 2004, traduction de Jean-Louis Schlegel, nella rivista *Esprit*, juillet 2004, pp. 5-28. [HABERMAS, RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, 2005, pp. 65-81]

227 - Discorso alla Curia del 22 dicembre 2006, DC n° 2373, 4 febbraio 2007, p. 207. [il testo in italiano è disponibile nel sito della Santa Sede].

228 - SAN TOMMASO, I-II, q. 94, a. 2.

Introduzione

Il discorso di Papa Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre 2005 è apparso come il discorso programmatico del nuovo pontefice, eletto papa il 19 aprile precedente. Quasi una sorta di enciclica inaugurale.

Io tenterò di coglierne le idee forza, per poi analizzarle liberamente. Propongo dunque al mio lettore un itinerario di scoperte nel giardino della teologia conciliare. Subito si delineano tre grandi strade:

1. Quarant'anni dopo la chiusura del Concilio, Benedetto XVI riconosce che «la ricezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile». Perché? Si chiede. «Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica». A fianco di una «ermeneutica della discontinuità e della rottura», da parte dei tradizionalisti e dei progressisti, vi è una «ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità». Questa continuità è la «continuità dell'unico soggetto-Chiesa [...]; un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino».

2. Questa fu l'intenzione del Concilio: conservare il deposito della fede, ma presentarlo «secondo quanto è richiesto dai nostri tempi» (Giovanni XXIII, discorso di apertura del Concilio). Benedetto XVI spiega:

È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; [...] la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e [...] d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede.

3. Di modo che, il presentare una fede vivente, frutto di una esperienza vitale nuova, era « il programma proposto da Papa Giovanni XXIII [...programma...] estremamente esigente, come appunto è esigente la sintesi di fedeltà e dinamismo».

*

L'ermeneutica del Concilio, quindi, si basa su tre principi che si intrecciano:

- Il soggetto della fede, con la sua ragione, fa parte dell'oggetto della fede.
- Quindi occorre ricercare un nuovo rapporto vitale tra la ragione e la fede.
- Così si opera una sintesi di fedeltà e dinamismo.

Di quale sintesi si tratta? Lo spiega il Concilio: raccogliere «le richieste dei nostri tempi» e i «valori che oggi sono più stimati dai nostri contemporanei» e dopo averli «purificati», «ricondurli alla loro divina sorgente» (*Gaudium et spes*, n° 11), vale a dire: introdurli nel cristianesimo con la loro filosofia. Ma per far questo la Chiesa, da parte sua, deve, come ha fatto il Concilio, «rivedere o anche correggere alcune decisioni storiche» (Benedetto XVI, discorso del 22 dicembre 2005).

È questo il programma ermeneutico che devono imporsi reciprocamente la ragione e la fede.

Io non tenterò né un'analisi né una sintesi del pensiero, d'ispirazione assai eclettica e mobile, di Benedetto XVI. Il professore Jacob Schmutz, in dodici sessioni all'università inter-età della Sorbona, nel 2007-2008, ne ha delineato le componenti: la secolarizzazione, il cristianesimo come *vera philosophia*, la personalità dell'uomo non riducibile alla natura, i Lumi (*Aufklärung*) che hanno bisogno di Dio per limitare il loro furore d'indipendenza; le contingenze storiche che impediscono alla coscienza di vedere, etc.

In questo pensiero molto ricco, io mi accontenterò di delineare un percorso filosofico e teologico ridotto all'estremo, ad uso dei non iniziati, guidato dal filo d'Arianna dell'idea di ermeneutica.

Nel mio percorso lascerò parlare Benedetto XVI, commentandolo talvolta in maniera polemica, poiché è questo il genere che ho scelto, in un'ottica di brevità, per questo breve saggio senza pretesa.

Quando cito i suoi scritti anteriori al suo supremo pontificato, li attribuisco in tutto rispetto e verità a «Joseph Ratzinger». La sua opera *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, composta con i corsi del giovane professore di Tubinga e pubblicata in francese nel 1969 [in italiano *Introduzione al Cristianesimo*], è stata riedita nel 2005 con una prefazione dell'autore che conferma fondamentalmente il suo scritto: «L'orientamento di fondo - scrive - era a mio avviso corretto. Da qui il mio coraggio oggi di porre ancora una volta il libro nelle mani del lettore» [NdT, Saggio introduttivo alla nuova edizione, Queriniana, 2000].

*

Alcuni testi stimoleranno l'appetito ermeneutico del mio lettore. Essi sono un piccolo compendio degli sviluppi che seguiranno.

1. - Riguardo alla rivisitazione-correzione della Tradizione:

... il mio intento di fondo, particolarmente durante il Concilio, è sempre stato quello di liberare dalle incrostazioni il vero nocciolo della fede, restituendogli energia e dinamismo³.

Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità⁴.

3 - J. RATZINGER, *Le Sel de la terre*, Flammarion-Cerf, 1997, pp. 78-79. [J. RATZINGER, *Il sale della terra*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, p. 91].

4 - BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia del 22 dicembre 2005.

Postfazione Cristianesimo e *Lumi*

Un equilibrio fragile

Ho ricordato l'auspicio espresso da Benedetto XVI, dopo il suo ritorno dalla Turchia, il 22 dicembre 2006, davanti ai membri della Curia romana, di vedere l'Islam che si aggiorna con l'aiuto dei *Lumi*, un processo già effettuato nella Chiesa col Vaticano II, «al termine di una lunga e difficile ricerca», confessa il Pontefice; che spiega:

Si tratta dell'atteggiamento che la comunità dei fedeli deve assumere di fronte alle convinzioni e alle esigenze affermatesi nell'illuminismo. Da una parte, ci si deve contrapporre a una dittatura della ragione positivista che esclude Dio dalla vita della comunità e dagli ordinamenti pubblici, privando così l'uomo di suoi specifici criteri di misura. D'altra parte, è necessario accogliere le vere conquiste dell'illuminismo, i diritti dell'uomo e specialmente la libertà della fede e del suo esercizio, riconoscendo in essi elementi essenziali anche per l'autenticità della religione²²³.

Lascio al lettore la cura per l'apprezzamento della giustezza del libero esercizio delle «fedi», del vantaggio dell'«autenticità» dell'Islam e del grado di realismo circa l'apertura dell'Islam ai *Lumi* piuttosto che la conversione dei musulmani alla vera Luce «che illumina tutti gli uomini» (*Gv* 1, 9); da parte mia guarderei alla natura dell'accoglimento, da parte della Chiesa del Vaticano II, della quintessenza dei *Lumi*: i Diritti dell'uomo. Questo accoglimento, Joseph Ratzinger lo descriveva come un'«acquisizione» e un «equilibrio»:

Il problema degli anni sessanta era di acquisire i migliori valori espressi da due secoli di cultura «liberale». Sono infatti dei valori che, anche se sono nati fuori dalla Chiesa, possono trovare il loro posto, epurati e corretti, nella sua visione del mondo. È quello che è stato fatto. Ma bisogna confessare che delle speranze senza dubbio troppo ingenuie sono state deluse. Si tratta di trovare un nuovo equilibrio²²⁴.

Questo testo è una citazione implicita del testo di Yves Congar che ho riportato nella mia introduzione, a cui rinvio il lettore. Il Padre Congar, fin dal 1938 (e nella sua opera del 1950 per una «vera riforma nella Chiesa²²⁵») proponeva l'assimila-

223 - DC n° 2373, 4 febbraio 2007, p. 108. [il testo in italiano è disponibile nel sito della Santa Sede].

224 - J. RATZINGER, «*Pourquoi la foi est en crise*», entretien avec Vittorio Messori, *Jesus*, novembre 1984, p. 72. [Cfr: *Rapporto sulla fede, Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Edizioni Paoline, 1985, p. 34].

225 - Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, pp. 345-346.

In fin dei conti, Benedetto XVI ripropone l'errore protestante dell'«uomo ad un tempo giusto e peccatore». Egli ripropone così la teoria condannata financo dal suo predecessore Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor* (nn° 63-68): quella dell'opzione fondamentale buona, che impedirebbe che le particolari scelte peccaminose interrompano la relazione con Dio. Contro questo errore, Giovanni Paolo II riaffermava la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale (VS 69-70). Decisamente la religione di Benedetto XVI è più comoda.

L'inferno, stato d'animo

«L'inferno sono gli altri», diceva Jean-Paul Sartre. Benedetto XVI capisce il contrario di questo egoismo diabolico. L'inferno è l'egoismo irrevocabile, quello delle persone che «hanno distrutto totalmente in se stesse il desiderio della verità e la disponibilità all'amore». Egli spiega che:

In simili individui non ci sarebbe più niente di rimediabile e la distruzione del bene sarebbe irrevocabile: è questo che si indica con la parola *inferno* [*Spes salvi* n° 45].

Vi è un equivoco. Bisognerebbe precisare che colui che è in stato di peccato mortale si trova già nello stato di dannazione, ma questa dannazione è irrevocabile solo dopo la morte. È allora che si ha l'inferno, luogo e stato delle anime dannate, sia per la loro colpa sia per la sentenza del giusto giudice. Mancando questa distinzione si rimane nell'equivoco, mischiando lo stato di dannazione revocabile del peccatore e lo stato e il luogo di dannazione irrevocabile dell'inferno.

Non sapendo di che cosa si parla, si mette l'inferno al condizionale: esso «sarebbe» lo stato di un uomo irrimediabilmente chiuso alla verità e ripiegato su se stesso. Il che è inquietante per quegli egoisti che siamo noi tutti: ma chi è totalmente egoista? Insomma, chi può essere veramente all'inferno? E in ogni caso l'inferno è uno stato d'animo.

*

Frutto della sua ermeneutica, la religione di Benedetto XVI è una religione che si presenta come più amabile, ma è una religione al condizionale.

2. - Riguardo alla purificazione-assimilazione della filosofia moderna:

Assimilare al cristianesimo le idee [moderne], nate in un altro mondo spesso ostile e anche carico di un altro spirito, supponeva un lavoro in profondità, per il quale i principi permanenti del cristianesimo prendessero un nuovo sviluppo assimilando gli apporti validi di questo mondo moderno, dopo averli opportunamente decantati e purificati⁵.

Certo, la filosofia dell'essere, metafisica naturale dello spirito umano, serve da strumento alla fede per esplicitare ciò che essa contiene di implicito⁶: per contro, nessuna filosofia potrebbe porsi come sodale della fede, perché «La dottrina della fede che Dio rivelò non è proposta alle menti umane come una invenzione filosofica da perfezionare⁷».

5 - Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Parigi, Cerf, 1950, pp. 345-346 [*Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaka Book, 1995.].

6 - Vedi: PIO XII, *Humani generis*, Dz 2314 [DS 3886]

7 - VATICANO I, Costituzione *Dei Filius*, cap. 4, *De fide et ratione*, DS 3020.

Capitolo I Ermeneutica della continuità

Fede cristiana ieri e oggi: il «perché» dell'ermeneutica

«Cos'è che è costitutivo della fede oggi?». È questa la domanda che si poneva Joseph Ratzinger nel 1973, all'interno di un gruppo di discussione ecumenica, e che pone come primo interrogativo nel suo libro *Les principes de la théologie catholique*⁸. «La domanda è mal posta – precisa – sarebbe più corretto chiedersi che cos'è che, dal crollo del passato, rimane ancora oggi come elemento costitutivo». Il crollo è scientifico, politico, morale, perfino religioso. Bisogna ammettere una filosofia della storia che accolga come pertinenti le rotture del pensiero, perché ogni tesi possiederebbe un senso come fosse un momento del tutto? Così, per parafrasare Ratzinger, «l'interpretazione tomista del fatto cristiano, come quella kantiana, avrebbero ciascuna la sua verità nella loro epoca storica, ma rimarrebbero vere solo abbandonandole quando abbiano compiuto la loro ora, per includerle in un tutto che si costruisce nella novità».

Joseph Ratzinger sembra scartare questo metodo dialettico, perché esso sfocia proprio in una nuova verità. Non bisogna fare una sintesi degli inconciliabili, ma ricercare quale continuità esista tra loro. Ricerchiamo quindi qual è la permanenza della fede cristiana nelle fluttuazioni delle filosofie che hanno voluto esprimerla. È questo il tema dell'opera del professore di Tubinga, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, [Introduzione al Cristianesimo]⁹.

Poiché la ragione sembra evolvere a seconda delle diverse filosofie, e la fede in passato si è adattata ad una tale evoluzione, i rapporti fra la fede e la ragione dovrebbero essere rivisti periodicamente allo scopo di poter sempre esprimere la fede costante con i concetti dell'uomo contemporaneo. Questa revisione è il frutto dell'ermeneutica.

La fede in pericolo per la filosofia

Quando San Giovanni, e lo Spirito Santo che lo ispira, scelgono la parola Verbo, in greco *Logos*, per indicare la persona del Figlio nella Santissima Trinità, quel termine, fino a quel momento, è quanto mai equivoco. Esso indica comunemente il discorso formulato. Eraclito, seicento anni prima di Giovanni, parla di un *logos* che misura tutte le cose, ma si tratta del fuoco che riscalda e consuma tutto. Gli stoici utilizzano questo termine per significare l'intelligenza delle cose, la loro

8 - J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1982, p. 13.

9 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005 (riedizione senza variazioni della 1ª ed. del 1969) [J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000].

Se qualcuno afferma che [...] con le buone opere da lui [l'uomo giustificato] compiute [...] non merita realmente [...] la vita eterna [...]: sia anatema²²².

Del pari, se la giustizia divina del giudizio «ci fa paura» non è perché essa potrebbe essere «pura giustizia», ma perché può infliggerci delle pene, la pena eterna a coloro che muoiono in stato di peccato mortale e le pene del purgatorio per gli altri.

Ma tutte queste distinzioni superano Benedetto XVI, come vedremo ancora oltre; la sua teologia è ridotta e annebbiata, ai suoi occhi la distinzione tra naturale e soprannaturale è troppo forte e troppo chiara.

L'opzione fondamentale, economia del peccato mortale

Secondo la dottrina tradizionale della fede, infatti, l'anima perde la grazia santificante anche per un solo peccato mortale (DS 1544) e merita l'inferno eterno, mentre il peccato veniale comporta solo una pena temporale e può essere espriato con ogni opera buona.

Tuttavia, questa distinzione non è conforme al sentimento dei nostri contemporanei. (Di chi la colpa? – Del clero conciliare!). Essi ritengono che, a parte i criminali di guerra e gli autori dei genocidi, che hanno «vissuto nell'odio» e in cui «tutto è menzogna», e tolti i santi «che si sono lasciati penetrare totalmente da Dio» e hanno vissuto «totalmente aperti al prossimo», per il resto vi è «la normalità», quella della «gran parte degli uomini», e il bene e il male sono insieme presenti, con a volte il male più del bene. Ma, malgrado ciò:

... rimane presente nel più profondo della loro essenza un'ultima apertura interiore per la verità, per l'amore, per Dio. Nelle concrete scelte di vita, però, essa è ricoperta da sempre nuovi compromessi col male – molta sporcizia copre la purezza, di cui, tuttavia, è rimasta la sete e che, ciononostante, riemerge sempre di nuovo da tutta la bassezza e rimane presente nell'anima [*Spes salvi*, n° 46].

In questa teoria non v'è più l'uomo giusto, né l'uomo ingiusto (teologicamente), non vi è più lo stato di grazia, né lo stato di peccato mortale. Ogni peccato o stato di peccato lascia posto alla salvezza, posto che si conservi l'opzione fondamentale per Dio, con la «sete di purezza», «l'apertura interiore per la verità, per l'amore, per Dio». In questo caso «l'esistenza cristiana» costruita su Gesù Cristo è un «fondamento [che] non ci può più essere sottratto» (n° 46). Una tale anima potrà essere salvata passando per il fuoco che consuma le opere cattive (n° 46; *I Cor 3*, 12).

222 - Concilio di Trento, sessione VI, cap. 16, can. 32, DS 1582.

diventare quello di un rifiuto e di un'opposizione contro di esso²²⁰». (Testi citati in *Spes salvi*, n° 19, senza che il Pontefice precisi che Kant la giustifica e, per ciò stesso, la condanna).

Benedetto XVI, tuttavia, precisa qualcosa su questo momento del purgatorio:

È chiaro che la «durata» di questo bruciare che trasforma non la possiamo calcolare con le misure cronometriche di questo mondo. Il «momento» trasformatore di questo incontro sfugge al cronometraggio terreno – è tempo del cuore, tempo del «passaggio» alla comunione con Dio nel Corpo di Cristo [*Spes salvi*, n° 47].

Dunque, è confermato: il purgatorio è un momento, un passaggio. Non si tratta affatto di poter «restare in purgatorio fino alla fine del mondo», come aveva osato dire la Madonna a Lucia di Fatima, il 13 maggio 1917, a proposito di una certa Amelia²²¹. Decisamente, questa nuova religione è più rassicurante.

Un giudizio particolare umanista

Il Giudizio di Dio è speranza - afferma Benedetto XVI - sia perché è giustizia, sia perché è grazia. Se fosse soltanto grazia che rende irrilevante tutto ciò che è terreno, Dio resterebbe a noi debitore della risposta alla domanda circa la giustizia – domanda per noi decisiva davanti alla storia e a Dio stesso. Se fosse pura giustizia, potrebbe essere alla fine per tutti noi solo motivo di paura [*Spes salvi*, n° 47].

Mi dispiace contraddire queste riflessioni che sembrano essere dettate dal buon senso. No, se la giustizia è desiderabile è perché essa ricompensa non il «terreno», ma i nostri meriti, cioè le nostre opere buone compiute in stato di grazia. Ma, Benedetto XVI è proprio al merito che non crede:

Il regno di Dio è un dono, e proprio per questo è grande e bello e costituisce la risposta alla speranza. E non possiamo – per usare la terminologia classica – «meritare» il cielo con le nostre opere. Esso è sempre più di quello che meritiamo, [...] Tuttavia, con tutta la nostra consapevolezza del «plusvalore» del cielo, rimane anche sempre vero che il nostro agire non è indifferente davanti a Dio [*Spes salvi*, n° 35].

Ci si ricordi dell'anatema del concilio di Trento:

220 - EMMANUEL KANT, *Das Ende aller Dinge – La fin de toutes choses* (1795), in *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, La Pléiade, t. 3, 2003, pp. 324-325. [*La fine di tutte le cose*, ed. diverse].

221 - Vedi: *Lucie raconte Fatima*, DDB-Résiact, 1981, p. 159.

ragione seminale (*logos spermatikos*), che si confonde con il principio immanente dell'organizzazione dell'universo. Infine, Filone (13 a. C. – 54 d. C.), ebreo praticante ed ellenista di Alessandria, vede nel *logos* il supremo intelligibile che ordina l'universo, ma molto inferiore al Dio inconoscibile, quello di Abramo e di Mosè.

Giovanni s'impadronisce del termine greco. Egli lo strappa, per così dire, a coloro che l'hanno usato per ignoranza o per sbaglio. Fin dalle prime parole del prologo del suo Vangelo, egli gli dà, gli rende piuttosto, il suo significato assoluto. Questo è il Figlio eterno di Dio, che è la sua parola, il suo *Logos*, il suo Verbo. E questo Verbo si è incarnato [...]. Così, la Rivelazione fatta ai Giudei si sforza, fin dall'inizio, di esprimersi con il linguaggio della filosofia greca, ma senza farle alcuna concessione¹⁰.

In tal modo la fede *si esprime* con concetti umani: è la Scrittura ispirata; *si spiega* con concetti umani: è la teologia, scienza della fede; *si definisce* infine con concetti umani: è il dogma. Tutti questi concetti sono d'origine volgare o filosofica, ma vengono usati dalla fede solo dopo essere stati decantati e purificati da ogni traccia filosofica originaria indesiderabile.

A prezzo di quali esitazioni e di quali fatiche i Padri e i primi concilii si sono decisi, di fronte alle eresie, ad impiegare dei termini filosofici e a coniare nuove formule di fede per precisare il dato rivelato! L'impiego di termini filosofici come *ousia* (sostanza), *ipostasi*, *prosopon* (persona), per esprimere il mistero della Santissima Trinità e dell'incarnazione, si è accompagnato ad un necessario «processo di purificazione e di ridefinizione» dei concetti da essi espressi.

È solo dopo essere stati avulsi dal loro contesto filosofico e modificati con una maturazione profonda, poi talvolta prima condannati, a causa del loro tenore inadeguato (monarchia, persona, consustanziale), quindi intesi correttamente, infine ammessi e dichiarati applicabili (ma solo analogicamente), che questi concetti sono potuti diventare portatori della nuova consistenza della fede cristiana¹¹.

Questi fatti dimostrano che, lungi dall'esprimersi per mezzo della filosofia dell'epoca, la fede deve astrarsi dalle false filosofie e forgiare i suoi concetti propri. Ma tale astrarsi da ogni filosofia, lascia permanere il semplice «senso comune»? Con il Padre Garrigou-Lagrange, risponderò più avanti a questa domanda, dimostrando come i dogmi si esprimano col linguaggio della filosofia dell'essere che è semplicemente il momento scientifico del senso comune.

10 - ANDRÉ CLÉMENT, *La sagesse de Thomas d'Aquin*, NEL, 1983, pp. 33-34.

11 - MICHAEL FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter, Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, 2007, p. 340.

L'ermeneutica alla scuola dei Padri della Chiesa

È con la stessa ripugnanza che i concilii acconsentirono ad aggiungere delle precisazioni al simbolo della fede del concilio di Nicea (325) che sembrava avere difficoltà ad escludere ogni eresia. Il concilio di Calcedonia (451), per contrastare l'eresia monofisita, si decise a procedere ad una definizione (*horos*) della fede, una novità. Poco dopo (458), i vescovi conclusero che Calcedonia costituiva «una più ampia interpretazione» di Nicea. Il termine interpretazione (*hermeneia*) è utilizzato anche da Sant'Ilario (*De synodis*, 91) quando parla dei Padri che, dopo Nicea, hanno «interpretato religiosamente la proprietà del consustanziale». Non si trattò di una rilettura, né di una revisione del simbolo di Nicea, ma di una spiegazione più dettagliata. È quindi questo il senso dell'*hermeneia* realizzata da Calcedonia. Più tardi, Vigilio di Tapso, di fronte all'apparire delle nuove eresie, affermerà la necessità di «giungere a nuovi decreti che siano in grado tuttavia di far rimanere intatto ciò che i precedenti concilii avevano definito contro gli eretici¹²». Poi, Massimo il Confessore dichiarerà che i Padri di Costantinopoli hanno solo confermato la fede di Nicea contro coloro che cercavano di cambiarne il significato: per Massimo, Cristo sussistente «in due nature» non è «un'altra professione di fede» (*allon pisteos symbolon*), ma solo una più penetrante (*tranountes*) visione di Nicea, la quale, per mezzo di interpretazioni e di elaborazioni ulteriori (*epexegoumenoi kai epexergazomenoi*), dovrà continuare ad essere difesa contro le interpretazioni deformanti¹³. In questo modo, in relazione sia al suo fine sia alla sua forma, viene precisata l'ermeneutica (*hermeneia*) che i Padri praticano nei confronti del magistero anteriore. *Quanto al fine*, non si tratta di adattarsi ad una mentalità moderna, ma di combattere questa mentalità moderna e di neutralizzare l'impronta delle filosofie moderne sulla fede (in effetti è proprio degli eretici ricondurre la fede a delle speculazioni filosofiche moderne che la corrompono). Non si tratta affatto di assolvere gli antichi eretici in nome di una migliore comprensione delle formule cattoliche che li hanno condannati!

Quanto alla forma, non si tratta di proporre i principi moderni in nome della fede, ma di condannarli in nome di questa stessa fede inalterata.

Insomma, l'ermeneutica revisionista di Joseph Ratzinger è estranea al pensiero dei Padri. È dunque opportuno rivederla radicalmente.

Il progresso omogeneo dei dogmi

Si deve a San Vincenzo di Lerino l'aver insegnato, nel 434, lo sviluppo omogeneo del dogma, in termini di esplicitazione e non di mutazione:

12 - VIGILIO DI TAPSO, *Contro Eutiche*, 5, 2. [MORCELLIANA].

13 - MASSIMO IL CONFESSORE, opusc. 4, PG 91, 260; FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, pp. 356-357.

Alcuni teologi recenti sono dell'avviso che il fuoco che brucia e insieme salva, sia Cristo stesso, Giudice e Salvatore. L'incontro con Lui è l'atto decisivo del Giudizio. Davanti al suo sguardo si fonde ogni falsità. È l'incontro con Lui che, bruciandoci, ci trasforma e ci libera per farci diventare veramente noi stessi [*Spes salvi*, n°47].

Non si tratta affatto di un debito rimanente da pagare, né di una pena temporale da purgare, si ignora di quale purificazione si tratterebbe: quella dal peccato? Comunque sia, qui si tratta di una liberazione per ridiventare se stessi: una trasformazione esistenzialista:

Il suo sguardo [di Cristo], il tocco del suo cuore ci risana mediante una trasformazione certamente dolorosa «come attraverso il fuoco» [come dice San Paolo: *I Cor 3*, 12-15]. È, tuttavia, un dolore beato, in cui il potere santo del suo amore ci penetra come fiamma [*Spes salvi* n° 47].

Io credevo che la sofferenza del purgatorio fosse prima di tutto una certa pena della dannazione: il ritardo all'accesso alla visione beatifica, e inoltre una pena del fuoco *inflitta* da Dio per purificare l'anima dai suoi legami disordinati con la creatura. Questa spiegazione, che concorda appieno con la natura del peccato – avversione a Dio e adesione alla creatura – è troppo chiara per Benedetto XVI? Il fatto è, molto semplicemente, che il fuoco *dell'amore* è più appagante, per consumare «la sporcizia» dell'anima, più di un fuoco *inflitto* dal supremo giudice! Il purgatorio diventa così assai simpatico, visto che lo stesso fuoco dell'amore vi consuma, come sulla terra, le brutture dell'anima. – E tuttavia i santi non sono dello stesso avviso, essi hanno la fede e sostengono, come Santa Teresa di Lisieux, che «il fuoco dell'amore è più santificante del fuoco del purgatorio»: il che significa che non si tratta dello stesso fuoco.

Certo, il vantaggio della teoria patrocinata dal Pontefice sta nel fatto che questa purificazione istantanea dovuta allo sguardo di Cristo, accorcia enormemente il purgatorio, agli occhi della nostra generazione tormentata. Ecco un cristianesimo comodo. Ecco una religione «più facile», come la concepiva un riformatore inglese. Ecco il «regno di Dio», direbbe Kant, «in cui la *fede ecclesiastica* viene superata e rimpiazzata dalla *fede religiosa*, vale a dire dalla semplice fede razionale²¹⁹». Del resto, aggiunge Kant, «se il cristianesimo un giorno dovesse arrivare a non essere più degno di amore [...] allora il pensiero dominante degli uomini dovrebbe

219 - EMMANUEL KANT, *La Victoire du principe bon sur le mauvais et la fondation d'un royaume de Dieu sur la terre* (1792), in *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, La Pléiade, t. 3, 2003, p. 140. [La vittoria del principio buono sul cattivo e la fondazione di un regno di Dio sulla terra, in *La religione nei limiti della semplice ragione*, ed. diverse].

condizioni normali per la salvezza, potranno nondimeno ottenere questa salvezza in virtù dei legami misteriosi che li uniscono ai fedeli. In breve, essi potranno essere salvati perché fanno parte integrante dell'umanità che sarà salvata²¹⁷.

Questo non è più platonismo, è fantateologia: all'immaginaria preparazione evangelica nel paganesimo si attribuisce una virtù meritoria della grazia in favore degli oscuri artigiani di questa preparazione. Ma la ricompensa di un'immaginaria elaborazione potrà essere altro che una grazia altrettanto immaginaria?

La preoccupazione sentimentale di allargare la porta della salvezza, perché la Chiesa diviene piccolo gregge, fa vagabondare la ragione nell'immaginario. Un tentativo simile è fatto da Benedetto XVI per accorciare le pene del purgatorio. Vediamo.

Il purgatorio accorciato

Benedetto XVI accoglie l'«idea vetero-giudaica della condizione intermedia [tra morte e resurrezione]» uno stato in cui le anime «non si trovano semplicemente in una sorta di custodia provvisoria, ma subiscono già una punizione, [...] o invece godono già di forme provvisorie di beatitudine» (*Spes salvi*, n° 45).

Questo equivale, molto semplicemente, a ripetere l'errore di papa Giovanni XXII, condannato *ex cathedra* dal suo successore Benedetto XII, che definì che le anime dei giusti «subito dopo la loro morte, e la purificazione di cui si è detto in coloro che erano bisognosi di tale purificazione [...], furono, sono e saranno in cielo, nel Regno dei cieli e nel celeste paradiso, con Cristo, associate alla compagnia degli angeli santi»²¹⁸.

E infine - prosegue Benedetto XVI - non manca il pensiero che in questo stato siano possibili anche purificazioni e guarigioni, che rendono l'anima matura per la comunione con Dio. La Chiesa primitiva ha ripreso tali concezioni, dalle quali poi, nella Chiesa occidentale [cioè nella Chiesa cattolica], si è sviluppata man mano la dottrina del purgatorio [*Spes salvi*, n° 45].

Di fronte a questa eresia dello stato intermedio (miscuglio dello *sheol* vetero-giudaico e del limbo dei patriarchi) e a questa teoria di un'origine vetero-giudaica del purgatorio, Benedetto XVI propone un'alternativa moderna che, decisamente, gli piace di più:

217 - H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, 1938, p. 173.

218 - *Mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huiusmodi indigebant [...] fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio congregatae.* (DS 1000).

È proprio del progresso che ogni cosa venga amplificata in se stessa; del cambiamento, invece, è proprio che ogni cosa venga trasformata in un'altra [...] Allorché qualche parte del germe primordiale finisce col crescere nel corso dei tempi, si gioisca e lo si coltivi con cura, ma non si cambi alcunché della natura del germe: vi si aggiunga, certo, l'aspetto, la forma, la distinzione, ma che resti identica la natura di ogni genere¹⁴.

Nello stesso senso, Pio IX, nel 1854, citava lo stesso Vincenzo di Lerino nella bolla di definizione dell'Immacolata Concezione, e parlando delle «dottrine a lei affidate» diceva che la Chiesa «cerca di limare e di affinare quelle antiche dottrine della divina rivelazione, in modo che ricevano chiarezza, luce e precisione. Così, mentre conservano la loro pienezza, la loro integrità e il loro carattere, si sviluppano soltanto secondo la loro propria natura, ossia nello stesso pensiero, nello stesso senso» [DS 2802].

In questo progresso per distinzione, i dogmi non progrediscono in profondità – una profondità di cui gli Apostoli hanno già ricevuto la pienezza – né in verità, cioè nel loro adeguamento al frammento di mistero che Dio ha rivelato. Il progresso ricercato dalla teologia e dal magistero è quello di un'espressione più accurata del mistero divino com'esso è, immutabile come è immutabile Iddio. I concetti, sempre imperfetti, potranno sempre essere precisati, ma non saranno mai superati. La formula dogmatica non ha dunque niente a che vedere con la reazione vitale del soggetto credente, né da essa ha alcunché da guadagnare, ma piuttosto tutto da perdere. Al contrario, è questo soggetto che deve annullarsi e sparire davanti al contenuto oggettivo del dogma.

Ritorno all'oggettività dei Padri e dei concili

Lungi dal dover rivestire via via le successive forme temporanee della soggettività umana, lo sforzo dogmatico è un lavoro perseverante di oggettivazione della verità rivelata, sulla base dei dati della Scrittura e della Tradizione. Si tratta di un lavoro di epurazione dal soggettivo a favore di un'oggettività la più perfetta possibile. Questo lavoro di purificazione non è primariamente un'asportazione dell'eterogeneo per ritrovare l'omogeneo, foss'anche a fronte delle eresie e delle deviazioni dottrinali. L'operazione essenziale dello sviluppo dogmatico è uno sforzo di raccolta di ciò che è disperso, di condensazione del diffuso, di eliminazione delle metafore per quanto possibile, di purificazione delle analogie per renderle proprie. Il *consustanziale* di Nicea e la *transustanziazione* di Trento appartengono a queste riduzioni riuscite. Fatalmente, la riduzione dogmatica si allontana dalla profondità scritturale: il *consustanziale* non avrà mai la profondità di una parola di Gesù come questa: «Chi vede me, vede il Padre» (*Gv* 14, 9). In questa parola: quale apertura su un inson-

14 - SAN VINCENZO DI LERINO, *Commonitorium*, RJ 2173-2174.

dabile abisso! Quale fonte di domande interminabili! Quale spazio per la contemplazione! E tuttavia, che progresso in precisione nel *consustanziale*! Quale fontana di deduzioni teologiche! Ecco qua, mi sembra, tutto il problema gnoseologico di Joseph Ratzinger: combattuto fra i dogmi che deve mantenere con un'assoluta stabilità e la ricerca curiosa del suo spirito mobile, Joseph Ratzinger non riesce a conciliare i due poli della sua fede¹⁵.

Quando l'affermazione dell'«io» verrà meno davanti a «Lui»?

Nuova riflessione per un nuovo rapporto vitale?

È questo annullamento del soggetto credente che rifiuta energicamente Benedetto XVI. Per lui, l'evoluzione della formulazione della fede non consiste nella ricerca della migliore precisione, ma nella necessità di proporre una formula nuova e adattata. È la novità per la novità. E l'adattamento è un adattamento al credente, non un adattamento al mistero. Tutto ciò trova riscontro nel sillogismo di Giovanni XXIII, che presenta il programma del Vaticano II nel suo discorso d'apertura:

Al presente bisogna invece che in questi nostri tempi l'intero insegnamento cristiano sia sottoposto da tutti a nuovo esame, con animo sereno e pacato, senza nulla togliervi, in quella maniera accurata di pensare e di formulare le parole che risalta soprattutto negli atti dei Concili di Trento e Vaticano I; occorre che la stessa dottrina sia esaminata più largamente e più a fondo e gli animi ne siano più pienamente imbevuti e informati, come auspicano ardentemente tutti i sinceri fautori della verità cristiana, cattolica, apostolica; occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale¹⁶.

Fu proprio questo il compito del Concilio, dice Benedetto XVI: la riformulazione moderna della fede; secondo un metodo moderno e seguendo i principi moderni, dunque secondo un metodo nuovo e dei principi nuovi. Poiché vi è sempre da una

15 - Vedi: J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, Paris, Fayard, 1998, pp. 43-44 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 42].

16 - GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiae*, discorso di apertura del Concilio, dell'11 ottobre 1962, 6.5. Su questo si veda PAOLO PASQUALUCCI, «Vaticano II et la pensée moderne: Considérations à partir d'un célèbre propos de Jean XXIII», *La Religion de Vatican II – Premier Symposium de Paris 4-6 octobre 2002*, pp. 313-314.

Essa [la vita beata] presuppone, appunto, l'esodo dalla prigionia del proprio «io», perché solo nell'apertura di questo soggetto universale [gli altri] si apre anche lo sguardo sulla fonte della gioia, sull'amore stesso – su Dio (*Spes salvi*, n° 14).

La salvezza collettiva secondo Henri de Lubac

Il teologo francese apprezzato in *Spes salvi* ha in effetti reinterpretato il dogma «fuori dalla Chiesa non v'è salvezza», invocando una salvezza collettiva: non v'è salvezza per l'individuo senza una comunità di salvezza. Cosa che sarebbe del tutto tradizionale, se non fosse che tutto si limiterebbe a questo. Non sarebbe necessario che ciascuno degli infedeli entri un bel giorno nel seno della Chiesa, basterebbe che tutti e ciascuno facciano parte dell'umanità che è sulla strada dell'unità grazie al cristianesimo:

In che modo, dunque, vi sarebbe una salvezza per i membri se per assurdo il corpo non fosse anch'esso salvo? Ma la salvezza per questo corpo – per l'umanità – consiste nel ricevere la forma di Cristo, e questo si fa solo per mezzo della Chiesa cattolica. [...] Non è essa, infine, che ha il compito di realizzare l'unificazione spirituale di tutti gli uomini, nei termini in cui essi vi si prestano? Così, questa Chiesa, che come corpo invisibile di Cristo si identifica con la salvezza finale, in quanto istituzione visibile e storica è il mezzo provvidenziale di questa salvezza. «Solo in essa si rifà e si ricrea il genere umano» (Sant'Agostino, ep. 118, n° 33, PL 33, 448)²¹⁶.

Sant'Agostino, però, non parla di unità del genere umano, ma della sua ricreazione, il che non è una semplice sfumatura. Significa forse che il Padre de Lubac ritiene che sia più facile imprimere la forma di Cristo nell'insieme dell'umanità, piuttosto che imprimerla col battesimo in ognuna dei miliardi di anime da salvare? Sarebbe una brillante soluzione platonica.

Un'altra soluzione, più elegante, è proposta dal sulfureo gesuita: ciascuno dei miliardi di esseri umani ha avuto ed ha ancora il suo ruolo nella preparazione evangelica dei secoli, malgrado il brancolare «di ricerche, di penose elaborazioni, di parziali anticipazioni, di giuste scoperte naturali e di soluzioni ancora imperfette» (p. 172). Queste pietre viventi dell'impalcatura per l'edificazione del corpo di Cristo non saranno rigettate «una volta ultimato l'edificio» (p. 172):

Provvidenzialmente indispensabili per l'edificazione del Corpo di Cristo, gli «infedeli» devono beneficiare a loro modo degli scambi vitali di questo Corpo. Per un'estensione del dogma della comunione dei santi, sembra dunque giusto pensare che, benché essi non siano di per sé posti nelle

216 - H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, 1938, pp. 164-165.

Da una parte, non vogliamo morire; [...]. Dall'altra, tuttavia, non desideriamo neppure di continuare ad esistere illimitatamente e anche la terra non è stata creata con questa prospettiva [*Spes salvi*, n° 11].

Io direi che questo paradosso non esiste. Posto che non insorgano grandi infermità, quale uomo non desidera continuare a vivere? Il paradosso è falso perché omette di ricordare che la morte è il salario del peccato: «*stipendium enim peccati mors*» (*Rm* 6, 23). Certo, è più positivo vedere la morte come il rimedio alla nostra temporalità, piuttosto che come una sanzione alla nostra malizia. La religione viene così resa più accettabile alla nostra fragile generazione. Ma perché nasconderci che Gesù, con la croce, ha fatto della morte un rimedio vero: l'espiazione del peccato?

La vita eterna, immersione nell'amore

La vita eterna, insegna Benedetto XVI, non è «una vita interminabile», idea «che fa paura»; essa è, come dice Sant'Agostino, «la vita beata». E in che consiste?

Sarebbe - spiega Benedetto XVI - il momento dell'immergersi nell'oceano dell'infinito amore, nel quale il tempo - il prima e il dopo - non esiste più.

[...] un sempre nuovo immergersi nella vastità dell'essere, mentre siamo semplicemente sopraffatti dalla gioia [*Spes salvi*, n° 12].

Perché questo condizionale «sarebbe»? Che cos'è quest'«oceano dell'infinito amore»? Che cos'è questa «vastità dell'essere»? Non si rimane molto rassicurati da queste immagini, né dalla loro dimensione. È solo nella pagina seguente che apprendiamo che il cielo consiste nel «vivere con Dio per sempre». - È vero che la vita eterna, cominciata in terra per la grazia santificante, è una vita con Dio, ma in che consiste la differenza in cielo? Solo nel «per sempre»?

Benedetto XVI non è in grado, se non di dare una definizione del cielo, almeno di darne una descrizione esatta! Perché ci tace che la vita in cielo è la visione di Dio stesso, la visione *de visu* di Dio, Dio visto faccia a faccia, «*facie ad faciem*» (*I Cor* 13, 12), cioè senza intermediari creati? È San Giovanni, l'Apostolo dell'amore, che insegna: «Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (*I Gv* 3, 2). San Paolo spiega che alla fede, conoscenza «come in uno specchio, in maniera confusa» (*I Cor* 13, 12), succederà la visione immediata di Dio. È questa visione che beatificherà l'anima dell'eletto.

Forse che questa visione è troppo precisa per lo spirito di Benedetto XVI, recalcitrante ad ogni definizione? In ogni caso, il Pontefice precisa una condizione preliminare della vita beata: il non vivere isolati dagli altri, come indicato da Henri de Lubac, dice lui. Basandosi sui Padri, Lubac avrebbe provato che «la salvezza è stata sempre considerata come una realtà comunitaria» (*Spes salvi*, n° 14).

parte il metodo e dall'altra i principi. Applicare questo metodo e adottare questi principi sarebbe ancora, dopo quarant'anni, il compito della Chiesa:

È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione (*Verstehen*) consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede¹⁷.

Ecco tutta la rivoluzione del magistero operata dal Concilio. La preoccupazione del soggetto della fede che supplisce alla preoccupazione per l'oggetto della fede. Invece di cercare semplicemente di precisare ed esplicitare il dogma, il nuovo magistero cercherà di riformularlo e di adattarlo. Invece di adattare l'uomo a Dio, vuole adattare Dio all'uomo. Non si ha allora un magistero sovvertito, un contro-magistero?

Il metodo: l'ermeneutica storicista di Dilthey

Dove trovare il metodo per questa rilettura adattata dei dogmi? Occorre fare intervenire un filosofo tedesco che ha influito sulla teologia tedesca e di cui si trova il segno in Joseph Ratzinger: Wilhelm Dilthey (1833-1911), il padre dell'ermeneutica e dello storicismo.

L'*ermeneutica*, come abbiamo visto, è l'arte di interpretare i fatti o i documenti.

Lo *storicismo* vuole considerare il ruolo della storia nella verità. Per Dilthey, come per Schelling ed Hegel, che erano degli idealisti, la verità si comprende solo nella sua storia. Ma, mentre per Schelling ed Hegel la verità si sviluppa da se stessa secondo un processo dialettico ben noto, per Dilthey invece occorre fare una distinzione:

- Nelle scienze *fisiche* lo sviluppo consiste nell'esplicare (*Erklären*), e questa è una funzione puramente razionale.

- Nelle scienze *umane*, invece, la verità progredisce per comprensione (*Verstehen*), e questo include le potenze appetitive dell'anima. In tal modo, la verità si sviluppa secondo il processo di reazione vitale del soggetto nei confronti dell'oggetto, secondo il rapporto di reazione vitale tra lo storico, che si china su dei fatti storici, e l'impatto della storia.

In tal modo, la ricchezza emotiva dello storico va ad arricchire l'oggetto studiato. Il soggetto entra nell'oggetto, fa parte dell'oggetto. La storia si carica dell'energia emotiva dei lettori, tale che i giudizi sul passato sono continuamente colorati dalle reazioni vitali dello storico o del lettore. Ora, è al termine di ogni epoca che appare pienamente il senso di questa stessa epoca, sottolinea Dilthey, e questo è molto vero; così che ad ogni termine suddetto occorre procedere ad una nuova revisione. Applichiamo tutto questo: la data del 1962, quella dell'inizio del Concilio Vatica-

17 - BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia del 22 dicembre 2005.

no II, sembrava il termine di un'epoca moderna, e quindi si potevano – e si dovevano – rivisitare, riguardare tutti i fatti storici, i giudizi del passato, specialmente sulla religione, per trarne i fatti significativi e i principi permanenti, non senza colorarli a nuovo con le preoccupazioni e le emozioni del presente.

In questo senso, Hans Georg Gadamer (nato nel 1900) ritiene che la vera conoscenza storica non consiste, per l'interprete, nel volersi disfare dei suoi pregiudizi – sarebbe il peggiore dei pregiudizi – ma nel prenderne coscienza e nel trovarne dei migliori. Non si tratta di un circolo vizioso, dicono gli ermeneuti, ma di un sano realismo che si chiama «il circolo ermeneutico».

Applicata alla fede, questa prospettiva purifica necessariamente il passato da ciò che s'era aggiunto in maniera provvisoria al nocciolo della fede, e questa revisione, questa retrospettiva, aggrega necessariamente alla verità i coloriti delle preoccupazioni del presente. Vi è dunque un duplice processo: *da una parte* la rilettura del passato che consiste nella purificazione del passato, uno sfrondamento dalle sue sovrapposizioni parassitarie, una messa in evidenza dei suoi presupposti impliciti, una presa di coscienza delle sue circostanze passeggere, una tenuta in conto delle reazioni emotive del passato o delle filosofie del passato; *dall'altra*, deve esserci un arricchimento dei fatti e delle idee storiche per mezzo della reazione vitale attuale, che dipende dalle nuove circostanze dell'epoca attuale, nonché dalla mentalità e dunque dalla filosofia attuali.

È proprio a questa ermeneutica che l'esperto del Concilio, Joseph Ratzinger, invitava l'assemblea in vista della redazione dello «schema XIII» che doveva diventare la *Gaudium et spes*, in un articolo scritto prima della quarta sessione del Concilio. Ciò che egli diceva dei principi della morale vale anche per il dogma:

Le formulazioni dell'etica cristiana, che devono poter raggiungere l'uomo reale, quello che vive nel suo tempo, rivestono necessariamente la colorazione del suo tempo. Il problema generale, cioè il fatto che la verità è formulabile solo storicamente, si pone per l'etica con una acutezza particolare. Dove si ferma il condizionamento temporale e dove comincia il permanente, al fine di poter ritagliare e far risaltare come si deve il primo per procurare lo spazio vitale al secondo? Ecco una questione che non si può mai fissare in anticipo senza equivoci: in effetti, nessuna epoca può distinguere ciò che permane se non dal suo proprio punto di vista passeggero. Per riconoscerlo e praticarlo, dunque, occorrerà condurre sempre una nuova lotta. Poste tutte queste difficoltà, non bisognerà attendersi troppo dal testo conciliare su questa materia¹⁸.

18 - J. RATZINGER, *Der Christ und die Welt von heute*, in J. B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Matthias Grünevald Verlag, Mainz, 1965, p. 145.

da ogni soggettività, è un puro *strumento* dell'esplicitazione della fede; nella seconda, la ragione, impregnata di soggettività, si pone come *sodale* della fede e le impone le sue fisime. Al posto di lenti d'ingrandimento, l'ermeneutica preconizza lenti affumicate e deformanti.

Ora, la forma di queste lenti, la loro tinta, la fisima di questa ragione sono fatalmente la forma, la tinta e la fisima dominanti all'epoca. Questa fisima contemporanea non è né la scienza, né lo scientismo, è il sentimentalismo.

O teologi che distorcete i testi, spiriti falsi pieni d'astuzia, emotivi nemici della verità, grondanti di sentimenti e aridi di fede! Voi rileggete e rivisitate la Tradizione della Chiesa con i vostri odierni pregiudizi e dichiarate a voce alta che questa revisione riscoprirebbe «il patrimonio più profondo della Chiesa». Mentre invece, dalla Tradizione della Chiesa, dalla sua pratica costante e dal suo insegnamento immutabile dovrete trarre i principi primi e con essi condannare i vostri odierni pregiudizi.

La morte, un rimedio

Tradizionalmente, la morte è la separazione dell'anima dal corpo e la fine della vita sulla terra: essa è il più grande male temporale, quello che è più da temere. La morte non è contro natura, poiché ogni essere composto è scindibile e Dio preservava dalla morte i nostri progenitori, nel paradiso terrestre, solo per un gratuito dono preternaturale. Ma essa è di fatto la pena per il peccato: «ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando ne mangiassi, certamente moriresti» (*Gn 2 17*).

Questa visione della morte dev'essere rivisitata tramite l'esistenzialismo. Un sermone di Sant'Ambrogio, il suo solo sermone esistenzialista, cade a proposito:

È vero che la morte non faceva parte della natura, ma fu resa realtà di natura; infatti Dio da principio non stabilì la morte, ma la diede quale rimedio [...] A causa della trasgressione, la vita degli uomini cominciò ad essere miserevole nella fatica quotidiana e nel pianto insopportabile. Doveva essere posto un termine al male, affinché la morte restituisse ciò che la vita aveva perduto²¹⁵.

Difatti, l'Ecclesiastico (Siracide) afferma: «meglio la morte che una vita amara, il riposo eterno che una malattia cronaca» (*Sir 30,17*). – Riposo eterno che occorre che sia meritato, poiché il suo nemico, come per la vita, è il peccato.

E Benedetto XVI sottolinea il paradosso esistenzialista della morte:

215 - *Homélie sur la mort de son frère Saturus [De excessu fratris sui Satyri]*, II, 47: CSEL 73, 274, citata da Benedetto XVI in *Spes salvi*, n° 10.

sione beatifica di Dio, ma, in forza dell'assenza in loro di ogni peccato personale, sono esentate dal fuoco dell'inferno e poste in uno stato o luogo chiamato limbo. Ora, ecco il punto di partenza del ragionamento ermeneutico:

I genitori [dei bambini morti senza battesimo] provano un grande dolore e un senso di colpa [...] trovano sempre più difficile accettare che Dio sia giusto e misericordioso se poi esclude dalla felicità eterna i bambini, siano essi cristiani o meno [*sic*], che non hanno peccati personali²¹⁴.

La premessa sentimentale si amplifica in un'asserzione teologica che cerca la sua giustificazione in un testo scritturale citato fuori dal suo contesto:

Dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia! [*Rm* 5, 20] Così proclama la Scrittura, ma il concetto di limbo sembra limitare questa sovrabbondanza. [n° 91].

Che ne è qui degli altri testi scritturali che affermano, *ad rem*, l'universalità del peccato originale e la necessità del battesimo per la salvezza?

Se la necessità del Battesimo è *de fide*, devono invece essere interpretati la tradizione e i documenti del Magistero che ne hanno riaffermato la necessità. [n° 7]

Risulta quindi necessaria una riflessione ermeneutica su come i testimoni della Tradizione [*sic*] (i Padri della Chiesa, il Magistero, i teologi) hanno letto e utilizzato i testi e le dottrine della Bibbia con riferimento al tema qui trattato. [n° 10]

In altre parole, l'*hermeneia* tradizionale è troppo semplicista, essa ha dedotto troppo rudemente il limbo dall'asserzione che solo il battesimo cancella il peccato originale. Ad essa bisogna preferirle l'ermeneutica nella quale la reazione alla parola di Dio del soggetto credente del XXI secolo, la sua «nuova riflessione» e il suo nuovo «rapporto vitale» con essa sfociano in una «sintesi di fedeltà e di dinamismo» che sarà la «giusta interpretazione» (si veda il discorso del 22 dicembre 2005).

In tal modo l'ermeneutica purifica l'*hermeneia* dalla sua primitiva ingenuità e l'arricchisce con i valori delle sue reazioni emotive – di cui si sforza di trovare un eco nella Bibbia citandone dei testi tratti fuori dal loro contesto: una vergogna! – Ecco perché lo statuto della ragione non è del tutto identico nella lettura tomista della Rivelazione e nella sua rilettura ermeneutica. Nella prima, la ragione, purificata

214 - *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, Riflessione della Commissione Teologica Internazionale, pubblicata con l'autorizzazione orale di Benedetto XVI il 19 aprile 2007, n° 2.

Benedetto XVI reclama la purificazione del passato della Chiesa

Per quanto incerta e provvisoria, questa purificazione del passato è proprio ciò che reclama Benedetto XVI per la Chiesa, ed è anche una costante della sua vita. Lo dice lui stesso:

... il mio intento di fondo, particolarmente durante il Concilio, è sempre stato quello di liberare dalle incrostazioni il vero nocciolo della fede, restituendogli energia e dinamismo. Questo impulso è la vera costante della mia vita¹⁹.

Nel suo discorso del 22 dicembre 2005, Benedetto XVI enumera le purificazioni del passato operate dal Vaticano II e le giustifica rispetto al rimprovero di «discontinuità», invocando lo storicismo:

Innanzitutto occorre definire in modo nuovo la relazione tra fede e scienze moderne [...]. In secondo luogo, era da definire in modo nuovo il rapporto tra Chiesa e Stato moderno, che concedeva spazio a cittadini di varie religioni ed ideologie [...]. Con ciò, in terzo luogo, era collegato in modo più generale il problema della tolleranza religiosa – una questione che richiedeva una nuova definizione del rapporto tra fede cristiana e religioni del mondo.

È chiaro – concede Benedetto XVI – che in tutti questi settori, che nel loro insieme formano un unico problema, poteva emergere una qualche forma di discontinuità e che, in un certo senso, si era manifestata di fatto una discontinuità, nella quale tuttavia, fatte le diverse distinzioni tra le concrete situazioni storiche e le loro esigenze, risultava non abbandonata la continuità nei principi.

In questo processo di novità nella continuità – si giustifica Benedetto XVI – dovevamo imparare a capire più concretamente di prima che le decisioni della Chiesa riguardanti cose contingenti – per esempio, certe forme concrete di liberalismo o di interpretazione liberale della Bibbia – dovevano necessariamente essere esse stesse contingenti, appunto perché riferite a una determinata realtà in se stessa mutevole. Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti.

19 - J. RATZINGER, *Le Sel de la terre*, pp. 78-79. [J. RATZINGER, *Il Sale della Terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, p. 91].

Benedetto XVI chiarisce la sua giustificazione con l'esempio della libertà religiosa:

Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità.

Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa²⁰.

Dove l'ermeneutica diventa una distorsione della storia

Che Benedetto XVI mi permetta di protestare contro questa distorsione della storia! I papi del XIX secolo hanno condannato la libertà religiosa, non solo a causa dell'indifferentismo dei suoi promotori, ma *in se stessa*:

- perché non è un diritto naturale dell'uomo: essa non è un «*proprium cuiuscumque hominis ius*», dice Pio IX²¹, e non è uno dei «*iura quae homini natura dederit*», dice Leone XIII²²;

- e perché essa deriva da «un'idea del tutto falsa di Stato²³», l'idea di uno Stato che non avrebbe il dovere di proteggere la vera religione contro la diffusione dell'errore religioso.

Questi due motivi di condanna sono assolutamente generali, essi derivano dalla verità di Cristo e dalla sua Chiesa, dal dovere che ha lo Stato di riconoscerla e dal dovere indiretto che ha di favorire la salvezza eterna dei cittadini, non, certo, costringendoli a credere anche se non vogliono, ma proteggendoli contro l'influenza dell'errore professato socialmente, tutte cose insegnate da Pio IX e Leone XIII.

Se oggi, col mutare delle circostanze, la pluralità religiosa richiede, in nome della prudenza politica, delle misure civili di tolleranza, e cioè di parità giuridica tra i diversi culti, non significa che, in nome della giustizia, potrebbe essere invocata la libertà religiosa come un diritto naturale della persona. Essa rimane un errore condannato. La dottrina della fede è immutabile, anche quando la sua applicazione integrale è impedita dalla malizia dei tempi. E il giorno in cui le circostanze ritornassero normali, quelle di una cristianità, dovrebbero attuarsi le stesse applicazio-

20 - BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia del 22 dicembre 2005.

21 - «un diritto proprio di ogni uomo»: PIO IX, Enciclica *Quanta cura*, Dz 1690 [il testo dell'Enciclica è disponibile sul sito della Santa Sede].

22 - «diritti competenti direttamente all'uomo»: LEONE XIII, Enciclica *Libertas*, Dz 1932 [DS 3252].

23 - PIO IX, Enciclica *Quanta cura*, Dz 1690 [il testo dell'Enciclica è disponibile sul sito della Santa Sede].

Ratzinger di *Foi chrétienne* [Introduzione al cristianesimo], nella catechesi collettiva intitolata *Des Évêques disent la foi de l'Église*, del 1978, osava scrivere:

Non bisogna sbagliare porta per entrare nel mistero della sofferenza di Gesù. Talvolta si presenta questo mistero come un semplice (e spaventoso) intervento giuridico. Dio (il Padre!), avendo subito col peccato dell'uomo un'offesa infinita (perché?), non avrebbe accettato di perdonarlo se non dopo una «soddisfazione» (che parola orribile) infinita. [segue una citazione da la *Foi chrétienne*: Dio poteva esigere la morte di suo Figlio?]. Dio non vuole la morte di alcuno, né come castigo, né come mezzo di riscatto. Che la morte sia entrata nel mondo a causa del peccato, è cosa che non attiene a Dio.

Vi è una sola porta per aprirlo, una sola chiave: l'amore. Così, possiamo scartare ogni spiegazione della passione in cui Cristo non sarebbe profondamente *solidale* con la condizione umana [...], con la condizione dell'uomo disgraziato. [...] Questo amore raggiunge l'uomo, ogni qualsivoglia uomo, foss'anche un carnefice, e cambia radicalmente il suo destino. Se non si usa la chiave dell'amore si contraddice il giusto significato, la sensibilità retta e spontanea: come aprirsi a un Dio che non è Padre, che non ama, a un Moloch che aspetta la sua razione di sangue, di sofferenze e di vittime?²¹².

Così l'ermeneutica praticata da Joseph Ratzinger ha avvelenato la catechesi della redenzione. Basta vedere come un vescovo tedesco, Mons. Zollitsch, predichi ancora nel maggio 2009, in un programma televisivo, la redenzione come divina solidarietà con l'umanità infelice e ferita²¹³. Una settimana più tardi, egli si produce in una ritrattazione nel bollettino diocesano. Ma Benedetto XVI, invece, non s'è mai pentito.

Il limbo rivisitato dall'ermeneutica

Abbiamo visto che l'interpretazione o *hermeneia* dei Padri presta alla fede lo strumento della filosofia dell'essere, senza introdurre a fianco della fede opinioni filosofiche o altro. Al contrario, l'ermeneutica moderna invoca i sentimenti: essa pone in antitesi alla fede tradizionale l'impressione sentimentale dell'epoca contemporanea e ne deduce delle «sintesi nuove».

Il limbo ne è la vittima. La dottrina comune della Chiesa, non definita, certo, ma comunemente ammessa, insegna che anime dei bambini morti senza battesimo, a causa del peccato originale da cui non sono state purificate, sono private della vi-

212 - *Des Évêques disent la foi de l'Église*, Paris, Cerf, 1978, pp. 229-230.

213 - Si veda la *Mitteilungsblatt* della Fraternità Sacerdotale San Pio X, Stuttgart (Germania), maggio 2009.

essa è solo una preoccupazione compassionevole, un senso di solidarietà, cioè una fraterna partecipazione alle sofferenze degli uomini, cosa di cui l'umanità ha bisogno per uscire dalla solitudine della mancanza d'amore. È solo a titolo di solidarietà che la nuova religione «potrebbe forse» recuperare questa offerta delle pene, così debitamente rivedute e corrette da una nuova «corretta ermeneutica». Voler fuggire o sopprimere la sofferenza, aggiunge Benedetto XVI, significa «sprofondare in una esistenza vuota» in cui si trova «l'oscura sensazione della mancanza di senso e della solitudine»:

Non è lo scansare la sofferenza, la fuga davanti al dolore, che guarisce l'uomo, ma la capacità di accettare la tribolazione e in essa di maturare, di trovare senso mediante l'unione con Cristo, che ha sofferto con infinito amore [*Spes salvi*, n° 37].

Ma qual è questo «senso»? Perché Cristo ha sofferto? Benedetto XVI su questo tace. – Gesù Cristo ha sofferto per espiare i nostri peccati: ecco ciò che la nuova religione rigetta; essa esclude assolutamente il tesoro dei meriti e delle soddisfazioni sovrabbondanti di Cristo.

In fondo, Benedetto XVI non manifesta alcun pentimento, egli continua a non accettare il mistero della redenzione, il mistero del riscatto tramite la sofferenza. Le esigenze della giustizia divina gli fanno sempre paura; egli è vittima dell'emotività dei suoi tempi. E questa emotività passa per progresso, il quale dovrebbe condurre la dottrina della fede a «nuove sintesi», come diceva il Concilio:

Così il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose a una concezione più dinamica ed evolutiva. Ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove. [*Gaudium et spes*, n° 5, § 2].

Con questo la Chiesa apriva ufficialmente al marxismo. Ed è in ossequio a questo spirito del Concilio che i teologi di punta abbracciarono l'evoluzionismo di Teilhard de Chardin e rilessero in chiave esistenziale il mistero della redenzione. Fu così che il vescovo di Metz, Paul Schmitt, osò dichiarare a Saint-Avold, nel settembre 1967:

Il mutamento della civiltà che noi viviamo comporta dei cambiamenti non solo nel nostro comportamento, ma anche nella concezione che abbiamo tanto della creazione quanto della salvezza apportata da Gesù Cristo²¹¹.

E il vescovo di Arras, Gérard Huyghe, in quanto lettore e discepolo del Joseph

211 - *Bulletin officiel de l'évêché de Metz*, 1 ottobre 1967, citato da *Itinéraires*, n° 118.

ni pratiche di repressione dei falsi culti, come al tempo del *Syllabus*. Ricordiamoci che le circostanze che cambiano l'applicazione (circostanze *consequentes*) non toccano il tenore della dottrina.

Lo stesso dicasi per le circostanze che spingono il magistero a intervenire (circostanze *antecedentes*). Il fatto che la libertà religiosa, nel 1965, si collocasse in un contesto personalista, molto diverso dal contesto aggressivo in cui si esprimeva cent'anni prima, nel 1864, al tempo del *Syllabus*, non cambia la sua malizia intrinseca. Le circostanze del 1864 spinsero certo Pio IX ad agire, ma non toccarono affatto il tenore della condanna da lui emessa contro la libertà religiosa. Se nel 2017 spuntasse un nuovo Lutero, che non affiggerebbe più come nel 1517 le sue 95 tesi sulla porta della chiesa di Wittenberg, verrebbe condannato negli stessi termini di 500 anni prima²⁴. Respingiamo dunque l'equivoco tra decisione «circostanziale» e decisione prudenziale, provvisoria, fallibile, riformabile, correggibile, in materia di dottrina.

Un nuovo Tommaso d'Aquino

Ne consegue che la purificazione del passato della Chiesa, la revisione di «certe decisioni storiche» della Chiesa, come le propone Benedetto XVI, sono false e artificiose. Vi è da temere che lo stesso valga per l'assimilazione delle filosofie del tempo da parte della dottrina della Chiesa, assimilazione promossa dallo stesso Benedetto XVI nel suo discorso alla Curia del 2005.

Benedetto XVI vi loda San Tommaso d'Aquino per avere, nel XIII secolo, conciliato e associato la fede e la nuova filosofia della sua epoca. Novello Tommaso d'Aquino, egli dice: ecco io vi propongo la teoria dell'alleanza che il Concilio ha tentato tra la fede e la ragione moderna. Sono io che riassumo.

Ma ecco le esatte parole del Papa:

Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiararono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d'Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo. [...] ... col Concilio Vaticano II arrivò l'ora in cui si richiedeva un ampio ripensamento. [...] ...se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa²⁵.

24 - Vedi: ABBÉ FRANÇOIS KNITTEL, «Benoît XVI: entretien sur Vatican II», in *Courrier de Rome, Si si no no*, n° 290, giugno 2006, p. 6.

25 - BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia del 22 dicembre 2005.

In breve, San Tommaso non ha condannato l'aristotelismo, malgrado i suoi errori, ma ha saputo accoglierlo, purificarlo e fissarlo in «una relazione positiva con la fede». - Il che è molto esatto. - Ebbene, il Vaticano II ha fatto la stessa cosa, non ha condannato il personalismo, ma ha saputo riceverlo e, attuando qualche purificazione, ha messo «così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante» del XX secolo, integrando il personalismo nella visione della Chiesa. - Resta da capire se questa integrazione è possibile.

Epilogo

Ermeneutica dei fini ultimi

Quarant'anni separano *Foi chrétienne* [Introduzione al cristianesimo] di Joseph Ratzinger e *Spes salvi* di Benedetto XVI (enciclica del 30 novembre 2007). Il pontefice teologo ha ritrattato le sue opinioni del passato? Ha cambiato metodo?

Ritrattazioni

Sì, Benedetto XVI sembra aver cambiato la sua opinione sulla redenzione e sulla passione di Cristo:

L'uomo ha per Dio un valore così grande da essersi Egli stesso fatto uomo per poter com-patire con l'uomo, in modo molto reale, in carne e sangue, come ci viene dimostrato nel racconto della Passione di Gesù. [*Spes salvi*, n° 39]

In fin dei conti, questa sporcizia è già stata bruciata nella Passione di Cristo. [*Spes salvi*, n° 47]

«L'Oriente non conosce una sofferenza purificatrice ed espiatrice delle anime nell'«aldilà»» (n° 48), dice Benedetto XVI, a significare che invece l'Occidente la conosce benissimo.

Ma ecco che l'offerta delle pene quotidiane, che raccomanda nella *Spes salvi*, è vista da lui più come una compassione che come un'espiazione propriamente detta, che avrebbe invece un aspetto «malsano»:

Faceva parte di una forma di devozione, oggi forse meno praticata, ma non molto tempo fa ancora assai diffusa, il pensiero di poter «offrire» le piccole fatiche del quotidiano, [...] conferendo così ad esse un senso. In questa devozione c'erano senz'altro cose esagerate e forse anche malsane, ma bisogna domandarsi se non vi era contenuto in qualche modo qualcosa di essenziale che potrebbe essere di aiuto. Che cosa vuol dire «offrire»? Queste persone erano convinte di poter inserire nel grande com-patire di Cristo le loro piccole fatiche, che entravano così a far parte in qualche modo del tesoro di compassione di cui il genere umano ha bisogno. In questa maniera anche le piccole seccature del quotidiano potrebbero acquistare un senso e contribuire all'economia del bene, dell'amore tra gli uomini. Forse dovremmo davvero chiederci se una tale cosa non potrebbe ridiventare una prospettiva sensata anche per noi. [*Spes salvi*, n° 40]

La timidezza di questo «forse» e l'evidente nostalgia per queste pratiche imperfette non fanno che rafforzare l'evidenza del cambiamento di religione: l'offerta delle pene non è più riparatrice né espiatoria, poiché questo era esagerato e malsano;

Un clero pio, senza scienza, ha uno zelo cieco; un clero sapiente, senza pietà, è esposto a diventare eretico e ribelle alla Chiesa.

Uniamo in noi la pietà (il rispetto della Tradizione della Chiesa) alla scienza (la teologia tomista), al fine di non essere né ciechi né ribelli. Che ci aiuti la Vergine Maria, Immacolata nella sua fede:

Lei è lo scudo della fede, il pilastro dell'ordine soprannaturale. Lei non è né liberale, né modernista, né ecumenica. Lei è allergica a tutti gli errori e a maggior ragione alle eresie e all'apostasia²¹⁰.

È anche una questione di gusti: al furore scettico, noi preferiamo il fervore tomista.

210 - MONS. MARCEL LEFEBVRE, Conferenza a Mortain, 1947; *Itinéraire spirituel*, Écône, 1990 [*Itinerario spirituale*, Ichthys, Albano Laziale, 2000, p. 88].

Capitolo 2 Itinerario filosofico di Joseph Ratzinger

Da Kant a Heidegger: itinerario intellettuale di un seminarista

Qual è dunque questa «forma di ragione dominante» che ha sedotto il giovane Ratzinger ed ha sfidato la sua fede, sebbene abbia dovuto sforzarsi di conciliarle eroicamente? Così come l'ha studiata da giovane chierico, essa parte dall'agnosticismo di Emmanuel Kant (1724-1804).

Per il filosofo di Königsberg, le nostre idee generali non fondano la loro necessità sulla natura delle cose, che è inconoscibile, ma sulla sola ragione e le sue «categorie *a priori*» innate di sostanza, causalità, ecc. Solo la ragione dà la sua struttura e la sua intelligibilità al reale.

Noi delle cose conosciamo *a priori* [cioè in modo necessario], solo quello che noi stessi vi mettiamo [afferma Kant²⁶].

La moderna scienza fisica seguiva già con frutto questo idealismo, sostenendo che la natura del mondo fisico resta opaca alla ragione e che noi possiamo solo ricavarne delle rappresentazioni matematiche e simboliche, con delle ipotesi scientifiche, opere della ragione, che costringono la natura a comparire davanti al suo tribunale per costringerla, con la sperimentazione, a confermare l'*a priori* del giudice. Una volta confermata, l'ipotesi viene dichiarata teoria scientifica, ma non per questo essa non continua ad essere un'ipotesi provvisoria e sempre perfettibile.

Kant vuole applicare questo razionalismo alla conoscenza delle operazioni della stessa intelligenza sui dati della conoscenza sensibile. È il nostro intelletto, egli dice, che applica alle cose le sue categorie *a priori*.

Egli non vede che gli esseri reali più immediatamente percepiti dall'intelligenza, come lo stesso essere, o la sostanza o l'essenza di una cosa, sono invece intelligibili con la *semplice astrazione* che ne opera l'intelletto a partire dai dati dell'esperienza sensibile. In particolare, il primo conosciuto dalla nostra intelligenza è l'essere delle cose sensibili:

Ciò che è concepito per primo dall'intelligenza è l'essente; poiché ogni cosa è suscettibile di essere conosciuta secondo ciò che essa è in atto [...]. È per questo che l'oggetto proprio dell'intelligenza è l'essente; che è dunque il primo intelligibile, come il suono è il primo oggetto dell'udito²⁷.

26 - E. KANT, *Critique de la raison pure*, prefazione alla 2ª edizione, III, 13.

27 - «*Primo in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile*» (*Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2).

E su questo apprendimento dell'essere si fonda la conoscenza naturale dei principi primi: l'essere non è il non-essere; tutto ciò che avviene ha una causa; ogni agente agisce per uno scopo; ogni natura è fatta per qualcosa, ecc.

Al contrario, le conseguenze della non conoscenza o agnosticismo kantiano sono catastrofiche: l'essere in quanto essere è inconoscibile; l'analogia dell'essere è indecifrabile, il principio di causalità non ha alcun valore metafisico; dunque non si può provare l'esistenza di Dio a partire dalle cose del mondo, ed una qualunque analogia tra la creatura e il Creatore è inconoscibile, cioè blasfema.

L'agnosticismo kantiano, padre del modernismo

Ne consegue che la ragione non può conoscere né l'esistenza né le perfezioni di Dio. Tale agnosticismo quindi incappa in questo rimprovero della Sapienza:

Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere²⁸.

E poiché l'analogia con Dio è impossibile, parimenti le analogie rivelate che ci svelano i suoi misteri soprannaturali sono delle metafore; così ogni parola di Dio non può essere che allegoria e inversamente ogni discorso umano su Dio non può essere che mitologia. Si tratta dello stesso principio del modernismo condannato da San Pio X un secolo più tardi: i fatti evangelici derivano da affabulazioni e i dogmi da una trasfigurazione della realtà in funzione dei bisogni religiosi. I dogmi hanno un senso pratico e morale che corrisponde ai nostri bisogni religiosi, il loro senso intellettuale è derivato e subordinato. Il loro principio generatore è interiore all'uomo, è il principio di immanenza²⁹. Per esempio, già per Kant la Trinità simboleggia l'unione in un solo essere delle tre qualità di bontà, santità e giustizia; il Figlio di Dio incarnato non è un essere soprannaturale, ma un ideale morale, quello dell'uomo eroico³⁰. Così che i dogmi non sarebbero che dei simboli degli stati d'animo.

L'autonomia della ragion pratica, madre dei Diritti dell'uomo senza Dio

D'altra parte, in morale, secondo il senso comune, la natura umana e le sue operazioni naturali sono definite dai loro fini, esattamente come la natura e i modi di operare della lavandaia sono definiti dal suo scopo. Ora, Kant ricusa lo stesso prin-

28 - *Sapienza*, 13, 1.

29 - SAN PIO X, Enciclica *Pascendi dominici gregis*, n° 9 e 13, Dz 2076 e 2079 [DS 3479-3483].

30 - EMMANUEL KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, (1773). [*La religione entro i limiti della sola ragione*].

Di fronte allo scetticismo, il rimedio sta in San Tommaso d'Aquino

La mancanza di fede di cui soffre al contrario Benedetto XVI, si spiega con la sua ermeneutica. La sua mutua lettura della fede con la ragione idealista e della ragione con una fede modernista è di fatto una complicità.

La sua filosofia non è più lo strumento della fede in cerca d'intelligenza, ma la sodale della fede, per imporle le sue fisime emozionali. Col suo agnosticismo, che ignora la natura e le sue finalità, essa rimpiazza la natura con la persona e sopprime le cause finale ed efficiente, ritornando in piena barbarie.

Quanto alla sua fede, essa non è che una rilettura simbolica dei dogmi secondo i postulati della sensibilità moderna. Così, Cristo è più un uomo sublime che Dio incarnato. Il peccato non offende Dio e il peccatore non ha da riscattarsi. La redenzione, senza fine né efficienza definite, non opera più la giustizia nei confronti di Dio. Non essendo più Dio il fine ultimo della città, Cristo Re è un errore storico a cui rimediare con la democrazia e la laicità. Questo è il risultato dell'ermeneutica di Benedetto XVI.

Un secolo prima, nella sua enciclica inaugurale *E supremi apostolatus*, il suo predecessore San Pio X descriveva «l'attuale, deplorabile condizione del genere umano»: che è, diceva «l'abbandono e il rifiuto di Dio».

Ma, «l'ermeneutica del Concilio e di Benedetto XVI», come la chiamo per comodità, conduce a qualcosa di ben più grave della semplice perdita della fede, essa conduce alla fondazione di un'altra religione, fatta da una fede vacillante in Dio e da una fede rassicurante nell'uomo e nella sua inammissibile e inviolabile dignità. L'uomo prende il posto di Dio (2 Ts 3, 3-17) nel santuario e fuori dal santuario. Il mistero di iniquità si sviluppa alla luce del sole.

Dio vuole che ci opponiamo a questo disorientamento diabolico. Armiamoci. Contro le revisioni dell'ermeneutica e i dubbi dell'agnosticismo, muniamoci di un grande rimedio preventivo.

Per conservare la fede stabile e soprannaturale, «assentimento fermo dell'intelligenza alla verità divina ricevuta da fuori, per la stessa autorità di questa divina verità», il gran rimedio protettore è San Tommaso d'Aquino, da cui viene questa bella definizione della fede.

Infatti, proprio perché questa fede cattolica oggettiva concorda perfettamente con la filosofia dell'essere messa a punto da San Tommaso d'Aquino, il Papa San Pio X ha prescritto ai futuri sacerdoti «lo studio della filosofia che ci ha lasciato il Dottore Angelico» (San Pio X, *Motu Proprio Doctoris angelici*, 29 giugno 1914). Di fronte all'empietà di coloro che pretendono, con l'ermeneutica, di «liberare dalle stratificazioni sclerotizzate del passato il patrimonio più profonda della Chiesa», riprendiamo a nostro vantaggio la parola d'ordine del venerabile Claude François Poullart des Places, di cui siamo eredi per il tramite del venerabile Padre Henri Le Floch e di Mons. Marcel Lefebvre:

Lumi, invece di convertirli alla «vera luce che illumina ogni uomo» (Su questo auspicio, rinvio il mio lettore alla mia postfazione). In fondo, è la religione dei *Lumi* che si confarebbe meglio a questa umanità di oggi.

Al tempo dei *Lumi*, si è cercato di stabilire delle leggi universali valide come se Dio non esistesse; oggi, consiglia Joseph Ratzinger, bisognerebbe invertire questa parola d'ordine e dire:

Anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse²⁰⁸.

Ecco la soluzione sociale per riportare l'ordine nel mondo: «L'uomo dovrebbe cercare di vivere e di organizzare la sua vita come se Dio ci fosse», non perché Dio esiste e perché Gesù Cristo è Dio, no. Si tratta dell'esito ultimo del modernismo. Il modernismo condotto allo scetticismo, cioè a dei cristiani che non sono più sicuri di ciò che credono; e ai quali ci si accontenta di consigliare: agite come se credeste!

Mi sembra che questo scetticismo non sia estraneo al pessimismo che nasconde una confidenza fatta da Joseph Ratzinger a Peter Seewald nel 1996 e che si ispira all'idealismo conciliare della Chiesa concepita come «popolo messianico» [...] apparendo talora come un piccolo gregge» (*Lumen Gentium*, 9 b), una Chiesa «germe più forte di unità» che dovrebbe essere «in qualche modo il sacramento, [...] dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, 1 e 9 c).

Forse dobbiamo abbandonare le idee di chiesa nazionale o di massa. È probabile che davanti a noi ci sia un'epoca diversa della storia della Chiesa, un'epoca nuova in cui il cristianesimo verrà a trovarsi nella situazione del seme di senape, in gruppi di piccole dimensioni, apparentemente ininfluenti, che tuttavia vivono intensamente contro il male e portano al mondo il bene, che lasciano spazio a Dio²⁰⁹.

Al Concilio, a proposito dello schema sulle missioni, presentato nell'ottobre 1965, il Padre Maurice Quéguiner, Superiore Generale della Società delle Missioni di Parigi, aveva reagito ad una tale opinione: «È necessario, diceva, respingere in maniera esplicita l'opinione di coloro che condannano la Chiesa ad essere solo una entità infinitesimale nel mondo» (146ª congregazione generale). Egli era un uomo di fede, un missionario.

208 - J. RATZINGER, «Conferenza a Subiaco», 1 aprile 2005 (appena prima di essere eletto papa), contenuta in JOSEPH RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, ed. Cantagalli, Siena, 2005.

209 - J. RATZINGER, *Le sel de la terre*, 2ª ed., Flammarion-Cerf, 1997, p. 16. [*Il sale della terra*, Edizioni San Paolo, 2005, pp. 17-18].

cipio di finalità e quindi la conoscenza della nostra natura. Egli ignora che questa natura è fatta per la felicità e che la vera felicità consiste nel vedere Dio, che è il Sommo Bene. Inoltre, egli nega l'analogia tra il bene sensibile, oggetto del desiderio, e il bene morale, fine della volontà secondo la filosofia perenne. La nozione di bene non si acquisisce a partire dall'esperienza sensibile e l'esistenza del Sommo Bene è inconoscibile. Che cos'è allora la moralità? Per Kant, l'atto buono non è quello che ha un oggetto e un fine conformi alla natura umana (inconoscibile) e che ordina da sé l'uomo ad un fine ultimo, ma è l'agire indipendentemente da ogni oggetto e da ogni fine, per puro dovere, è la pura buona volontà:

Ciò che permette che la buona volontà sia tale – egli dice – non sono le sue opere o i suoi successi, non è l'attitudine a raggiungere tale o tal'altro scopo propostosi, è solamente il volere, vale a dire che essa è buona di per sé³¹.

Si tratta proprio del rifiuto della causa finale, della negazione del bene come fine dei nostri atti, dell'esclusione di Dio Sommo Bene e sommo legislatore. Si tratta della proclamazione dell'«autonomia della ragion pratica», della teoria tedesca dei francesi Diritti dell'uomo del 1789. È l'uomo che prende il posto di Dio.

La virtù kantiana consiste nell'agire per «mantenere la dignità dell'umanità nella propria persona³²». E siccome una tale virtù, quasi stoica, non coincide in terra con la felicità, egli postula l'esistenza di un Dio remuneratore nell'al di là, un *Deus ex machina* provvisorio e ipotetico di cui «non si potrebbe dire che esista al di fuori del pensiero razionale dell'uomo³³».

Riconciliare i *Lumi* e il cristianesimo

Anche se sembra riprovare una tale «religione entro i limiti della sola ragione», Joseph Ratzinger ammira Kant, il filosofo dei *Lumi* per eccellenza. Egli saluta «l'enorme sforzo» di chi ha saputo «cogliere la categoria del bene» - è il colmo! -. Egli proclama l'attualità dei *Lumi*, nel suo discorso a Subiaco, il 1 aprile 2005, un mese prima di diventare papa. Egli parla dell'attuale cultura dei *Lumi*, come di quella dei diritti della libertà, di cui enumera i principali, aggiungendo:

- «È evidente che questo canone della cultura illuminista, tutt'altro che definitivo, contiene valori importanti dei quali noi, proprio come cristiani, non vogliamo e non possiamo fare a meno; [...] ... indubbiamente si è arrivati a delle acquisizioni importanti che possono pretendere una vali-

31 - EMMANUEL KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Vrin (traduction Delbos), 1982, p. 81. [*Fondazione della metafisica dei costumi*].

32 - EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pratique* (1788). Paris, PUF, 1965, pp. 92-93. [*Critica della ragion pratica*].

33 - EMMANUEL KANT, *Opus postumum, Convolutum*, VII. [*Opus postumum*, La Terza, Bari]

dità generale: l'acquisizione che la religione non può essere imposta dallo Stato, ma che può essere accolta soltanto nella libertà; il rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo uguali per tutti; la separazione dei poteri e il controllo del potere».

- Ma, obietta nondimeno Joseph Ratzinger, questa cultura illuminista è una cultura laica, senza Dio, antimetafisica perché positivista e basata su un'autolimitazione della ragion pratica, in cui «l'uomo non ammette più alcuna istanza morale al di fuori dei suoi calcoli». Di conseguenza, «ci sono anche diritti dell'uomo contrastanti, come per esempio nel caso del contrasto tra la voglia di libertà della donna e il diritto alla vita del nascituro. [...] Una confusa ideologia della libertà conduce ad un dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile verso la libertà»³⁴. Per la sua assolutezza, «questa cultura illuminista radicale» si oppone alla cultura cristiana³⁵.

- Come superare questa opposizione? Ecco la sintesi.

Per un verso, è necessario che il cristianesimo, religione del *logos*, secondo la ragione, ritrovi le sue radici nell'originario «illuminismo filosofico» che fu la sua culla e che abbandonando i miti si volse alla ricerca della verità, del bene e dell'unico Dio. Così facendo, questo cristianesimo nascente «ha negato allo Stato il diritto di considerare la religione come una parte dell'ordinamento statale, postulando così la libertà della fede»³⁶.

Per l'altro verso, bisogna che la cultura illuminista ritorni alle sue radici cristiane. Ma sì: proclamando la dignità dell'uomo, verità cristiana: «l'illuminismo è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana». (*sic*).

Questo fu, del resto, sottolinea il futuro Benedetto XVI, il lavoro del Concilio, la sua intenzione fondamentale, esposta nella sua dichiarazione «sulla Chiesa nel mondo contemporaneo», la *Gaudium et spes*:

[Il Concilio] ha nuovamente evidenziato questa profonda corrispondenza tra cristianesimo ed illuminismo, cercando di arrivare ad una vera conciliazione tra Chiesa e modernità, che è il grande patrimonio da tutelare da entrambe le parti³⁷.

34 - J. RATZINGER, Conferenza a Subiaco, *Documentation catholique*, anno 2005, fuori serie, p. 121-122 [«Conferenza a Subiaco», 1 aprile 2005, contenuta in J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, ed. Cantagalli, Siena, 2005.].

35 - J. RATZINGER, *ibid.*

36 - J. RATZINGER, *ibid.*, p. 124.

37 - J. RATZINGER, *ibid.*

riproposto la teoria e ne ha di nuovo proclamato il programma nel suo discorso del 22 dicembre 2005.

Ora, se è vero, come ha scritto Joseph Ratzinger nei suoi *Principes de la théologie*, che il Vaticano II, con la *Gaudium et spes*, ha enunciato una «sorta di contro-Sillabo» nella misura in cui questo testo conciliare «rappresenta un tentativo di riconciliazione ufficiale della Chiesa col mondo come era diventato a partire del 1789»²⁰⁴, allora è anche vero che il discorso del 22 dicembre 2005, che presenta la teoria della riconciliazione e della mutua fecondazione della fede rivelata e della ragione agnostica, è l'anti-programma della quasi enciclica inaugurale di Benedetto XVI. Così facendo, gli avvocati di un tale anti-programma disincarnano, decrucifiggono e detronizzano Gesù Cristo con una verve maggiore di Kant e di Loisy. Ma la loro fede soggettiva è «alle prese con i flutti del dubbio» di cui parla Joseph Ratzinger nel suo libro *Foi chrétienne*²⁰⁵.

Uno scetticismo rassegnato e demoralizzante

Questa fede crede di incontrare Dio invece di credere semplicemente in Lui. Questa fede crede di entrare in interazione con Dio invece di aderire semplicemente al suo mistero. Questa fede si consegna alla sua esperienza su Dio invece di affidarsi all'autorità di Dio che rivela. Questa fede è resa fragile dalle sue ragioni umane. Essa è alle prese con il dubbio, poiché Joseph Ratzinger dice che il credente, come il miscredente, è sempre minacciato dal dubbio sulla sua posizione: ««allo stesso modo in cui il credente [è] continuamente minacciato dall'incredulità [...] così la fede resta per l'incredulo una continua minaccia»²⁰⁶.

Ad un mondo senza Dio, in pericolo di perdersi, può un tale credente proporre ancora la salvezza eterna e, come fonte di tale salvezza, il «Dio di Nostro Signore Gesù Cristo»? Ebbene, no! Egli può solo proporgli un garante dei valori e delle norme sorte dai *Lumi* – che sono i Diritti dell'uomo – un Dio nominalmente considerato come la Ragione creatrice dell'universo e convenzionalmente chiamato il dispensatore dei Diritti dell'uomo.

Questo Dio ipotetico è diverso dal Dio ideale postulato, secondo Emmanuel Kant, dall'etica? Un Dio, come confessa lo stesso Kant, «di cui non si potrebbe affermare che esiste al di fuori del pensiero razionale dell'uomo»²⁰⁷.

È questo Dio provvisorio dei Diritti dell'uomo che la Chiesa dovrebbe predicare ai musulmani, secondo l'auspicio espresso da Benedetto XVI di ritorno dalla Turchia, per permettere loro di operare l'aggiornamento dell'Islam per mezzo dei

204 - J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1982, p. 426.

205 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, pp. 11-12. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 16].

206 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, pp. 11. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 16].

207 - EMMANUEL KANT, *Opus postumum, Convolutum*, VII. [Opus postumum, La Terza, Bari]

Capitolo 10

Un supermodernismo scettico

Per concludere, dirò che noi abbiamo a che fare con un modernismo rinnovato, perfezionato. I modernisti consideravano i dogmi come dei prodotti dell'esperienza religiosa e come dei puri simboli atti a rinnovare continuamente questa esperienza. Un secolo dopo, non si afferma più la provenienza immanente di tutti i misteri divini; li si mette semplicemente tra parentesi, per cercarvi solo un significato vitale esistenzialista o personalista.

Non si negano i dogmi, né le decisioni del magistero di prima, ma li si rivisita per averne una «comprensione cosciente» che sarebbe mancata ai papi e ai dottori di prima, una comprensione (*Verstehen*) purificatrice del preteso passato circostanziale e assimilatrice del circostanziale presente. Non si diviene apertamente atei o eretici, no; semplicemente, grazie allo strumento della filosofia moderna, si ripensa la Trinità reale, si disincarna l'incarnazione reale, si sublima la redenzione reale, si relativizza il Cristo Re reale; non si finisce così col rimpiazzare il Dio reale?

Un anti-programma inaugurale

Emmanuel Kant, imbevuto del suo agnosticismo, nel 1793 scrisse un libro intitolato *La religione nei limiti della semplice ragione*, nel quale considerava già i dogmi come dei puri simboli di idee morali.

Cent'anni dopo, al seguito dei protestanti liberali Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Adolf Harnack (1851-1930), fu un prete cattolico, subito scomunicato, Alfred Loisy (1857-1940) ha sostenere le stesse teorie, e venne denunciato da San Pio X nel 1907, nella *Pascendi*.

E cent'anni dopo la *Pascendi*, nel 2007, sono dei teologi cattolici, di cui uno è divenuto papa, che, imbevuti della filosofia di Kant e di quella del XIX e XX secolo, di Hegel, Dilthey, Husserl, Heidegger, Scheler, Jasper, Buber, Marcel, Mounier e Maritain, hanno avuto l'ambizione di purificare, correggere, arricchire la dottrina della fede, e di generare il suo progresso con la rilettura filosofica attualizzata.

Nel Medioevo, San Tommaso d'Aquino aveva felicemente risolto ciò che allora sembrava un'antinomia: effettuare la sintesi fra la fede cristiana e la filosofia di Aristotele. Nel XX secolo, sembrava che toccasse al concilio Vaticano II e ai suoi teologi fare la sintesi fra la fede e la nuova filosofia. Siamo oggi più felici con la filosofia dell'«Io» (o dell'«Io-Tu») di quanto lo fossimo un tempo con la filosofia dell'essere? La filosofia dell'auto-coerenza o quella dell'intersoggettività sarebbero più feconde di quella dell'ordine degli esseri e dei fini?

Questi teologi, o piuttosto questi filosofi, hanno effettuato in parte questo processo di sintesi al Concilio, e siccome questo non è stato un successo – lo confessano – vogliono perseguirne l'applicazione senza pentimento. Benedetto XVI ne ha

Per far questo, il futuro papa ritiene che Kant, malgrado il suo agnosticismo, possa essere tenuto in considerazione:

Kant aveva negato che Dio possa essere conoscibile nell'ambito della pura ragione, ma nello stesso tempo aveva rappresentato Dio, la libertà e l'immortalità come postulati della ragione pratica, senza la quale, coerentemente, per lui non era possibile alcun agire morale. La situazione odierna del mondo non ci fa forse pensare di nuovo che egli possa aver ragione?³⁸.

Alla ricerca di una nuova filosofia realista

A partire dal suo primo amore per Kant, mai rinnegato, l'itinerario intellettuale del giovane seminarista di Freising ha condotto Joseph Ratzinger alla moderna filosofia tedesca. È lui che lo racconta nelle sue memorie. Consigliato dal mio istitutore Alfred Läßle,

lessi i due volumi di Steinbüchel, dedicati alla fondazione filosofica della teologia morale, che erano appena apparsi in nuova edizione e vi trovai soprattutto un'eccellente introduzione al pensiero di Heidegger e Jasper, come anche alle filosofie di Nietzsche, Klages, Bergson. Ancora più importante fu un'altra opera di Steinbüchel, *La svolta del pensiero*: come si riteneva di poter constatare in fisica l'abbandono dell'immagine meccanicistica del mondo e una svolta verso una nuova apertura all'Ignoto e anche all'Ignoto conosciuto - Dio -, così si riteneva di poter osservare anche in filosofia un ritorno alla metafisica, che da Kant in avanti era stata ritenuta inadeguata.

Si sa che il fisico Werner Karl Heisenberg (1901-1976) ha elaborato nel 1927 una teoria sulla posizione statistica delle particelle atomiche e molecolari, nota col nome di «principio di indeterminazione». Nel 1963, il nostro professore di scienze fisiche a Parigi, il Signor Buisson, derideva il fatto che certi incauti filosofi pensassero di applicare questa teoria alla sostanza e alla natura, le quali ormai dovrebbero essere considerate come indeterminate e quindi instabili! È incredibile dover constatare come la confusione tra la sostanza e la quantità abbia potuto far perdere la testa agli pseudo-filosofi degli anni cinquanta e perfino agli pseudo-teologi.

Steinbüchel, che aveva iniziato il suo cammino con degli studi su Hegel e sul socialismo, presentava nel libro citato lo sviluppo, dovuto in particolare a Ferdinand Ebner, del personalismo che anche per lui era divenuto una svolta nel suo cammino culturale. L'incontro con il personalismo, che

poi trovammo esplicitato con grande forza persuasiva nel grande pensatore ebreo Martin Buber, fu un evento che segnò profondamente il mio cammino spirituale, anche se il personalismo, nel mio caso, si legò quasi da sé con il pensiero di Agostino che, nelle *Confessioni*, mi venne incontro in tutta la sua passionalità e profondità umane³⁹.

Ricaduta nell'idealismo: Husserl

La svolta del pensiero moderno comincia con la fenomenologia. Edmund Husserl (1859-1938), professore in diverse università tedesche, volle reagire all'idealismo di Kant e andare «alle cose in se stesse». Molto bene. Ma per cogliere le verità indubitabili egli pratica una sorta di metodica dubbio, l'«epochè», che in greco significa “sospensione del giudizio”, e «taccia di nullità» tutto ciò che non è «autentico». Egli non nega l'esistenza delle cose esteriori, ma le mette «tra parentesi»: così l'esperienza si vede «ridotta» a ciò che è «dato», a ciò che appare, a ciò che si manifesta «autenticamente». Ora, l'esigenza di questo procedimento conduce Husserl a professare provvisoriamente il contrario di ciò che si aspetta: il reale assoluto non è più la cosa esterna alla mente, ma il «dato», e cioè il vissuto dell'atto del mio guardare il mio oggetto mentale, nel quale io mi trovo preso a pensare qualcosa.

Per la coscienza – dice Husserl – il dato resta essenzialmente quello che è, sia che l'oggetto esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo⁴⁰.

È chiaro, in ogni caso, che tutto ciò che è nel mondo delle cose, per principio non è per me che una realtà presunta. Al contrario, io stesso [...] o se si vuole, l'attualità del mio vissuto, è una realtà assoluta. [...] La coscienza, considerata nella sua purezza, dev'essere ritenuta un sistema d'essere chiuso in se stesso, un sistema assoluto⁴¹.

Curiosamente, nella stessa epoca si ritrova nel modernismo lo stesso disinteresse per la realtà applicato alla religione: poco importa la realtà dei misteri della fede, l'importante è che essi esprimano i problemi e i bisogni religiosi del credente e l'aiutino a risolverli e a colmarli. Fu Alfred Loisy (1857-1940), esatto contemporaneo di Husserl, che sostenne questa «epochè» sui dogmi. Queste idee erano già nell'aria.

39 - J. RATZINGER, *Ma vie, souvenirs, 1927-1977*, Paris, Fayard, 1998, p. 52. [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, pp. 43-44].

40 - HUSSERL, *Recherches logiques*, II, 2° parte, trad. H. Hélie, PUF, 1970, p. 151. [*Ricerche logiche*].

41 - HUSSERL, *Idées directives*, trad. Ricoeur, Gallimard, 1950, p. 164. [*Idee direttrici*].

le e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché voi pure siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la vostra gioia sia perfetta [1 Gv 1, 1-4].

Ma i successori degli Apostoli: i vescovi, e i sacerdoti che li assecondano nella santa predicazione, non sono dei testimoni dei fatti evangelici, come la resurrezione o l'ascensione di Gesù Cristo; essi sono dei semplici messaggeri, dei *trasmettitori*, di un deposito sacro che hanno ricevuto e che devono consegnare tale e quale. Certo, la forza di convinzione di fede che metteranno nel proclamare il messaggio divino è necessaria per muovere le passioni e la volontà dei loro uditori, ma, al pari del loro stato d'animo per la loro relazione intersoggettiva con Dio, essa non inficerà il contenuto di questo messaggio divino.

Evitiamo - diceva Mons. Marcel Lefebvre ai sacerdoti - di avere questa tendenza, questo difetto di considerare la fede come una scienza e di cercare di penetrare i grandi misteri della fede con la nostra umana intelligenza, cercando di comprendere tali misteri come coloro che si dedicano alla medicina o ad altre scienze umane. Sarebbe un grosso ostacolo che impedirebbe di aiutare le anime a credere. Poiché la fede consiste nell'aderire a queste verità in forza dell'autorità di Dio che ce le ha rivelate e non in forza della scienza che possiamo averne²⁰².

Aderire ai misteri di Dio per i lumi della mia ricerca o sulla base del calore personale della mia relazione interpersonale con Cristo, del legame tra il mio «io» e il suo «Tu», significa acquisire del mistero un'opinione, piuttosto che aderirvi fermamente per fede divina:

Coloro che si rivolgono alla Chiesa per chiedere la fede, dice Mons. Lefebvre ai sacerdoti, hanno già la convinzione che la fede che dovete dar loro viene da Dio. Se dunque essi si sottomettono già all'autorità di Dio, non chiedono altro che una cosa: che si insegni loro ciò che ha detto Dio [...] Occorre dunque affermare le verità di fede. I fedeli si aspettano questo perché in questa affermazione della fede c'è tutta l'autorità di Dio che passa attraverso di voi. Non è una vostra opinione gratuita. Non è la vostra autorità che mettete avanti, ma l'autorità di Dio²⁰³.

202 - MONS. LEFEBVRE, omelia a Jurançon, 29 luglio 1979.

203 - MONS. LEFEBVRE, omelia a Jurançon, 29 luglio 1979.

se l'intelletto non lo scorga; anzi la confermano e la rinforzano, giacché il sentimento quanto è più intenso tanto a miglior diritto è sentimento²⁰⁰.

La differenza tra il vero credente, mistico quanto si vuole, e il falso credente, idealista multiforme, consiste nel fatto che il mistico si ritrae davanti al mistero e si dispone in adorazione, l'idealista si afferma come «Io» correlativo al «Tu», come soggetto che entra in interazione con l'oggetto della sua fede. Il personalista si afferma anche come un soggetto che entra in correlazione con un altro soggetto, il Tutt'Altro. – Al contrario, il teologo contemplativo, e nel contempo predicatore o insegnante, come San Tommaso d'Aquino, «non ha per scopo quello di confidare agli uditori dei sentimenti che nell'animo del dottore suscita la verità rivelata, ma quello di consegnare questa verità²⁰¹»

L'autorità divina rimpiazzata dall'autorità umana

Se, con i filosofi derivati da Kant, si ammette che il soggetto fa parte dell'oggetto, allora il credente fa parte della fede. Al tempo stesso, il motivo formale della fede (l'autorità divina rivelante) fa posto all'esperienza umana, sprovvista di autorità e fonte d'illusione. Si può vedere come Benedetto XVI, nella sua enciclica *Spe salvi* del 30 novembre 2007, al n° 7, non comprenda più la bella definizione che San Paolo dà della fede: «*Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium* (la fede è la sostanza delle cose che si sperano, la prova delle cose che non appaiono)» (*Eb* 11, 1). Qual è dunque questa «prova delle cose invisibili», se non l'autorità di Dio che rivela queste cose? E non è solo su questa autorità divina che riposa la certezza del credente? Noi aderiamo, dice il concilio Vaticano I, alla divina verità «*propter auctoritatem Dei revelantis* (per l'autorità di Dio che rivela)» (*Dz* 1789 e 1811) [*DS* 3008 e 3032]. Ora, è proprio il caso di constatarlo: tutto questo sfugge a Benedetto XVI.

Nelle encicliche attuali e nella predicazione moderna vi è la tentazione di presentare il messaggio evangelico come una testimonianza personale del predicatore, accompagnata dalle sue personali reazioni. Si tratta di una confusione. Solo gli Apostoli sono stati dei *testimoni*, solo loro hanno testimoniato di ciò che avevano toccato, visto e sentito. Si ascolti per esempio la testimonianza di San Giovanni Apostolo:

Ciò che era fin dal principio, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibi-

200 - SAN PIO X, Enciclica *Pascendi*, n° 54, *Dz* 2106 [nelle edizioni successive questa parte non è più riportata. Il testo completo dell'Enciclica è reperibile sul sito della Santa Sede. NdT).

201 - DTC, «Thomas d'Aquin»: vedi il § su l'«oggettività del suo insegnamento dottorale».

Con Husserl e la sua crisi estrema dell'idealismo, la «svolta del pensiero» evocata da Joseph Ratzinger era ancora problematica.

L'esistenzialismo di Heidegger

Si comprende come l'esistenzialismo potesse costituire una boccata d'aria pura, l'esistenzialismo come quello di Heidegger, professore a Fribourg im Breisgau. Martin Heidegger (1889-1976) volle evitare la ricaduta di Husserl nell'idealismo e si applicò agli essenti, della cui esistenza siamo interpellati dal fatto che sono gettati nell'esistenza. Finalmente, direte voi, eccoci usciti dall'ideale e ritornati al reale! Eh, no! L'essente è soprattutto la *persona* e le condizioni generali della sua affermazione. Per l'esistenzialismo in generale, esistere è fare uscire se stesso da ciò che non si era, per mezzo della libera scelta di un destino; in questo senso, «l'esistenza precede l'essenza», il divenire precede l'essere. Definire la natura delle cose è fissismo. – L'agnosticismo kantiano è vivace! La differenza sta nel fatto che l'essere si definisce per la sua azione, come in Maurice Blondel (1861-1949). Per Heidegger, il soggetto non è costituito staticamente, dalla sua natura, ma dal suo dinamismo, dai suoi rapporti con gli altri. Gettato nell'esistenza ed esposto alla brusca impressione «di trovarmi là» e al senso di «derelizione», io mi libero dalle mie angosce proiettandomi in avanti, accettando coraggiosamente il mio destino e prendendo la decisione di assumere il mio posto nel mondo, di «superarmi» dandomi agli altri che esistono con me e consentendo loro di essere autenticamente. Joseph Ratzinger applicherà alla cristologia l'idea di auto superamento come compimento di sé: Cristo sarà l'uomo che si è pienamente superato, con l'unione ipostatica e anche, differentemente, con la croce.

La filosofia dei valori di Max Scheler

Un altro discepolo di Husserl, Max Scheler (1874-1928), professore a Francoforte, è il fondatore della filosofia dei valori. Secondo questa teoria, la vita umana e comunitaria è diretta, non dai principi – che la ragione astrae dall'esperienza delle cose e che sono fondati sulla natura umana, le sue finalità e il suo Autore -, ma da uno stato d'animo, un senso della vita e dell'esistenza che è illuminato comunque da dei *valori* immutabili, trascendentali, che si impongono *a priori* (come direbbe Kant): libertà, persona, dignità, verità, giustizia, concordia, solidarietà. Si tratta di ideali, di idee forza che devono essere vissute nell'azione, nell'impegno a servizio degli altri, e con le quali tutti devono essere in comunione, seppure in maniera differente a seconda delle culture e delle religioni. Il Concilio, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sono imbevuti di questa filosofia dei valori.

In questa luce, il Concilio si propone innanzitutto di esprimere un giudizio su quei valori che oggi sono più stimati e di ricondurli alla loro divina sor-

gente. Questi valori infatti, in quanto procedono dall'ingegno umano che all'uomo è stato dato da Dio, sono in sé ottimi⁴².

Mi sembra doveroso aggiungere: la comunità ecclesiale è ben conscia di non poter essere la sola promotrice di *valori* nella società civile. [...] Parimenti, l'operosa partecipazione di tutti gli enti e movimenti ecclesiali alla vita del Paese, in un dialogo aperto con tutte le altre forze, garantisce alla società italiana un insostituibile contributo di alta ispirazione morale e civile⁴³.

Sarebbe assurdo voler ritornare indietro, ad un sistema di cristianità politica [...]. Noi non pensiamo di imporre il cattolicesimo all'Occidente. Ma vogliamo che i *valori* fondamentali del cristianesimo e i *valori liberali* dominanti nel mondo odierno possano incontrarsi e fecondarsi a vicenda⁴⁴.

Questo significa sopprimere la causa finale e la causa efficiente dell'uomo e della società e costruire la politica sul formalismo kantiano.

Personalismo e comunione delle persone

Scheler è l'autore di un esistenzialismo o personalismo cristiano. Sulla base della stessa confusione tra essere ed agire che è di Blondel e di Heidegger, Scheler afferma che l'«io» risulta dalla sintesi di tutti i miei fenomeni vitali di conoscenza, istinto, sentimento, passione, soprattutto amore, una sintesi che trascende ciascuno di questi fenomeni tramite un «inafferrabile più». In questo valore superiore si scopre la persona come «l'unità concreta dell'essere nei suoi atti». La persona esiste nei suoi atti.

L'amore fa raggiungere alla persona il suo «valore più elevato» nell'intersoggettività in cui l'amore partecipa del vissuto dell'altro e si fa solidale.

Il Concilio vi si ispirerà per dichiarare:

Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé⁴⁵.

Ecco una visione fenomenologica della carità, molto propria di Scheler. Ma il pericolo è di ridurre la redenzione ad un atto divino di solidarietà. Joseph Ratzinger cadrà in questa bizzarra. Max Scheler arriva ad affermare che Dio ha bisogno

42 - VATICANO II, *Gaudium et spes*, 11, § 2.

43 - GIOVANNI PAOLO II, Discorso rivolto al Presidente Bettino Craxi in occasione della ratifica del nuovo Concordato, 3 giugno 1985, 4 e 3.

44 - J. RATZINGER, Intervista al quotidiano *Le Monde*, 17 novembre 1992.

45 - VATICANO II, *Gaudium et spes*, 24, § 3

na, grazia innegabilmente autentica. Ma appoggiarsi essenzialmente al sentimento di un incontro o all'impressione di un richiamo può condurre a un'illusione. La vera mistica si astiene dall'emozione: il mistero dell'incarnazione si è compiuto nella Vergine Maria senza che ella risentisse alcunché; tutto si è svolto nella pura fede.

Il gusto di Cristo trasmesso dai doni di saggezza e d'intelligenza non è percettibile ai sensi: si basa sulla vera fede e corrobora la vera fede. Quali che siano le ricchezze che le grazie mistiche apportano alla fede, occorre ribadire ciò che ha insegnato il Padre Marin Sola:

L'unica fonte oggettiva di ogni conoscenza soprannaturale è la verità di fede: «*Accedentem ad Deum oportet credere* (chi vuole accedere a Dio è necessario che creda)», dice San Paolo (*Eb* 11, 6). Da qui nasce la dipendenza essenziale e la subordinazione della teologia speculativa o della teologia mistica nei confronti del deposito rivelato e dell'autorità della Chiesa. Per la via intuitiva dei doni dello Spirito Santo, la teologia mistica può cogliere *prima o più* verità, ma può raggiungere con anticipo solo ciò che è contenuto implicitamente da sempre nel deposito rivelato¹⁹⁹.

Detto questo, bisogna dire che la fede che vuole «sperimentare su Dio» con concetti filosofici, sia esistenzialisti sia personalisti, non ha niente a che vedere con la mistica, né con la teologia mistica! Perché, una cosa è la profondità del mistero, davanti alla quale si ferma con ammirazione la mistica, altra cosa è l'intensità emozionale a cui si ferma l'idealista nella sua relazione interpersonale con Cristo. San Pio X, nella *Pascendi*, aveva già sottolineato come l'emozione e l'esperienza siano più proprie ad equivocare che a fondare la fede:

E per fermo, rifacciamoci alquanto, o Venerabili Fratelli, a quella esizialissima dottrina dell'agnosticismo. Con essa, dalla parte dell'intelletto, è chiusa all'uomo ogni via per arrivare a Dio, mentre si pretende di aprirla più acconcia per parte di un certo sentimento e dell'azione. Ma chi non iscorge quanto vanamente ciò si affermi? [...] Di più, le fantasie, quali che esse siano, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione od occupazione dell'animo non è di aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero [...] Ricorrono, a vero dire, i modernisti per aiuto all'esperienza. Ma che può aggiungere questa al sentimento? Nulla: solo potrà renderlo più intenso: dalla quale intensità sia proporzionatamente resa più ferma la persuasione della verità dell'oggetto. Ma queste due cose non faranno sì che il sentimento lasci di essere sentimento, né ne cangiano la natura sempre soggetta ad inganno,

199 - MARIN SOLA O. P., *L'Évolution homogène du dogma*, 2° ed., Friburgo (Svizzera), Lib. Saint-Paul, t. 1, 1924, p. 375.

Per questo non lo si può mai esprimere solo a parole. Si tratta di inserirsi nella vita di una compagine vitale, che abbraccia il tracciato della nostra esistenza nella sua interezza. [...] Ovviamente si possono indicare alcuni punti essenziali¹⁹⁶.

E la fede consiste nel credere in un avvenimento, non tanto in un contenuto concettuale:

L'essenziale (è) [...] che io divento cristiano nella misura in cui credo a questo evento. Dio è entrato nel mondo e ha agito, dunque è un'azione, una realtà, non solo un insieme di idee¹⁹⁷.

Un amico di Benedetto XVI, già suo istitutore, ha fornito questa testimonianza molto realista sull'anticoncettualismo di Joseph Ratzinger:

Lo ha sempre inquietato l'impulso a considerare la verità come un oggetto posseduto da difendere. Non si sentiva a suo agio con le definizioni neoscolastiche che gli apparivano come delle barriere, per cui quello che sta dentro la definizione è la verità, e quello che ne sta fuori è tutto errore. [...] la verità è un Tu che ti ama per primo. Secondo lui, Dio non si conosce perché è un *sumum bonum* che si riesce a cogliere e a dimostrare con formule esatte, ma perché è un Tu che viene incontro e si fa riconoscere¹⁹⁸.

Questa fede senza verità di fede, senza dogmi, o che quanto meno li deprezza, è la riduzione personalista di quella che fu la fede del fanciullo Joseph Ratzinger. La sua fede è divenuta, alla maniera di Max Scheler e di Martin Buber, l'incontro col «Tu» di Cristo. La sua fede è anche la «decisione fondamentale di percepire Dio e di accoglierlo», come in Gabriel Marcel, per il quale la fede è un avvenimento strettamente personale e in questo senso incomunicabile.

In tal modo la fede cattolica è messa da un lato. La fede, la ferma adesione dell'intelligenza a delle verità rivelate, è passata sotto silenzio. L'autorità di Dio che rivela è fatalmente rimpiazzata dall'esperienza religiosa di ciascuno.

Sperimentazione filosofica ed esperienza mistica

Peraltro, la fede incontro sarebbe un'esperienza mistica? «Dio esiste, io l'ho incontrato», titolava André Frossard per narrare la sua conversione alla fede cristiana

196 - J. RATZINGER, *Le sel de la terre*, 2° ed., Flammarion, 2005, p. 19. [*Il sale della terra*, Edizioni San Paolo, 2005, p. 21].

197 - J. RATZINGER, *Le sel de la terre*, 2° ed., Flammarion, 2005, p. 21. [*Il sale della terra*, Edizioni San Paolo, 2005, p. 22].

198 - ALFRED LÄPPEL, «Témoignage», in *30 Jours*, 24° année, 2006, n° 1-2, p. 60 [«Testimonianze» «Quel nuovo inizio che fiorì tra le macerie», in inserto cultura di *30 Giorni*, n° 1-2, gennaio/febbraio 2006].

di comunicarsi ad altri, diversamente la solidarietà disinteressata che è propria dell'essenza dell'amore in Lui non sarebbe autentica. Joseph Ratzinger applicherà questi eccessi di intersoggettività alle processioni delle persone divine nella Santissima Trinità.

Secondo Scheler, la persona non è solo individuale e «irripetibile», ma anche plurale e comunicante. Appartiene alla sua essenza far parte di una comunità che è un *Miterleben*, un «vivere con», una comunione di esperienze.

Karol Wojtyła (1920-2005), il futuro Papa Giovanni Paolo II, si fa ardente discepolo di Scheler, di cui intende rimediare l'etica inesistente⁴⁶ senza correggerne la metafisica della persona. Per Wojtyła «la persona si realizza per la sua comunione (o partecipazione, comunicazione, *Teilhabe*) con altre persone⁴⁷». La persona è relazione o tessuto di relazioni.

Non è un nonsenso? Filosoficamente parlando, la persona è per eccellenza una sostanza e non un accidente o una collezione di accidenti. «La persona è ciò che vi è di più perfetto in natura» spiega San Tommaso⁴⁸. È evidente che questo «di più perfetto» attiene al sussistere in se stesso e non in un altro. Si rivela dunque ben preziosa la definizione di persona data da Boezio e mantenuta da San Tommaso: «*Hoc nomen persona significat subsistentem in aliqua natura intellectuali*: il nome «persona» significa il sussistente di una natura intellettuale⁴⁹».

Ora, abbandonato questo sano realismo, ogni personalismo adotta la definizione relazionale della persona; e l'applicazione di questa definizione alla vita sociale sembra del tutto naturale: la comunione – dice Wojtyła – non è qualcosa che viene alla persona dal di fuori, ma è l'atto stesso della persona, che la dinamizza e che la rivela, nell'unità con l'altro, la sua interiorità di persona⁵⁰. Il Concilio riprenderà quest'idea:

Dal carattere sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale, [inciso tomista...] è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue capacità e può

46 - «*Si in luce ambulamus* – dice San Giovanni - *societatem habemus ad invicem* (se camminiamo nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri)» (*I Gv*, 1, 7); la società è questione di virtù.

47 - K. WOJTYŁA, *Persona und Tat*, Freiburg, Herder, 1981, ch. 7, n° 9, p. 311 e 341. [*Persona e atto*, Bompiani (Testi a fronte), 2001, pp. 679-684].

48 - «*Persona est perfectissimum in natura*». *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

49 - *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 3, ob 4.

50 - ROCCO BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyła*, Communio-Fayard, 1984, p. 291. [*Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982].

rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli [*Gaudium et spes*, 25 §1].

Vedremo più avanti l'applicazione di questo principio alla Chiesa e alla società politica: se la persona costituisce da se stessa la società, ne consegue che si possa far a meno della causa finale della società, a meno che non si faccia della persona il fine della società.

Il dialogo «Io-Tu» secondo Martin Buber

Joseph Ratzinger ha raccontato come grazie alla lettura di Steinbüchel fece la conoscenza di Martin Buber: «L'incontro con il personalismo, che poi trovammo esplicitato con grande forza persuasiva nel grande pensatore ebreo Martin Buber, fu un evento che segnò profondamente il mio cammino spirituale⁵¹».

L'opera centrale di Martin Buber (1878-1965), *Io e Tu* (*Ich und Du*, 1923) colloca la relazione all'inizio dell'esistenza umana.

Questa relazione è sia un «io-esso», come nell'universo tecnico, sia un «io-tu». L'«io-esso», nelle relazioni umane, «cosifica» il prossimo, considerato come un puro oggetto o un semplice mezzo. Al contrario, l'«io-tu» instaura con l'altro una reciprocità, un dialogo, che mi pone e nel contempo pone l'altro come soggetto. Buber è il pensatore dell'intersoggettività. Se l'«io-esso» è necessario o utile per il funzionamento del mondo, solo l'«io-tu» libera la verità ultima dell'uomo e apre così una vera relazione tra l'uomo e Dio, il Tu eterno⁵².

La relazione con l'altro, che attiene alla natura sociale dell'uomo, è importante, insieme con l'ascendente, l'autorità, l'influenza, la chiamata, l'invito, la risposta, l'obbedienza, ma il pericolo sta nel fare di questa relazione il fattore costitutivo della persona, quando invece essa è solo una delle sue perfezioni. Del resto, Buber non ha scoperto niente di nuovo in materia, poiché già Aristotele (384-322 a. C.) faceva dell'amicizia la virtù che completa la vita intellettuale e la felicità. Lui la definiva come «un mutuo amore fondato sulla comunicazione di qualche bene⁵³», come la riporta San Tommaso (1225-1274) che, andando ben al di là di Buber, fa della carità (amore di Dio) una vera amicizia:

Ora, essendoci una certa comunanza dell'uomo con Dio, in quanto questi ci rende partecipi della sua beatitudine, è necessario che su questa comunicazione si fondi un'amicizia. E di questa compartecipazione così parla S.

51 - J. RATZINGER, *Ma vie, souvenirs, 1927-1977*, Paris, Fayard, 1998, p. 52. [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 44].

52 - Nostro compendio di G. BENSUSSAN, art. «Buber», in JEAN-FRANÇOIS MATTÉI, *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1972, t. 2, pp. 2301-2302.

53 - «Mutua amatio [quae] fundatur super aliqua communicatione», *Summa Theologiae*, II II, q. 23, a. 1.

Capitolo 9 La fede personalista di Benedetto XVI

Come spiegare questa mancanza di fede? Abbiamo un teologo, un cardinale, un papa, che si disinteressa della realtà dell'incarnazione, che pratica l'«epochè» sulla materialità della redenzione e che nega la regalità a Nostro Signore Gesù Cristo. – Questo perché ha una fede personalista. E qui cercherò di dimostrarlo.

La fede, incontro, presenza e amore

Quando Joseph Ratzinger parla della fede, non si troverà mai un richiamo né all'oggetto della fede (le verità rivelate) né al motivo della fede (l'autorità di Dio sovraneamente verace). Queste cose non sono negate, ma non sono mai richiamate. Al loro posto si trova un choc iniziale, l'incontro, la relazione interpersonale con Gesù, e il senso che questo incontro dà alla vita. Niente di questo è falso, ma questo non è la fede, è una visione personalista della fede.

Il teologo di Tubinga, commentando «credo in te» (in Gesù Cristo), dice:

La fede cristiana [...] è l'incontro con l'uomo-Gesù, per cui in tal incontro percepisce il senso del mondo come persona. [...] [Gesù] è il testimone di Dio, [...] Ma c'è dell'altro: egli non è soltanto il testimone al quale crediamo... egli è addirittura la presenza dello stesso eterno in questo mondo. Nella sua vita, nel suo esistere per gli uomini senza alcuna riserva, si rende presente il senso intrinseco del mondo, che si concede a noi in veste di amore: di un amore che ama individualmente ciascuno di noi e... rende la vita degna di essere vissuta¹⁹⁵»

Incontro, presenza, amore..., non è la fede, tutto questo occulta l'oggetto della fede.

Nel nostro *Credo*, scrive Joseph Ratzinger, la formula centrale non è «credo in qualcosa», ma «credo in te». – L'affermazione è vera, noi crediamo in Gesù Cristo, persona vivente (e bisogna credere anche alla sua divinità), ma la negazione («non credo in qualcosa») non è eretica? Essa nega infatti l'oggetto della fede, gli articoli di fede, i dodici articoli del simbolo degli Apostoli.

Diventato Prefetto della sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, Joseph Ratzinger descrive così il cattolicesimo:

195 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, pp. 36-37. [*Introduzione al Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 46].

legittimo e lodevole), tuttavia, esiste una costrizione buona, quella che protegge la fede cattolica dal contagio dell'errore e che preserva l'unità della città cristiana nella comunione pacifica in questa fede, comunione che è la fonte della vera pace temporale¹⁹¹.

«Stato moderno, che concedeva spazio a cittadini di varie religioni ed ideologie, comportandosi verso queste religioni in modo imparziale e assumendo semplicemente la responsabilità per una convivenza ordinata e tollerante tra i cittadini e per la loro libertà di esercitare la propria religione» (*Ibid.*). Questo tipo di Stato moderno, proposto dalla «rivoluzione americana» e ispirato dai *Lumi*, si fonderebbe sulla separazione dei due poteri, spirituale (della Chiesa) e temporale (dello Stato), sulla base delle parole di Cristo: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (*Mt* 22, 21).

– Risposta: non bisogna però dimenticare ciò che Cesare deve a Dio! La distinzione tra i due poteri non implica logicamente la loro separazione, bensì la loro subordinazione: ciò che Cesare deve a Cristo, e non ad Allah o a Buddha. Se no, dalla distinzione dell'anima dal corpo si potrebbe parimenti dedurre la loro separazione, e sarebbe la morte. Che si debba avere una implicazione legale della verità di Cristo e della sua Chiesa, è l'insegnamento costante dei papi, come per esempio di Leone XIII, nella sua enciclica *Immortali Dei* del 1 novembre 1885:

Santo deve dunque essere il nome di Dio per i Principi, i quali tra i loro più sacri doveri devono porre quello di favorire la religione, difenderla con la loro benevolenza, proteggerla con l'autorità e il consenso delle leggi, né adottare qualsiasi decisione o norma che sia contraria alla sua integrità¹⁹².

Leone XIII precisa anche che per religione si intende «la vera religione». Infine espone la dottrina della tolleranza: le false religioni sono un male che all'occorrenza si può tollerare «per qualche grave ragione o di bene da ottenere o di male da evitare¹⁹³», accordando un diritto civile al loro culto, ma senza mai riconoscere loro un diritto naturale¹⁹⁴; poiché questo significherebbe rinnegare la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo. Il diritto conciliare della persona alla libertà religiosa è dunque una mancanza di fede. Sostenendo questo diritto, Benedetto XVI manca di fede.

191 - Si veda: lo schema del cardinale Ottaviani al concilio Vaticano II sulle relazioni fra la Chiesa e lo Stato (analizzato in *Le Sel de la terre*, n° 39, inverno 2001-2002, p. 74 e ss., in particolare p. 93).

192 - EPS-PIN, n° 131-132 [Il testo dell'enciclica è reperibile sul sito della Santa Sede].

193 - EPS-PIN, n° 154; Dz 1873 [DS 3176].

194 - LEONE XIII, Enciclica *Libertas*, 20 giugno 1888, Dz 1932 [DS 3252].

Paolo [*I Cor* 1, 9]: «Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo». Ma l'amore che si fonda su questa comunicazione è la carità. Quindi è evidente che la carità è una certa amicizia dell'uomo con Dio⁵⁴.

Inoltre, nel dominio religioso, il pericolo è di confondere questa carità con la fede e di fare della fede in Dio un dialogo del credente con Dio che «l'interpella», prescindendo dal contenuto concettuale della fede, e cioè dalle verità che Dio ha rivelato – non a me, ma ai profeti e agli Apostoli – e che la Chiesa insegna. Basta vedere come lo stesso Buber confonda Rivelazione, esperienza, incontro, fede e relazione reciproca:

La Rivelazione è l'esperienza che si fonda sull'uomo in maniera inattesa [...]. Questa esperienza è quella dell'incontro di un Tu eterno, un Tutt'Altro che si rivolge a me, che mi chiama per nome [...]. L'immagine dell'incontro traduce [...] con pertinenza l'essenza dell'esperienza religiosa. Il Tu come presenza agente e non oggettivabile mi viene incontro e attende da me l'instaurazione di una relazione reciproca nella fede⁵⁵.

C'è da sperare che Joseph Ratzinger non abbia fatto questa confusione tra fede, Rivelazione e relazione reciproca, e che non abbia trascurato il contenuto della fede, e cioè le verità rivelate. È quello che il seguito di questo mio lavoro cercherà di delucidare, prima attraverso l'itinerario teologico di Joseph Ratzinger, poi con lo studio più accurato della nozione di fede che il futuro Benedetto XVI ha sviluppato nel corso della sua carriera. Ma per intanto, soffermiamoci su un ultimo filosofo a cui si è interessato lo studente di Monaco.

L'«uscita da sé» secondo Karl Jasper

Come confessato da Joseph Ratzinger stesso, vi fu un altro esistenzialista e personalista, Jasper, che colpì il giovane filosofo di Freising.

Karl Jasper (1883-1969), professore ad Heidelberg, è considerato un esistenzialista e un personalista cristiano, benché non abbia saputo riflettere sulla personalità di Dio. Egli propone un'analogia naturale della carità verso il prossimo: la comunione. In effetti vi è poco di originale rispetto a Scheler e ad Heidegger. Egli mette in risalto l'esperienza della comunicazione amorosa, fatta di rispetto per la personalità misteriosa dell'«altro», che comunque si può toccare e a cui ci si vuol dare. Questa uscita da sé (*Ek-Stase*) verso l'altro fornirà a Joseph Ratzin-

54 - *Summa Theologiae*, II II, q. 23, a. 1.

55 - M. BUBER, *Eclipse de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 35 [*L'eclissi di Dio*, Bagno a Ripoli, Passigli Editore, 2001]; citato da DANIEL TANGAY, *Leo Strauss, une biographie intellectuelle*, Paris, Livre de poche, p. 296.

ger un substrato filosofico per le considerazioni sulla teologia mistica di Dionigi sull'amore estatico dell'anima per Dio, e per una nuova interpretazione dell'amore redentore di Cristo come «uscita da sé», ma in contrapposizione con il pessimismo di Heidegger per il quale l'«uscita da sé» è la soluzione all'angoscia dell'esistenza votata alla morte.

Cristo, portando l'essere umano a Dio, lo porta anche alla salvezza. [...] È un fatto spiccatamente “antropocentrico”, vale a dire centrato sull'uomo, proprio perché è stato un radicale teocentrismo, ossia una consegna incondizionata dell'“io”, e quindi dell'essenza dell'uomo, a Dio. Ora, siccome questo esodo dell'amore costituisce l'estasi [*Ek-Stase*] dell'uomo, vale a dire lo slancio con cui egli si proietta fuori di sé pretendendosi infinitamente sopra se stesso, quasi strappandosi alla sua natura e librandosi arditamente alto, oltre tutte le sue apparenti possibilità d'impennata, proprio per questo motivo l'adorazione (sacrificio) è sempre simultaneamente anche croce, dolore, dissociazione, morte del granello di frumento, che solo morendo è in grado di portare frutto⁵⁶.

Non siamo di fronte ad una reinterpretazione personalista o esistenzialista della redenzione? La croce non sarebbe il supplizio di Gesù sul legno della croce; certo, non è, come in Heidegger, l'estensione nel futuro per sfuggire al presente, ma diventa l'estensione fuori di sé per mezzo dell'amore che «forza il terreno per sbocciare, crocifigge, lacera e fa male⁵⁷». In questa prospettiva fatalmente naturalista, dov'è il peccato? Dov'è il riscatto?

Per uno spirito che cerca di conciliare la «ragione moderna» con la fede cristiana, il pericolo nel voler trovare, con Heidegger o Jasper, delle basi naturali ed esistenziali alle realtà soprannaturali, è di soccombere ad una tentazione troppo naturale: invece di un'analogia ascendente, attuare una riduzione discendente dei misteri soprannaturali. Non fu questo il procedimento delle eresie gnostiche?

D'altronde, Jasper eccelle nella bizzarria di confondere naturale e soprannaturale. Il suo metodo dei «paradossi» consiste nel trovare delle soluzioni soprannaturali per le apparenti contraddizioni dell'ordine naturale. Giovanni Paolo II sembra essere incappato in questa bizzarria nella sua enciclica del 6 agosto 1993 sulla norma della moralità: la sua lettera si presenta come la soluzione moderna di una antinomia moderna:

...come può l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili rispettare l'unicità e l'irripetibilità della persona e non attentare alla sua libertà e dignità?⁵⁸

56 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, pp. 203-204. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 234].

57 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, pp. 203-204. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 234].

58 - GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n° 85.

divenuto agnostico: non costituisce un'istanza capace di riconoscere la divinità di Gesù Cristo¹⁸⁹.

- Ne consegue che il regno sociale di Cristo non può, non deve più essere ciò che è stato. Oggi esso dev'essere «una società laica di ispirazione cristiana» (Maritain). Una laicità aperta, cioè positiva, animata spiritualmente dai «valori etici delle religioni» (Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n° 4; Benedetto XVI, 22 dicembre 2005). In un mondo religiosamente al plurale, la dignità della persona appariva già a Mounier «la sola base adatta a un'ampia riunione delle buone volontà¹⁹⁰».

Confutazioni sofistiche

Adottando questo personalismo politico, la Chiesa conciliare adotta l'ideologia massonica e rinuncia a predicare Cristo, Re delle nazioni. L'uomo prende il posto di Dio. Ma vale la pena di esaminare l'argomentazione di Benedetto XVI.

Benedetto XVI ritiene che la separazione fra la Chiesa e lo Stato corrisponda all'aver «ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa» (discorso del 22 dicembre 2005).

– Risposta: il patrimonio più profondo della Chiesa è la sottomissione dello Stato a Cristo Re.

«La Chiesa antica, [...] mentre pregava per gli imperatori, ha invece rifiutato di adorarli, e con ciò ha respinto chiaramente la religione di Stato» (*Ibid.*)

– Risposta: essa ha rigettato la falsa religione di Stato!

«I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti anche per la libertà di coscienza e per la libertà di professione della propria fede» (*Ibid.*)

– Risposta: essi sono morti per la libertà della vera fede e contro la libertà di coscienza! Il patrimonio autentico della Chiesa non è «la libertà», ma la verità di Gesù Cristo e della Chiesa.

Bisogna «considerare la libertà di religione [...] come una conseguenza intrinseca della verità che non può essere imposta dall'esterno, ma deve essere fatta propria dall'uomo solo mediante il processo del convincimento» (*Ibid.*)

– Risposta: Certo, la fede non può essere imposta ad una persona che abbia raggiunto l'età della ragione (poiché il battesimo dei bambini è un costume

189 - Si veda: la relazione al Concilio di Mons. Emil De Smedt, in data 28 maggio 1965; e l'incontro tra il cardinale Ratzinger e Mons. Marcel Lefebvre in data 14 luglio 1987 (in MONS. BERNARD TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre*, Étampe, Clovis, 2002, p. 576) [*Mons. Marcel Lefebvre, una vita*, Chieti, Tabula fati, 2005, p. 619].

190 - Vedi: F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, 1966, n° 657, p. 1091.

- *Sintesi*. Il risultato di questa correzione è la libertà religiosa proclamata dal Vaticano II (Dichiarazione *Dignitatis humanae*, n° 2). La persona che, in materia religiosa, «agisce secondo la coscienza del suo dovere» o che, nell'esercizio del suo culto religioso, è ritenuto essere alla ricerca della verità – anche se questa di fatto non lo è – è degna di rispetto e quindi ha diritto alla libertà d'esercizio del suo culto. Questa sintesi è il prodotto di un doppio processo: purificazione delle passate condanne, quelle di Gregorio XVI e di Pio IX, e assimilazione della tesi filosofica attuale, quella del personalismo degli anni '50. Questo doppio processo di purificazione-assimilazione è lo stesso metodo dell'ermeneutica, da Dilthey a Gadamer.

È quindi evidente che al criterio oggettivo della verità di Cristo, il Concilio ha sostituito il criterio soggettivo della «verità dell'uomo». È Giovanni Paolo II che precisa questo criterio nella *Veritatis splendor*, n° 40. Egli fa riferimento alla *Gaudium et spes*, n° 41, che parla di «verità profonda dell'uomo» (§ 1) e dice che «Questo Vangelo [...] onora come sacra la dignità della coscienza e la sua libera decisione» (§ 2). Alla fine, le sabbie mobili della coscienza continuano ad essere il fondamento.

La civiltà laica vitalmente cristiana di Jacques Maritain

Se consideriamo adesso lo Stato, nei suoi rapporti con la religione, vediamo che si applica lo stesso processo, grazie all'idea dei «luoghi storici» del filosofo Jacques Maritain (1882-1973), apostolo di una «nuova cristianità» che sarebbe l'«analogo» moderno della cristianità medievale.

- La cristianità medievale era caratterizzata da un massimo di costrizione al servizio di un ordine sociale teocratico, con una applicazione univoca dei principi a spese della persona, una applicazione che è durata quindici secoli, da Costantino a Robespierre.

- A questo ideale storico superato oggi deve succedere una «nuova cristianità», che sarà analogicamente una cristianità che terrà conto delle circostanze nuove. Questa cristianità sarà caratterizzata dal massimo di libertà al servizio della persona e della sua «libertà di esultanza». È questo il solo «ideale storico concreto» della nostra epoca moderna¹⁸⁸. – L'affinità di pensiero con Drey e Dilthey è lampante. – Si suppone inoltre che, al pari del filosofo, lo Stato sia

La dignità è pensata in maniera personalista, come inviolabilità, e non in maniera tomista, come virtù. Da qui: a falso problema, falsa soluzione:

Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé [VS 85].

...il dono di sé nel servizio a Dio e ai fratelli. [realizza] la piena Rivelazione del vincolo indissolubile tra libertà e verità [VS 87].

Questo è vero a livello soprannaturale. Ma non è sproporzionato dare ad una questione filosofica una soluzione teologica soprannaturale: la croce? La vera soluzione dell'antinomia è tomista: la libertà è la facoltà di muoversi nel bene⁵⁹; ed è compito della legge morale indicare ciò che è bene, tutto qui.

Questa falsa antinomia rivela l'incapacità della filosofia soggettivista di formulare le domande vere. Come apprendere il mistero di Dio, se il primo oggetto dell'intelligenza non è l'essere, ma il soggetto pensante o il soggetto interpellato? Se la nozione di essere non permette di risalire, per analogia, dagli essere creati all'Essere supremo? Si è ripiegato sulla genesi immanente dei dogmi, secondo la teoria modernista condannata dalla *Pascendi*. Come cogliere la nozione del bene, la *ratio boni*, se il pensiero non può risalire per analogia dal bene sensibile al bene morale? Se l'intelligenza non conosce la natura umana e i suoi fini, e il fine ultimo? Alla morale della persona è subentrata la morale del soggetto inviolabile o quella della relazione sussistente. Comunque la si guardi, si tratta di un vicolo cieco.

188 - Vedi: J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, pp. 134-135 [*Umanesimo integrale*, Borla, 2002].

59 - LEONE XIII, Enciclica *Libertas*, 20 giugno 1888, n° 8.

Capitolo 3

Itinerario teologico di Joseph Ratzinger

L'itinerario filosofico di Joseph Ratzinger è dunque un vicolo cieco, poiché egli abbandona la strada della filosofia dell'essere. Riesce l'itinerario teologico dello stesso Ratzinger ad uscirne? Riesce a trovare una via che conduca all'Essere primo, alle sue infinite perfezioni, ai suoi misteri soprannaturali?

Per rispondere a queste domande occorre innanzi tutto collocare il professore di teologia di Tubinga nel quadro della teologia tedesca, dipendente dalla celebre scuola di teologia dell'università del luogo.

La Tradizione vivente, Rivelazione continua, secondo la scuola di Tubinga

Secondo il fondatore della scuola cattolica di Tubinga, Johann Sebastian von Drey (1777-1853), il divenire storico si spiega con un principio vitale spirituale:

Ciò che raccoglie le diverse epoche storiche in un tutto unito o le separa invece le une dalle altre, è un certo spirito che, in un dato tempo, chiude il divenire storico in una unità piena di vita: è lo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo. [Questo spirito è costruttore:] agendo con l'uscita da sé, attira tutto intorno a sé come un centro col cerchio, che riduce le opposizioni e riorganizza secondo se stesso ciò che gli è conforme⁶⁰.

La parentela di questo pensiero con quello di Dilthey è evidente, ma per Drey, lo *Zeitgeist* non è altro che lo spirito di Cristo. La fede del teologo trasfigura il naturalismo del filosofo.

Nella sua *Apologetik* (1838), Drey spiega che l'evoluzione è necessaria al cristianesimo, sia come fenomeno storico, sia come Rivelazione. Ecco come Geiselmann riassume Drey:

La Rivelazione cristiana è vita, originariamente vita divina, una vita che, senza interruzione, a partire dal suo nocciolo originario, cresce fino alla sua pienezza nella Chiesa universale. Vita divina ininterrotta, la Rivelazione non è un dono compiuto, depositato per così dire nella culla della Chiesa e trasmesso da mani umane. La Rivelazione, come ogni vita, si muove e continua da se stessa⁶¹.

Il suo movimento è un auto-movimento, grazie al momento di forza spirituale che l'abita fin dall'origine, e cioè la forza propria e l'azione stessa di

60 - JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg, Herder, 1964, p. 22.

61 - JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg, Herder, 1964, p. 36.

Cosa farà il Vaticano II? – Anche Cristo Re dovrà essere purificato in una visione storicista e personalista. Non più dall'esistenzialismo, questa volta dal personalismo francese, con Emmanuel Mounier (1905-1950) e Jacques Maritain (1882-1973), entrambi cattolici.

La libertà religiosa purificata con l'aiuto di Emmanuel Mounier

Una prima revisione, postulata dal progresso filosofico, riguarda la persona umana; una seconda, postulata dal senso della storia, riguarda lo Stato, nei rapporti che la persona e lo Stato hanno con la religione. Consideriamo prima la persona.

- *Tesi*. Félicité de Lamennais (1782-1864) fu condannato nel 1832 con l'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI, per aver sostenuto che bisognava riconoscere a ciascuno la libertà di coscienza e di opinione, per il bene della religione, e che bisognava separare la Chiesa dallo Stato (DZ 1613-1615) [DS 2730-2731, manca qui la parte relativa alla separazione tra Chiesa e Stato]. In questa libertà di coscienza era inclusa la libertà di culto di chiunque.

- *Antitesi*. A Lamennais è mancato lo strumento necessario per introdurre la libertà dei culti «entro il cristianesimo¹⁸⁶». Gregorio XVI, attribuendo a questa libertà una «origine putrida di indifferentismo», non ha saputo vedere l'origine cristiana di tale libertà. Questo strumento, capace di purificare la libertà religiosa da ogni traccia di indifferentismo, venne procurato da Emmanuel Mounier (1905-1950): la dignità della persona umana.

La libertà dei culti, dirà il Vaticano II, è uno dei «valori più stimati» dai nostri contemporanei, valori che, «in quanto procedono dall'ingegno umano che all'uomo è stato dato da Dio, sono in sé ottimi, ma per effetto della corruzione del cuore umano non raramente vengono distorti dall'ordine richiesto, per cui hanno bisogno di essere purificati»; «il Concilio si propone di ricondurli alla loro divina sorgente» (*Gaudium et spes*, n° 11, § 2).

Joseph Ratzinger riprende questa sintesi vent'anni più tardi: la libertà religiosa è uno dei «valori meglio sperimentati in due secoli di cultura liberale¹⁸⁷»; oggi può essere «epurata e corretta» (Congar e Ratzinger), sì: invece di farla poggiare sulle sabbie mobili della libertà di coscienza, fondata sull'indifferenza religiosa, la si fa poggiare sulla solida roccia della «natura della persona» (Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n° 50). Secondo Mounier, la persona si costituisce col suo agire libero e responsabile «in virtù delle sue proprie opinioni». Secondo Maritain, la dignità della persona esige la «sua libertà di esaltazione a suo rischio e pericolo».

186 - Vedi: YVES CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 344. [*Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, 1995]

187 - J. RATZINGER, «Pourquoi la foi est en crise», entretien avec Vittorio Messori, *Jesus*, novembre 1984 [*Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, 1985].

Capitolo 8

Cristo Re visto dal personalismo

La regalità politica di Gesù è la conseguenza della sua divinità. Se quest'uomo, Gesù Cristo, è Dio, allora è re. Non solo la Chiesa gli è sottomessa, come al suo capo da cui riceve tutta l'influenza spirituale, ma anche la stessa società civile, nell'ordine temporale suo proprio, dev'essere sottomessa al suo governo. Certo, Cristo non esercita direttamente tale governo, egli lo lascia ai suoi detentori, che l'esercitano in suo nome (Pio XI, enciclica *Quas primas*, 11 dicembre 1925).

Implicazioni politiche del fine ultimo dell'uomo

Ora, tutte le cose umane, spirituali e temporali, sono ordinate ad un solo ed unico fine ultimo: la beatitudine eterna, chiamata anche, a causa del peccato, salvezza eterna. E Cristo si è precisamente incarnato ed ha sofferto la sua passione per condurre gli uomini a questo fine ultimo.

Deriva dall'unicità di questo fine ultimo che la società civile, o città, è voluta da Dio, non solo per assicurare agli uomini «una vita buona secondo la virtù» (Aristotele), ma «perché, con questa vita virtuosa, essi pervengano al godimento di Dio¹⁸³». Ne consegue che il bene comune temporale, fine proprio dello Stato, dev'essere ordinato al fine ultimo dell'uomo: la beatitudine eterna. Questa ordinazione è solo indiretta perché i mezzi temporali non sono proporzionati all'ottenimento di un effetto soprannaturale. Da questa ordinazione deriva il dovere dello Stato «di procurare [nell'ordine temporale] la vita buona della moltitudine secondo quanto necessario per farle conseguire la beatitudine celeste; cioè deve prescrivere ciò che porta ad essa e, nella misura del possibile, interdire ciò che vi si oppone¹⁸⁴». In questo consiste la funzione ministeriale dello Stato verso la Chiesa, poiché la beatitudine celeste, o salvezza delle anime, è il fine proprio della Chiesa. Anche se l'applicazione di questi principi dipende dalle condizioni storiche delle società, sia unanimemente cristiane, sia religiosamente plurali, sia laicizzate, sia non cristiane, i principi rimangono. In particolare, esse sono il fondamento di due sentenze di Pio IX. La prima, nella sua enciclica *Quanta cura*, attribuisce allo Stato ben costituito il compito di reprimere «i violatori della religione cattolica¹⁸⁵». La seconda, nel *Syllabus*, non riconosce agli immigrati nei paesi cristiani il diritto di esercitare liberamente il loro culto dissidente (DS 2978). Queste sentenze presuppongono uno stato di cristianità, esse sono condizionate dall'esistenza di questo stato, ma i principi che le fondano sono intemporali e permangono.

183 - SAN TOMMASO, *De Regno*, I, 1, cap. 14.

184 - SAN TOMMASO, *De Regno*, I, 1, cap. 15.

185 - Dz 1689. Questo passo è stato soppresso nelle successive edizioni del Denzinger [DS]. [Il testo completo dell'enciclica è reperibile sul sito della Santa Sede].

Dio, il quale, senza fallo, continua ad agire e a condurre a compimento la sua opera⁶².

Rivelazione, Tradizione vivente ed evoluzione del dogma

Questa idea della Rivelazione che «appariva ora non più semplicemente come la comunicazione di alcune verità alla ragione, ma come l'agire storico di Dio, in cui la Verità si svela gradatamente⁶³», diventerà la tesi su San Bonaventura presentata per l'abilitazione all'insegnamento universitario statale da Joseph Ratzinger nel 1956. L'autore sosteneva che il Dottore serafico avesse visto nella Rivelazione, non un insieme di verità, ma un atto (cosa che non è esclusa), e che «del concetto di "rivelazione" fa sempre parte anche il soggetto ricevente⁶⁴»: dunque la Chiesa fa parte del concetto di Rivelazione, cioè parte della Rivelazione stessa. Parimenti, il candidato all'abilitazione sosteneva che «alla Scrittura è legato il soggetto comprendente, la Chiesa, e con ciò è già dato anche il senso essenziale della tradizione⁶⁵». E Joseph Ratzinger racconta onestamente che il suo relatore, il professore Michael Schmaus, « non vedeva affatto in queste tesi una fedele ripresa del pensiero di Bonaventura [...] ma un pericoloso modernismo, che doveva condurre verso la soggettivizzazione del concetto di rivelazione⁶⁶».

Ora, quest'idea della Rivelazione come intervento divino nella storia, e che non è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo, ma continua nella Chiesa che ne è il soggetto recettore, era già stata riprovata, dopo Drey e prima di Loisy, dal magistero romano: la Rivelazione non è qualsiasi intervento divino, ma solo una locuzione di Dio, «*locutio Dei*⁶⁷», non a tutta la Chiesa, ma agli «uomini santi di Dio» (*I Pt* 1, 21), i profeti e gli Apostoli; essa ha un contenuto di verità che «è completo con gli Apostoli⁶⁸»; essa non è perfettibile⁶⁹, ma è un «deposito divino» affidato al magistero della Chiesa «perché la custodisca santamente e l'esponga fedelmente⁷⁰».

62 - DREY, *Apologetik*, I, pp. 377-378; JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg, Herder, 1964, p. 36.

63 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p.82 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 70].

64 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p.87 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 74].

65 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p.88 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 75].

66 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p.88 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 75].

67 - PIO IX, anno 1846, Dz 1637 [DS 2778].

68 - SAN PIO X, decreto *Lamentabili*, anno 1907, Dz 2021 [DS 3401].

69 - PIO IX, Dz 1636 [DS 2777], VATICANO I, Dz 1800 [DS 3020].

70 - VATICANO I, Dz 1836 [DS 3070].

La «Rivelazione trasmessa agli apostoli, cioè il deposito della fede⁷¹» conosce tuttavia un progresso, non certo nel suo contenuto, di cui gli Apostoli hanno ricevuto la pienezza insieme alla pienezza della sua intelligenza⁷², ma nella sua esplicitazione, tramite una «interpretazione più ampia⁷³» o una migliore «distinzione⁷⁴», cioè con un passaggio dall'implicito all'esplicito⁷⁵ dello stesso deposito della fede chiuso alla morte dell'ultimo Apostolo.

Certo, Dio continua ad intervenire nella storia umana: la conversione dell'imperatore Costantino, l'evangelizzazione dell'America, il pontificato di San Pio X, sono delle pietre miliari tra tante altre dell'azione provvidenziale di Dio, ma esse non hanno valore di Rivelazione divina. È in questo che occorre fare un'importante distinzione: la Rivelazione progressiva di Dio è innegabile nel vecchio Testamento ed anche nel nuovo fino alla morte di San Giovanni. *A quel punto la Rivelazione pubblica è chiusa*. Né Dio né alcuno potranno aggiungerci chechessia, come dice San Giovanni nell'Apocalisse:

Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro [Ap. 22,18-19].

Senza dubbio, come dice San Tommaso: «in ogni epoca non mancano mai nella Chiesa uomini pieni dello spirito di profezia, non certo per porre una nuova dottrina della fede, ma per la direzione degli atti umani⁷⁶». E questi sono i soggetti e gli strumenti delle rivelazioni private. Se dunque si pensa che la Rivelazione pubblica continui nella Chiesa per il carisma profetico dei suoi membri o della gerarchia, si cade nell'errore. Qui come altrove, San Tommaso è una guida sicura. Parlando del vecchio Testamento, egli insegna che vi è stato effettivamente un aumento degli articoli di fede, non quanto alla sostanza, ma quanto all'esplicitazione:

Perciò si deve concludere che quanto alla sostanza degli articoli di fede non c'è stato nessuno sviluppo nel corso dei tempi: poiché i Padri posteriori crederono tutte le verità che erano contenute, sebbene implicitamente, nella fede dei loro antenati. Invece quanto all'esplicitazione il numero degli ar-

71 - VATICANO I, Dz 1836 [DS 3070].

72 - SAN TOMMASO, II II, q. 1, a 7, 4a ob. e ad 4.

73 - «*Interpretatione latiori*», «Lettera dei vescovi dopo il Concilio di Calcedonia», anno 458, in *Acta conciliorum oecumenicorum*, pubblicati da W. De Gruyter, 1936, 2, 5, 47. (Citato in MICHAEL FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, 2007, p. 355, nota 97.)

74 - SAN VINCENZO DI LERINO, *Commonitorium primum*, anno 434, n° 23, RJ 2174.

75 - SAN TOMMASO, I, q. 36, a 2, ad 2.

76 - SAN TOMMASO, II II, q. 174, a 6, ad 3.

che porta in grembo, questi non è una persona e può essere eliminato.

Joseph Ratzinger, sicuramente senza alcun intento abortista (ma il principio è posto), non ha insegnato che «L'elemento assolutamente unico, privo di relazioni e refrattario a qualsiasi rapporto, non potrebbe mai essere una persona»? (vedi sopra a p. 52).

La pretesa civiltà dell'amore è una civiltà della morte. Una volta rigettato il Cristo Re, legislatore della natura, la cristianità corre verso l'estinzione fisica. Ecco l'ultimo sbocco del personalismo.

[Secondo il Concilio, la procreazione o il rifiuto di procreare] va determinato secondo criteri oggettivi [molto bene], che hanno il loro fondamento nella dignità stessa della persona umana e dei suoi atti, criteri che rispettano, in un contesto di vero amore, il significato totale della mutua donazione e della procreazione umana; cosa che risulterà impossibile se non viene coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale¹⁷⁸.

A prima vista, questo testo bolla il soggettivismo e si appella all'oggettività. In realtà è il contrario. La «dignità della persona» non consiste nell'intellettualità della natura umana, capace di commisurare i suoi atti alla ragione del bene? O è l'individualità della persona (che ha in comune con le bestie) che fonderebbe la sua autonomia morale (E. Kant, Marc Sangnier e il Sillon¹⁷⁹)? Oppure la relazione intersoggettiva del dialogo «Io-Tu» (Martin Buber) o la relazione interpersonale amorosa che è «lo slancio disinteressato verso una persona come tale» (Max Scheler)? Secondo questa filosofia dei valori, l'amore «possiede in se stesso la sua propria finalità¹⁸⁰». *L'ordine oggettivo degli esseri e dei fini*, secondo l'espressione di San Pio X, non è tenuto in conto.

Se la natura – dice Pio XII - avesse mirato esclusivamente, o almeno in primo luogo, ad un reciproco dono e possesso dei coniugi nella gioia e nel diletto, e se avesse disposto quell'atto soltanto per rendere felice nel più alto grado possibile la loro esperienza personale, e non per stimolarli al servizio della vita, allora il Creatore avrebbe adottato un altro disegno nella formazione e costituzione dell'atto naturale. Ora invece questo è insomma tutto subordinato e ordinato a quell'unica grande legge della «*generatio et educatio prolis*», vale a dire al compimento del fine primario del matrimonio come origine e sorgente della vita¹⁸¹.

Ora, rinnegando Pio XII e l'ordine naturale, il nuovo Codice di Diritto Canonico colloca «il bene degli sposi» prima de «la procreazione e l'educazione dei figli» (Can 1055). Questa inversione dei fini del matrimonio è la porta aperta all'unione libera e ai *pacs*, alla contraccezione e all'aborto. Imbevuto di un soggiacente personalismo razionale, il professor René Frydman considera l'embrione umano «come un essere in divenire che acquisisce uno statuto di persona quando rientra in un progetto di coppia¹⁸²». Se dunque la madre non sente la relazione col figlio

178 - *Gaudium et spes*, n° 51, 3; GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n° 32.

179 - Vedi: SAN PIO X, lettera *Notre charge apostolique*, n° 25.

180 - PADRE MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, *Au coeur de l'amour*, Jubilé, 1998, p. 115.

181 - PIO XII, *Allocution aux sages-femmes*, 29 ottobre 1951, UTZ-GRONER-SAVIGNAT, n° 1160. EPS-Mariage, n° 646 [Discorso alle partecipanti al Congresso dell'Unione cattolica italiana ostetriche, 29 ottobre 1951].

182 - R. FRYDMAN, *Dieu, la médecine et l'embryon*, ed. Odile Jacob, 2003.

ticoli ebbe un aumento: poiché i Padri posteriori conobbero esplicitamente cose che i primitivi non avevano conosciuto in maniera esplicita. Infatti così Dio parlò a Mosè: «Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe: ma non manifestai loro il mio nome di Adonai». E l'Apostolo scrive: «Nelle altre età non fu conosciuto il mistero di Cristo dai figli degli uomini, così come ora è stato rivelato ai santi suoi Apostoli e profeti (Ef. 3, 5)»⁷⁷.

E non vi è parità, ma solo analogia tra i tempi della Rivelazione e i tempi della Chiesa, tra la Rivelazione progressiva, da un lato, e lo sviluppo progressivo del dogma cristiano, dall'altro. È così che bisogna interpretare San Bonaventura. Fino a Cristo e agli Apostoli, è la stessa Rivelazione che si è sviluppata passando dall'implicito all'esplicito; dopo gli Apostoli, conclusasi la Rivelazione, si sono sviluppate, passando dall'implicito all'esplicito, la sua intelligenza, la sua applicazione e la sua proposizione da parte della Chiesa.

Si potrebbe riassumere così in latino: *Ante Christum, creverunt articula fidei quia magis ac magis explicite a Deo revelata sunt; post Christum vero et apostolos, creverunt quidem articula fidei quia magis ac magis explicite tradita sunt ab Ecclesia*⁷⁸.

La Tradizione, lettura vivente della Bibbia

Lo storicismo del concetto di Tradizione in Joseph Ratzinger presuppone il suo soggettivismo. Il mistero di Dio non è un oggetto, è una persona, è un Io che parla a un Tu. L'Io che parla è percepito solo tramite un Tu che ascolta. Questa relazione è inscritta nella nozione di Tradizione. Ne consegue che la Tradizione non è altro che la lettura vivente della Scrittura:

Se ne deduce, di conseguenza, che non può esistere un mero *sola scriptura* (solamente attraverso la scrittura), che alla Scrittura è legato il soggetto comprendente, la Chiesa, e con ciò è già dato anche il senso essenziale della tradizione⁷⁹.

Questo ha bisogno di essere spiegato. Secondo il pensiero idealista, la cosa bruta è innocua, è l'oggetto (cioè la cosa pensata) che è conosciuto. Per Kant, il sog-

77 - SAN TOMMASO, II II, q. 1, a 7.

78 - Prima di Cristo, gli articoli della fede sono aumentati poiché sono stati rivelati sempre più esplicitamente da Dio; dopo di Cristo e gli Apostoli, gli articoli della fede sono aumentati poiché sono stati trasmessi sempre più esplicitamente dalla Chiesa.

79 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p. 88 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, pp. 74-75].

getto fa parte dell'oggetto e gli impone le sue categorie *a priori*, il suo colore. Per Husserl, l'oggetto pensato è il semplice correlato del soggetto pensante, indipendentemente dalla cosa. Joseph Ratzinger vedrebbe un'applicazione di questo idealismo nella Scrittura e nella Tradizione: la Scrittura bruta è inintelligibile, essa dev'essere compresa dal soggetto Chiesa, che è il suo correlato e che l'interpreta alla sua maniera; in questo senso, « non può esistere un mero *sola scriptura* », contrariamente a ciò che pretendeva Lutero con la sua «*sola scriptura*».

In effetti, Joseph Ratzinger qui si ispira a Martin Buber⁸⁰, secondo cui l'essenza del decalogo è un «rivolgersi a»: il rivolgersi dell'Io divino al Tu umano: «Non avrai altri dei di fronte a me...» (Es 20, 3). Il lettore della Bibbia rivive l'esperienza dell'essere interpellato. In questo senso, non vi è mai della *sola scriptura*, poiché vi è sempre l'interpellato, oggi la Chiesa.

Quello che c'è di vero è che è la Chiesa che dà l'interpretazione autentica della Bibbia. Ma questo non perché essa ne è «il soggetto che comprende», ma perché è il soggetto che ne giudica: il soggetto a cui «compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre Scritture⁸¹». E per esprimere questo giudizio, la Chiesa attinge ad un'altra fonte della fede: la Tradizione, e cioè le verità di fede e di costume raccolte dagli Apostoli dalla bocca dello stesso Cristo o per ispirazione dello Spirito Santo, e che, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte senza alterazione da loro a noi⁸². I testimoni della Tradizione sono i santi Padri, la liturgia, il magistero sparso e unanime dei vescovi e il magistero dei concilii e dei papi. Tutte queste voci si susseguono, ma la Tradizione è immutabile nella sua essenza. Proprio perché immutabile essa può essere una regola per la fede, poiché le regole elastiche non sono regole. Quindi, è perché è immutabile che la Tradizione è una regola d'interpretazione della Bibbia; così che non si tratta di una lettura attuale della Bibbia differente da quella di ieri e che farebbe subire alla Scrittura «un processo di rilettura e di amplificazione», come pretende Benedetto XVI⁸³.

Immutabile in se stessa, la Tradizione progredisce nell'esplicitazione. Ecco una verità che il Concilio Vaticano II, nella sua costituzione *Dei verbum* sulla Rivelazione divina, ha occultato adducendo un progresso storico della Tradizione nella «percezione» e nell'«intelligenza» delle cose rivelate da Dio, ed una «tensione incessante della Chiesa verso la pienezza della verità divina», cose assolutamente impossibili, come ho già dimostrato. Cito:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei

80 - Vedi: MARTIN BUBER, *Moses*, Oxford, East and West Library, 1946.

81 - Concilio di Trento, sessione IV, Dz 786 [DS 1507].

82 - Concilio di Trento, sessione IV, Dz 783 [DS 1501].

83 - BENEDETTO XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, avant-propos, p. 15. [*Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano, 2007, Premessa, pp. 14-15].

sopprime la necessaria e naturale ordinazione, nell'ordine temporale, della persona alla città come al suo fine.

Ne consegue dunque che la definizione della persona come tessuto di relazioni, scartando la definizione di Boezio, conduce alla negazione della causa finale della società politica. Nella politica conciliare si ritrova la stessa lacuna della causa finale che si riscontra, nell'etica individuale, in Kant e in tutta la filosofia dei Lumi.

Il personalismo applicato al matrimonio e alla castità

Un'ultima applicazione del personalismo verrà realizzata dal Concilio nei confronti del matrimonio e della castità

Consideriamo prima la sessualità e la virtù della castità. Il nuovo «catechismo della Chiesa cattolica» patrocinato dal cardinale Ratzinger, fa della castità «la positiva integrazione della sessualità nella persona» e cioè «nella relazione da persona a persona, nel dono reciproco, totale e illimitato nel tempo, dell'uomo e della donna¹⁷⁶», senza riferimento al fine proprio e primario della sessualità, che è la procreazione, né al peccato e alla concupiscenza.

La sparizione del fine comporta l'ignoranza della natura delle cose. Così viene passata sotto silenzio la natura del desiderio carnale (*appetitus venereus*), di cui San Tommaso dice: « la brama del piacere, e specialmente dei piaceri del tatto, ordinati alla conservazione, è per noi connaturale. Ecco perché questa concupiscenza aumenta enormemente, se venga nutrita mediante il consenso [...] E quindi (...) più di ogni altra ha bisogno di essere castigata¹⁷⁷ » (*castigatus*, da *castus*, da cui il termine castità).

La tendenza ad astrarre dalla causa finale e dalla natura delle cose è la costante del personalismo e delle filosofie derivate da Kant. L'itinerario intellettuale di Joseph Ratzinger è segnato da questo agnosticismo.

La verità, invece, eccola: Dio, autore e redentore dell'umana natura è il legislatore della società coniugale. È lui che ha voluto il matrimonio fecondo, per la propagazione del genere umano: «crescete e moltiplicatevi», comandò alla prima coppia umana (*Gen 1, 28*). La morale del matrimonio è dominata da questo fine: la procreazione. Il Codice di Diritto Canonico tradizionale stabilisce che «il fine primario del matrimonio è la procreazione e l'educazione dei figli» e che «il fine secondario è il mutuo aiuto e il rimedio alla concupiscenza» (Can 1013). La contraccezione e la sterilizzazione sono immorali perché distolgono l'atto coniugale dal suo fine, al pari della continenza periodica senza gravi motivi, che distoglie dal suo fine lo stato coniugale. Ora, il personalismo corrompe questi principi oggettivi col soggettivismo.

176 - *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, n° 2337.

177 - SAN TOMMASO, II-II, q. 151, a. 2, ad 2.

Capitolo 7

Il personalismo politico e sociale

Se dalla Chiesa passiamo alla città, ci accorgeremo della disgregazione che causa il personalismo, dapprima nella società politica e poi nella vita sociale.

Personalismo e società politica

Secondo la teoria che considera la persona come un tessuto di relazioni, come è relazione la stessa società, tale persona sarebbe fine a se stessa nella società, sarebbe il fine della società; il bene della persona-comunione si identificherebbe col bene della città politica.

Secondo la filosofia di Aristotele e di San Tommaso, invece, il bene della persona non costituisce il bene comune della città: questo bene comune è un *bene sopraggiunto* che deve far raggiungere alla persona una perfezione sopraggiunta. A questo bene comune la persona deve ordinarsi come al suo fine temporale, come la potenza è ordinata all'atto. Questa concezione classica permette di giustificare il fatto che la persona deve talvolta sacrificare i suoi beni – e perfino la vita – al bene comune della città. In breve, la persona trova la sua perfezione temporale ordinandosi al fine della comunità politica.

La concezione personalista priva la società politica di una finalità propria che trascende il bene dei suoi membri, che sono le persone. Tutto il magistero postconciliare, o ciò che lo sostituisce, farà del bene comune l'insieme dei diritti della persona, dei diritti di cui « il canone è ancora in via di formazione, visto che ci sono anche diritti dell'uomo contrastanti », confessa Joseph Ratzinger¹⁷⁵.

Il filosofo tomista, poi personalista, Jacques Maritain (1882-1973) è venuto in soccorso di questa teoria distinguendo due cose nell'uomo. Da una parte vi sarebbe l'individuo, ordinato alla comunità politica come al suo fine, come la parte lo è per il tutto. Dall'altra parte vi è la persona che trascende la città e che non è una mera parte di questo tutto.

In realtà, questa distinzione è speciosa: essa è vera solo nell'ordine soprannaturale, in cui la persona è sopraelevata dalla grazia santificante al di sopra della natura; ma è falsa nell'ordine naturale, in cui la persona non è che l'individuo di natura razionale, facente parte di un tutto di nature razionali e per conseguenza ordinato a questo tutto come la parte al suo tutto. Questo, in definitiva, è molto semplice: si tratta semplicemente di applicare il principio della totalità: la parte per il tutto. Certamente questo principio va articolato, per il fatto che la città non è un tutto sostanziale, ma un tutto d'ordine tra delle sostanze, ma questa articolazione non

175 - J. RATZINGER, «Conferenza a Subiaco», 1 aprile 2005, DC fuori serie, anno 2005, p. 121 [contenuta in JOSEPH RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, ed. Cantagalli, Siena, 2005].

credenti che le meditano in cuor loro (cfr. *Lc* 2, 19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio. [*Dei verbum*, n° 8]

Ho già lasciato capire come il progresso dottrinale in esplicitazione sia inversamente proporzionale al progresso in intelligenza profonda, che non esiste assolutamente perché, come dice San Tommaso:

Ora, gli Apostoli furono pienamente istruiti sui misteri: poiché come dice la Glossa su quel detto paolino (*Romani* 8, 23), “noi stessi che abbiamo le primizie dello Spirito”, “come li ebbero prima del tempo, così li ebbero anche più abbondantemente degli altri”. [...] Perciò quelli che furono più vicini a Cristo, cioè S. Giovanni Battista prima, e gli Apostoli dopo, conobbero maggiormente i misteri della fede⁸⁴.

Chi, nella Chiesa, potrà superare gli Apostoli nell'intelligenza della fede? È fatale che questa intelligenza in profondità sia decresciuta nei loro successori, anche se dottori della fede e provvisti del carisma della verità, fatte salve quelle luci che furono i dottori della Chiesa. Questo sano realismo è stato sostituito, in Concilio, con l'illusione del progresso necessario verso una pretesa pienezza, che apparteneva invece solo agli Apostoli.

La dottrina della fede, esperienza su Dio

Non è solo l'idea di Tradizione, ma anche quella di Rivelazione che Joseph Ratzinger rivisita alla luce sia dell'idealismo, sia del personalismo.

Riguardo alla Rivelazione, considerata come in qualche modo attuale, Joseph Ratzinger ritiene che «del concetto di “rivelazione” fa sempre parte anche il soggetto ricevente⁸⁵». L'autore suppone, a torto, che il soggetto recettore sia il credente, o la Chiesa, e non i soli Apostoli; cadendo in un errore protestante.

Riguardo alla teologia, Joseph Ratzinger ritiene che «non esiste la pura ed assoluta oggettività», sia in fisica, sia in teologia. Come in fisica «entra e s'impegna

84 - «*Sed apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis, acceperunt enim, sicut tempore prius, “ita et ceteris abundantius”, ut dicit Glossa, super illud Rom. VIII, 23, “nos ipsi primitias spiritus habentes”*. [...] *Et ideo illi qui fuerunt propinquoires Christo vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt.*» (II II, q. 1, a. 7, arg. 4 e ad 4).

85 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p. 87 [*La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, riedizione 2005, p. 74].

anche l'osservatore stesso» e «nella risposta è sempre incluso anche un brandello della domanda e dello stesso richiedente», così in teologia «colui che s'impegna nell'esperimento della fede ottiene poi una risposta che non rispecchia soltanto Dio, ma anche una parte del suo interrogativo, comunicandogli qualche conoscenza di Dio attraverso la breccia incisa nel suo animo⁸⁶».

Riguardo alla fede stessa, Joseph Ratzinger assicura che la pura oggettività non è ugualmente possibile:

Pertanto, ogni qual volta ci si imbatte in una risposta spassionatamente oggettiva, in un asserto che si erge definitivamente al di sopra di ogni prevenzione pietistica esprimendosi in modo piattamente positivo e scientifico, bisogna dire che il suo portavoce è caduto in un autoinganno. Questo tipo di oggettività è costituzionalmente interdetto all'uomo. Egli non può esistere e tantomeno indagare da semplice e freddo osservatore. Chi cerca a tutti i costi di essere un mero osservatore, non impara nulla. Anche quella realtà che si chiama "Dio" può entrare nel raggio visivo solo di colui che si impegna di persona nell'esperimento da fare con Dio: in quell'esperimento che noi chiamiamo fede. Solo impegnandovisi, s'impara e si prova qualcosa; solo prendendo direttamente parte all'esperimento ci si premura d'indagare, e solo chi cerca e interroga riceve una risposta⁸⁷.

Si obietta che, se per avere la fede, la persona deve impegnarsi «nell'esperimento da fare con Dio», molti pochi cristiani avranno la fede. La fede, adesione dell'intelligenza al mistero divino, è una cosa, una cosa richiesta per la salvezza, ma la vita della fede, *ex fide* come dice San Paolo, è cosa auspicabile, normale, ma non ugualmente necessaria, e in ogni caso l'esperienza di Dio non è richiesta.

Ma, soprattutto, se si definisce la fede tramite «l'esperimento da fare con Dio», si rinnova l'eresia modernista, che consacra come vere tutte le religioni, poiché tutte pretendono di avere qualche esperienza autentica del divino⁸⁸.

Riguardo, infine, al magistero della Chiesa, anche sulle sue decisioni Joseph Ratzinger ha una visione dialettica o, diciamo così, dialogante, secondo lui esse devono essere delle risposte alle domande del credente o il risultato della sua sperimentazione su Dio:

Perfino le formule dogmatiche – tanto per fare un esempio la famosa «una sola essenza in tre persone» - includono questa rifrazione della componente umana. Nel caso nostro esse rispecchiano l'uomo della remota antichità,

86 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 111. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 133-134].

87 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 110. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 133].

88 - Vedi: *Pascendi*, n° 16, Dz 2082 [DS 3084].

Tale divisione è qualcosa di totalmente altro dalla sopra descritta dialettica relativistica, nella quale la divisione dei cristiani perde il suo aspetto doloroso ed in realtà non è una frattura, ma solo il manifestarsi delle molteplici variazioni di un unico tema, nel quale tutte le variazioni in qualche modo hanno ragione ed in qualche modo non ce l'hanno¹⁷³.

In realtà, il peccato introduce la contraddizione solo nella volontà, la quale si rivoltava contro i principi – in questo caso il principio di unità: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa» (Mt 16, 18) -. Ma il principio resta immutato, senza alcuna contraddizione interna. È il negatore impenitente del principio di non contraddizione che introduce la contraddizione nell'intelligenza e nei principi; il peccato non c'entra, se non il peccato contro l'intelligenza dei principi primi. La verità è che le Chiese e comunità separate non hanno alcuna «natura ecclesiale», poiché manca loro sia la comunione gerarchica con il Romano Pontefice, sia la comunione nella fede cattolica. La nozione di comunione invocata da Joseph Ratzinger a riguardo è del tutto inadeguata. Commentando ciò che dice San Giovanni sulla comunione di carità per Cristo col Padre (I Gv 1, 3-4), il cardinale dice:

Qui emerge in primo piano il punto di partenza della "communio": l'incontro con il Figlio di Dio, Gesù Cristo, che nell'annuncio della Chiesa viene agli uomini. Così nasce la comunione degli uomini fra di loro, che a sua volta si fonda sulla comunione con il Dio uno e trino. Alla comunione con Dio si ha accesso tramite quella realizzazione della comunione di Dio con l'uomo, che è Cristo in persona; l'incontro con Cristo crea comunione con lui stesso e quindi con il Padre nello Spirito Santo¹⁷⁴.

La nuova nozione di comunione come «incontro», proposta da Joseph Ratzinger, è in modo evidente tributaria del personalismo di Martin Buber, per il quale la relazione soggettiva «Io-Tu» libera la verità ultima sull'umano e apre sulla vera relazione tra l'uomo e Dio, il Tu eterno. Cristianizzata da Joseph Ratzinger, questa comunione-incontro è la comunione della carità? Non si sa. In ogni caso essa non è né la comunione di fede, né la comunione gerarchica, le quali sono tuttavia le due componenti essenziali della Chiesa.

173 - *Ibidem*, p. 311.

174 - *Ibidem*, p. 305.

Ormai l'insegnamento conciliare riconosceva alle «Chiese e comunità ecclesiali» separate una «natura ecclesiale» e la costituzione *Lumen gentium* sulla Chiesa adoperava il *subsistit in*, mentre la dichiarazione *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, contro tutta la Tradizione, riconosceva che «queste Chiese e comunità separate, [...] nel mistero della salvezza non son affatto spoglie di significato e di valore. Lo Spirito di Cristo infatti non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza» (UR n° 3). – Cosa impossibile, spiegava Mons. Marcel Lefebvre al Vaticano II, in poche righe luminose depositate al segretariato del Concilio nel novembre 1963:

Una Comunità, in quanto Comunità separata, non può godere dell'assistenza dello Spirito Santo, poiché la sua separazione è una resistenza allo Spirito Santo. Esso non può che agire direttamente sulle anime o usare dei mezzi che, di per sé, non portano alcun segno di separazione¹⁷¹.

Lo stesso cardinale Ratzinger spiega il *subsistit in*: la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, non si dice che essa sussista altrove.

Con la parola *subsistit* il Concilio voleva esprimere la singolarità e la non moltiplicabilità della Chiesa cattolica: esiste la Chiesa come soggetto nella realtà storica¹⁷².

Così, il *subsistit* significherebbe che la permanenza della Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica. Questa spiegazione non riflette l'intenzione reale del cambiamento. Del resto, Joseph Ratzinger, nello stesso testo precisa:

La differenza fra *subsistit* e *est* rinchiude però il dramma della divisione ecclesiale. Benché la Chiesa sia soltanto una e sussista in un unico soggetto, anche al di fuori di questo soggetto esistono realtà ecclesiali: vere Chiese locali e diverse comunità ecclesiali. Poiché il peccato è una contraddizione, questa differenza fra *subsistit* ed *est* non si può ultimamente dal punto di vista logico pienamente risolvere. Nel paradosso della differenza fra singolarità e concretezza della Chiesa da una parte e esistenza di una realtà ecclesiale al di fuori dell'unico soggetto dall'altra si rispecchia la contraddittorietà del peccato umano, la contraddittorietà della divisione.

171 - MONS. MARCEL LEFEBVRE, *J'accuse le Concile, éd Saint-Gabriel, 1976, p. 34* [*Accuso il Concilio*, Editrice Ichthys, 2202, p. 68].

172 - J. RATZINGER, «Conférence sur l'ecclésiologie de *Lumen gentium* au congrés d'études sur Vatican II des 25-27 février 2000», DC 2223 (2000), p. 311 [Intervento sull'ecclésiologia della Costituzione *Lumen gentium*, al Convegno internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II, 27 febbraio 2000. Pubblicato sul sito della Santa Sede, nella sezione della Congregazione per la Dottrina della Fede, tra "Alcuni discorsi e interventi di S. Em. il Cardinale Joseph Ratzinger"].

che indaga ed esperimenta con le categorie della più vetusta filosofia, derivando da esse l'impostazione del suo interrogativo⁸⁹.

Dirò subito due parole sul substrato kantiano di questa problematica.

Come il fisico, diceva Kant prima di Claude Bernard, seleziona i fenomeni e li sottomette all'esperienza che ha concepito razionalmente, per ottenerne una risposta che confermi l'*a priori* della sua teoria, così il filosofo deve interrogare i fenomeni – oggetti di esperienza spontanea – applicando loro le categorie *a priori* del suo intelletto – essi diventano oggetti pensati –, per verificare la loro pertinenza.

In tal modo, ogni scienza sarebbe necessariamente un riflesso, non solo delle cose come ci appaiono (i fenomeni), ma anche dello spirito che impone loro i suoi modi di rappresentazione⁹⁰.

Infatti, si può ammettere che il lungo e difficile adattamento dei concetti al dogma, per esprimerlo adeguatamente, sia una sorta di sperimentazione praticata dalla Chiesa. Ma, così facendo, non è Dio, né il suo mistero, ad essere messi in questione, ma i concetti umani. Non è la ragione – antica o medievale – che «sperimenta su Dio», ma la fede divina che «sperimenta sulla ragione».

Ciò posto, resta il problema fondamentale: la nostra intelligenza ci permette di cogliere o no l'essere delle cose? La verità è oggettiva? Vi è una filosofia del reale? I concetti scelti e perfezionati dalla fede sono dei concetti di una particolare filosofia: platonica, aristotelica, tomista, kantiana, personalista? O sono semplicemente i concetti della più elementare filosofia dell'essere, quella del senso comune?

Qui, per *senso comune* intendo l'esercizio spontaneo dell'intelligenza, che coglie l'essere delle cose dalla realtà naturale, per trovarvi alcune cause ad alcuni principi. Per esempio, la ragione afferma spontaneamente che al di là del divenire di una realtà, vi è in essa qualcosa che rimane (principio di sostanza). O anche: ogni agente agisce per un fine (principio di finalità).

A queste domande ho già tratteggiato prima la risposta, ma occorre dimostrarla.

Senso comune, filosofia dell'essere e formule dogmatiche

Per limitarci al dogma della Trinità divina, il mistero principale consiste nella conciliazione dell'unità divina con la distinzione reale delle tre Persone divine. Esaminiamo i concetti che hanno espresso sempre meglio la misteriosa antinomia. La confessione di fede nella sua semplicità primitiva è la seguente: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, e in Gesù Cristo suo unico Figlio, e nello Spirito Santo». Essa esprime il mistero chiaramente, ma ancora imperfettamente. Le eresie dei primi tre secoli si sono allontanate dal senso vero di questa formula, sia negan-

89 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 111. [*Introduzione al Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 134-135].

90 - Vedi: KANT, *Critique de la raison pure*, prefazione alla 2a edizione, III, 10-14.

do la distinzione reale dei Tre (Sabellio), sia negando la divinità del Figlio (Ario) o dello Spirito Santo (Macedonio), sia, all'opposto, professando tre dei (triteismo). Quest'ultimo errore fu condannato nel 262 con una lettera del papa Dionisio⁹¹.

Il concilio di Nicea (325) precisò il dogma contro gli ariani, non solo in forma negativa, con un anátema, ma anche in forma positiva, ampliando il simbolo apostolico con lo sviluppo dell'idea di filiazione e di generazione: «Gesù Cristo Figlio di Dio, nato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, [...] nato non fatto, di una sola sostanza con il Padre [NdT: nel testo francese: generato non creato, consustanziale al Padre: vedi nota]⁹²». Qui compare la nozione di «sostanza», che rientra nel dominio del senso comune, ma anche il giudizio di «consustanziale» (*homoousios*), che supera già l'espressione che il senso comune può usare per la comune divinità del Padre e del Figlio.

Più tardi, il primo concilio di Costantinopoli (381) preciserà la divinità dello Spirito Santo. In seguito, il secondo concilio di Costantinopoli (553) preciserà a sua volta che «una sola divinità da adorarsi in tre sussistenze [ipostasi] o persone⁹³». Si tratta di un anátema, che determina positivamente ciò che bisogna credere. Oltre ai termini astratti di natura e di sostanza («*mian physin ètoi ousian*: una sola natura o sostanza»), la formula utilizza i termini concreti di sussistenza [ipostasi] e di persona («*en trisin hypostasesin ègoun prosôpois*: in tre sussistenze [ipostasi] o persone»), di cui il primo «sussistenza [ipostasi]», è già una nozione filosofica elaborata, poiché la si distingue precisamente da «sostanza» (*ousia*).

In seguito, l'XI concilio particolare di Toledo (675) distinse le persone divine le une dalle altre, nel fatto che sono chiamate relativamente le une rispetto alle altre: «Per il nome delle persone però, che esprime una relazione, il Padre è in riferimento al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad ambedue: sebbene in vista della loro relazione vengano chiamate tre persone, tuttavia esse sono, crediamo, una sola natura o sostanza⁹⁴». È ormai di fede che in Dio vi sono tre relazioni reali che caratterizzano e numerano le persone.

Al concilio di Lione (1274) si definì, con il *Filioque*, la processione dello Spirito Santo a partire dal Padre e dal Figlio (Dz 463) [DS 853]. Nel 1441, il concilio di Firenze, nel suo decreto sui Giacobiti, fornì l'ultima espressione del progresso dogmatico sulla Trinità: vi è una distinzione delle persone per la loro relazione

91 - Dz 48, DS 112.

92 - «*lesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris [...] natum non factum, unius substansiae cum patre*» (Dz 54) [DS 125] [NdT: l'ultima parte di questa citazione latina riportata dall'A è: *genitum non factum, consubstantiali Patre*, per la quale egli rimanda al Dz 54; quella qui riportata è quella tratta dal DS 125, che risulta essere diversa].

93 - «*unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adoraband*» (Dz 213) [DS 421].

94 - «*In relativis vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Sanctus Spiritus ad utroque refertur: quae cum relative tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur*» (Dz 278) [DS 528].

I fedeli – dice il nuovo Codice di Diritto Canonico – sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò, resi partecipi nel modo loro proprio della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo¹⁶⁹.

Alla radice di questa democrazia religiosa che costituisce la Chiesa comunione, vi è il personalismo. Il nuovo Codice di Diritto Canonico, che ho appena citato, consacra questa rivoluzione, Giovanni Paolo II non l'ha nascosto promulgandolo, il 25 gennaio 1983. Egli descrive così quella che lui stesso chiama la «nuova ecclesiologia»:

Fra gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata come il popolo di Dio e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio (cf. *Lumen gentium*, 2. 3); la dottrina per cui la Chiesa è vista come «comunione», e che, quindi, determina le relazioni che devono intercorrere fra le chiese particolari e quella universale, e fra la collegialità e il primato¹⁷⁰.

La Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica

A questa mal definita comunione dei membri della Chiesa si aggiunge l'idea di una comunione più o meno piena con i non cattolici, sulla base degli «elementi ecclesiali» che questi conservano malgrado la loro separazione. Fu durante il Concilio che il Pastore Wilhelm Schmidt suggerì a Joseph Ratzinger di finirla con l'affermazione dell'identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica, identità riaffermata da Pio XII nella *Mystici corporis* (n° 13) e nella *Divini Redemptoris* (DS 2319). La formula proposta dal Pastore, e che Joseph Ratzinger trasmise ai vescovi tedeschi, invece di dire: «la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica», diceva: «la Chiesa di Cristo *sussiste* nella Chiesa cattolica». Il relatore della commissione dottrinale spiegò che: «*Subsistit in* è impiegato invece di *est* affinché l'espressione concordi meglio con l'affermazione di elementi ecclesiali che si trovano altrove.» «È inaccettabile, - protesta Mons. Carli nell'aula conciliare -, poiché si potrebbe credere che la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica siano due realtà distinte, con la prima posta entro la seconda come in un soggetto».

169 - Codice di Diritto Canonico del 1983, can. 204, § 1.

170 - GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), con la quale viene promulgato il nuovo Codice di Diritto Canonico.

La bella orazione (colletta) del giovedì di Pasqua mette bene in evidenza il contrasto naturale e la sintesi soprannaturale tra l'universalità delle nazioni e l'unità della fede:

O Dio, che raduni i diversi popoli nella confessione del tuo nome, fa che nei rinati dal fonte battesimale una sia la fede delle menti e la pietà delle opere. Per il nostro Signore Gesù Cristo...¹⁶⁶.

Non v'è altra società universale possibile se non la Chiesa, o forse la cristianità. La bella invocazione del *Veni Sancte Spiritus* lo proclama:

Vieni, Santo Spirito, riempi i cuori dei tuoi fedeli e accendi in essi il fuoco del tuo amore: tu che, nonostante la diversità delle lingue, hai riunito le nazioni nell'unità della fede ¹⁶⁷.

Lo Spirito Santo, legame di carità del Padre e del Figlio, è anche il motore dell'unità di tutti i diversi popoli, che lui riunisce nell'unità della fede. Su questa unità di fede si fonda la fraternità soprannaturale dei cristiani, di cui Gesù dice: «...voi siete tutti fratelli. [...] perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo» (*Mt* 23, 8-9)¹⁶⁸.

Ma la pura comunione di carità, nella quale consisterebbe la Chiesa secondo i personalisti, non si limita ad elidere la fede, ma oscura anche la gerarchia. Eppure, se la Chiesa è combattente e pellegrina in terra è perché non è ancora in uno stadio finale, essa ha sempre una finalità terrena: la salvezza eterna. È questo fine che dà la sua forma alla moltitudine dei credenti e ne fa una moltitudine organizzata; e questo fine esige anche una causa efficiente umana per la sua acquisizione: la Chiesa è dunque necessariamente gerarchica. Questo costituisce una delle sue differenze con la Chiesa celeste. La Chiesa dei beati, già pervenuti al fine ultimo dell'uomo col possedere Dio inconcepibilmente, non ha più bisogno di gerarchie. Essa conosce solo la gerarchia dei santi, dei grandi e piccoli santi, sotto la santa Vergine Maria e sotto Cristo, solo capo, che li assomma e li unisce tutti in Dio suo Padre. Anche l'idea conciliare della Chiesa come «popolo di Dio» tende a falsificare ciò che resta della gerarchia, la quale è vista solo come una diversità di «ministeri» nel popolo di Dio, già costituito essenzialmente a mezzo della comunione di carità dei membri, e non come una distinzione di istituzione divina costitutiva della formazione stessa della Chiesa.

166 - *Deus, qui diversitatem gentium in confessione tui nominis adunasti: da, ut renatis fonte baptismatis una sit fides mentium, et pietas actionum. Per Dominum nostrum Jesum Christum.*

167 - *Veni, sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregasti.* (Antifona dell'ufficio di Pentecoste).

168 - Si veda: JEAN CARMIGNAC, *A l'écoute du Notre Père*, ed. de Paris, 1971, p. 17.

d'origine; la loro unità è totale «dove non si opponga la relazione⁹⁵»; lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un solo principio; e le persone sono presenti le une nelle altre (circumsessione) (Dz 703-704) [DS 1330-1331]. È evidente che le nozioni di «denominazione relativa», di «opposizione di relazione», di «principio senza principio», di «principio del principio» e di «principio unico», superano il livello del senso comune e denotano una filosofia, una filosofia elaborata, ma una filosofia che non è una filosofia che si possa chiamare particolare. Molto più tardi, la Chiesa, per bocca di Pio IX, condannerà, nel 1857, la spiegazione della Trinità proposta da Anton Günther (1783-1863). Questi affermava che essendo la persona «la coscienza dell'io», occorreva reinterpretare le due processioni divine del verbo e dell'amore come tre processioni intellettuali: coscienza di sé pensante, coscienza di sé pensata e coscienza della correlazione tra le due. Si tratta di un Husserl *ante litteram*. Pio IX dichiarò questa spiegazione aberrante, che «di molto si allontana dalla fede cattolica e dalla sana spiegazione dell'unità della sostanza divina» (Dz 1655) [DS 2828]. L'atto di Pio IX contiene un'approvazione implicita della definizione della persona data da Boezio (470-525): «la persona è la sostanza individuale di una natura razionale», una definizione che oltrepassa il senso comune e che è coerente con la filosofia dell'essere, in opposizione con la filosofia personalista che confonde personalità metafisica e personalità psicologica. Io concluderò così, con il padre Réginald Garrigou-Lagrange:

- Le formule dogmatiche elaborate dalla Chiesa contengono dei concetti che superano il senso comune.
- Queste formule e concetti appartengono alla filosofia dell'essere, che sostiene che l'intelligenza conosce primariamente l'essere e non il suo atto.
- Queste concezioni sono quanto meno accessibili al senso comune, per il tanto che esso è la filosofia dell'essere allo stato rudimentale.
- Questo significa che i concetti delle formule dogmatiche appartengono alla filosofia dell'essere, che è il momento scientifico del senso comune.
- Ne consegue, e questo è verificato dai fatti, che le filosofie idealiste, che rigettano la filosofia dell'essere, si allontanano dal senso comune e diventano inadatte ad esprimere il dogma.
- Infine, la filosofia dell'essere, atta ad esprimere il dogma, non è una «filosofia particolare», né un sistema, ma la filosofia di sempre, la *philosophia perennis*, per citare Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), la filosofia ereditata da Platone ed Aristotele.

Ecco una bella testimonianza resa a questa filosofia dell'essere da Henri Bergson (1859-1941), il quale, senza essere tomista, non per questo ignorava i grandi Greci e San Tommaso:

95 - «ubi non obviat relationis oppositio» (Dz 703) [DS1330].

Dell'immenso edificio da loro costruito resta una solida impalcatura e questa impalcatura segna le grandi linee di una metafisica che è, crediamo, la metafisica naturale dell'intelligenza umana⁹⁶.

- La ragione ultima dell'attitudine della filosofia dell'essere a sviluppare i dogmi sta nella loro prestabilita armonia, come ha dimostrato Newman.

Il potere d'assimilazione, motore del progresso dottrinale, secondo Newman

Fu John Henry Newman (1801-1890) che per primo considerò un motore di sviluppo dottrinale nell'assimilazione, da parte della dottrina cattolica, di elementi estranei alla Rivelazione, e cioè dei principi filosofici. Ma, idealista, egli vedeva in questa assimilazione un segno generale di un corretto progresso delle idee:

Fatti e opinioni che fino ad allora erano stati considerati sotto altri rapporti, ed erano stati raccolti attorno ad altri centri, sono ormai gradualmente attratti da una nuova influenza e sottomessi ad un nuovo imperio. Sono modificati, ripensati, accantonati, secondo il caso. Un nuovo elemento d'ordine e di composizione è sopraggiunto tra di essi; e la sua esistenza è provata da una capacità d'espansione, senza né disordine né dissoluzione.

Il processo di prelievo, di conservazione, di assimilazione, di bonifica, di fusione, un potere unitivo, è l'essenza di uno sviluppo fecondo e ne è il terzo segno distintivo⁹⁷.

E Newman dà un esempio, un esempio unico di tale feconda assimilazione: l'assimilazione da parte della teologia cattolica del principio filosofico di causalità strumentale. Questa assimilazione, egli dice, deriva da una antecedente affinità tra la verità rivelata e il principio di realtà naturale.

Se un'idea diviene più volentieri coalescente con queste o con quelle, ciò indica, non che sia stata indebitamente influenzata e cioè corrotta da esse, ma che tra loro vi è un'affinità antecedente. Qui, quantomeno, si deve ammettere che quando il Vangelo parla di una virtù proveniente da Nostro Signore (*Lc* 6, 19) o di una guarigione da lui operata con del fango che ha umettato con le sue labbra (*Gv* 9, 6), tali fatti presentano degli esempi, non di perversione del cristianesimo, ma della sua affinità con delle nozioni che gli sono esteriori⁹⁸.

96 - HENRI BERGSON, *L'Évolution créatrice*, p. 352, citata da GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Paris, 1922, 7a ed., p. 92.

97 - JOHN HENRI NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1878, reprint University of Notre-Dame, Indiana, 2005, pp. 185-186.

98 - JOHN HENRI NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1878, reprint University of Notre-Dame, Indiana, 2005, p. 187.

Capitolo 6

Personalismo ed ecclesiologia

Vale la pena soffermarsi un po' sul modo in cui il personalismo ha penetrato l'ecclesiologia, cioè la teologia della Chiesa.

La Chiesa, comunione nella carità

Applicato alla società spirituale, la Chiesa, il personalismo di Scheler, di Buber e di Wojtyła, che ho analizzato nel capitolo 2, fa vedere la Chiesa come una semplice comunione nella carità, sfumando la comunione fondamentale nella vera fede. Da qui deriva l'ecumenismo, perfino allargato a tutte le religioni, come nell'incontro eterogeneo di Assisi del 27 ottobre 1986, che ha riunito i rappresentanti delle «religioni mondiali», se non per pregare insieme, quanto meno per «essere insieme per pregare».

«L'unità creaturale» della «famiglia umana», assicurava Giovanni Paolo II, è più grande delle differenze di fede, che derivano da un «fatto umano». «Le differenze sono un elemento meno importante in rapporto all'unità che invece è radicale, fondamentale e dominante¹⁶³».

Certo, gli uomini sono nati tutti da Adamo, in lui riconoscono il loro padre comune e per lui formano una famiglia. Inoltre, per il fatto che l'uomo è creato a immagine di Dio, cioè dotato di intelligenza, egli è in grado, a differenza degli altri animali, di stringere legami d'amicizia con i suoi simili. Esiste dunque potenzialmente una certa fraternità universale tra tutti gli uomini¹⁶⁴.

Tuttavia, il peccato originale, e più tardi il peccato di Babele, hanno disgregato la famiglia umana in un ammasso di «*familiae gentium peccati vulnere disgregatae* (famiglie di popoli disgregati dalla ferita del peccato)», come dice l'orazione della festa di Cristo Re.

Sicché, per rendere reale la fraternità universale tra tutti gli uomini, occorre un principio riparatore che possa abbracciare tutta l'umanità.

Ora, tale principio è uno solo: Cristo. «Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo¹⁶⁵» (*I Cor* 3, 11).

163 - GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai cardinali di curia*, 22 ottobre 1986, DC, n° 1933, anno 1987, pp. 133-134.

164 - Vedi: PIO XII, Enciclica *Summi pontificatus*, 20 ottobre 1939, in UTZ-GRONER-SAVIGNAT, *Relations humaines et société contemporaine*, Friburgo, ed. Saint-Paul, t. 1, pp. 17-19, n° 26-35.

165 - «*Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus.*»

Il Vaticano II, invece, ha superato il livello della polemica e ha tracciato un quadro positivo completo della posizione della Chiesa sul sacerdozio, in cui sono state anche accolte le richieste della Riforma¹⁶¹.

Che si legga bene: le richieste della «Riforma» protestante, che vedeva il sacerdote come l'uomo della parola di Dio, della predicazione del Vangelo, punto e basta. In tal modo, dunque, continua Joseph Ratzinger:

La totalità del problema del sacerdozio si riduce in ultima analisi alla questione del potere d'insegnamento nella Chiesa in maniera generale¹⁶².

Quindi egli riduce tutto il sacerdozio al potere d'insegnamento nella Chiesa. Egli non arriva a negare il sacrificio, dice semplicemente: «Tutto si riduce al potere d'insegnamento nella Chiesa». Logicamente, anche l'offerta della Messa da parte del sacerdote all'altare dev'essere riletta in una prospettiva d'insegnamento della parola di Dio. Occorre rivisitare il sacerdozio, e anche il sacrificio, e anche la consacrazione: non si tratta che della celebrazione delle gesta di Cristo, la sua incarnazione, la sua passione, la sua risurrezione, la sua ascensione, vissute in comune sotto la presidenza del sacerdote, come pretende Dom Casel. Si è rivisitato il sacerdozio. Il sacerdote è diventato l'animatore della celebrazione e del vissuto comunitario della fede.

Questa è solo una parentesi, per mostrare come le idee esistenzialiste e personaliste di Joseph Ratzinger, del 1967, sulla redenzione e sul sacerdote, cioè su Cristo Sacerdote, siano state effettivamente applicate, nel 1969, nella nuova Messa.

Ma questo nuovo cristianesimo finisce col rivestire necessariamente una forma sociale, da un lato nella società spirituale, la Chiesa, dall'altro nella città temporale. Che ne sarà allora dell'ecclesiologia, che cosa diventerà il Cristo Re?

Questo testo considerevole permette di evocare la fecondità dell'assimilazione del principio di causalità strumentale da parte della dottrina cristiana: si pensi all'efficacia della grazia della santa umanità di Gesù, strumento della sua divinità, prima nella sua passione, poi nella Messa e nei sacramenti, come la insegna San Tommaso e come la utilizza il concilio di Trento per definire l'azione *ex opere operato* dei sacramenti⁹⁹.

Si pensi, di contro, alla sterilità a cui si è condannato il protestantesimo rifiutando questa assimilazione: Cristo che dovrebbe essere la sola causa della grazia senza alcuno strumento né mediazione. Proprio come il Concilio Vaticano II si è inestetizzato rifiutando, nel 1963, su consiglio degli esperti Rahner e Ratzinger, di proclamare la Santa Vergine «mediatrice di tutte le grazie», perché, dicevano costoro, da un tale titolo «deriverebbe un male inimmaginabile dal punto di vista ecumenico»¹⁰⁰.

Al contrario, nel cattolicesimo, il principio di causalità strumentale è stato rivelatore di molteplici aspetti del dogma cristiano, i quali, senza di esso, sarebbero rimasti velati nella profondità del mistero e sarebbero sfuggiti alla conoscenza esplicita della fede.

Indubbiamente, l'assimilazione dei principi filosofici da parte del dogma o della teologia non ha niente a che vedere con la crescita degli esseri viventi per via del nutrimento, vale a dire per assimilazione spontanea! Il progresso si produce tramite la comparazione di una proposizione di fede (quel tale miracolo di Gesù) con un enunciato della ragione (la causalità strumentale) che gli presta la sua modesta luce, così da trarne una conclusione teologica che aiuterà a precisare il dogma. Nel progresso della scienza della fede, la premessa di ragione è solo uno strumento della premessa della fede, un ausilio della fede, per attualizzare ciò che in essa esiste allo stato virtuale o, se si vuole, già allo stato attuale implicito – non mi addentrerò nell'arcano di questa distinzione. Quello che è importante comprendere è che la verità di ragione non viene inclusa nella fede, ma viene da essa «assimilata» solo in quanto strumento d'investigazione e di precisazione.

Ma ciò che importa per noi è la ragione ultima di questa armonia prestabilita fra dogma e filosofia. È attraverso i nostri concetti, ancorati alla filosofia dell'essere, che l'intelletto coglie l'essere delle cose e, per analogia, può conoscere qualcosa dell'Essere primo, Dio. E noi constatiamo con ammirazione che ciò che la filosofia dell'essere ci dice delle perfezioni dell'Essere primo concorda perfettamente con ciò che ci svela la Rivelazione. Nel contempo, ciò che in Dio supera la capacità di ogni intelletto creato e che ci viene rivelato soprannaturalmente, è espresso in linguaggio umano e può essere sviluppato con i concetti della filosofia dell'essere.

99 - Concilio di Trento, sessione VII, can. 8, Dz 851 [DS 1608].

100 - RALPH WILTGEN, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Paris, Cèdre, 1975, p. 90 [II *Reno si getta nel Tevere*]. Si veda anche: ABBÉ VICTOR ALAIN BERTO, lettera del 30 novembre 1963 a l'abbé B. pubblicata in *Le Sel de la terre*, n° 43, inverno 2002-2003, p. 29.

161 - J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie*, p. 279.

162 - J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie*, p. 279.

L'attitudine di questa filosofia ad esprimere e a far progredire il dogma è indice della sua verità. Per contro, l'inattitudine delle filosofie idealiste a far questo è indice della loro falsità.

Lungi dall'asservirsi ai nostri concetti, la Rivelazione li giudica e li utilizza

Se la filosofia dell'essere ha potuto esprimere e sviluppare il dogma è anche perché, e bisogna sottolinearlo, il dogma o la Rivelazione ne hanno giudicato e purificato i concetti, estraendoli dalle filosofie particolari di cui potevano essere divenuti schiavi, come nel neoplatonismo, per farne dei concetti teologici, i concetti della filosofia dell'essere diventano la filosofia della Chiesa.

La Chiesa, nel suo dogma, non si sottomette mai ad una filosofia particolare o a ciò che Benedetto XVI chiama: «la forma di ragione dominante» in una data epoca. Tutta l'opera di San Tommaso d'Aquino è consistita nel purificare Aristotele dai suoi cattivi interpreti arabi, nell'aggiungervi degli elementi del platonismo, nel correggerlo anche alla luce della Rivelazione, per farne lo strumento di pregio della teologia e del dogma.

Alcuni eccellenti autori precisano meglio questa conclusione.

Solo una volta estratti dal loro sistema filosofico e modificati da una profonda maturazione, talvolta poi dapprima condannati a causa del loro tenore ancora inadeguato (*monarchia, persona, consustanziale*), quindi intesi correttamente e infine riconosciuti e definiti applicabili – ma solo analogicamente – che questi concetti sono potuti divenire portatori della nuova consistenza della fede cristiana¹⁰¹.

È collocando nella luce della Rivelazione le nozioni elaborate dalla filosofia pagana che la Chiesa è rimasta fedele al Vangelo e ha fatto progredire la formulazione della fede¹⁰². [E io aggiungo: Essa ha resistito agli attacchi di questa filosofia – ancora mal elaborata].

Lungi dal sottomettersi a questi concetti, la Chiesa si serve di essi, li utilizza come in ogni ambito il superiore utilizza l'inferiore, nel senso filosofico del termine, e cioè li ordina al proprio fine. La soprannatura utilizza la natura. Prima di servirsi di questi concetti e di questi termini, Cristo, tramite la Chiesa, li ha giudicati e approvati ad una luce tutta divina, che non ha per misura il tempo, ma l'immutabile eternità. Questi concetti, evidentemente inadeguati, potranno sempre essere precisati e non saranno mai superati.

Il dogma così definito non può lasciarsi assimilare da un pensiero umano in perpetua evoluzione, una tale assimilazione sarebbe solo una corruzione; al

dell'immensità della carità con la quale soffriva, e della universalità delle sofferenze che accettava (vedi: SAN TOMMASO, III, q. 48, a. 2). E dai meriti e dalle soddisfazioni di Cristo derivassero il valore meritorio e soddisfattorio delle buone opere – atti di carità e sacrifici – dei cristiani; così che in Gesù Cristo, uno di noi, l'umanità si rialzasse e, aggiungendo i suoi travagli a quelli del suo capo, cooperasse attivamente alla propria rigenerazione. «Grazie a Dio per questo suo ineffabile dono!» (2 Cor 9, 15).

Lungi quindi dal presentare una «luce sinistra», la cura di Dio per il nostro riscatto tramite noi stessi, in virtù dei meriti e delle soddisfazioni di Gesù Cristo, è la prova di un accurato rispetto di Dio per la sua creatura e la dimostrazione di una superiore misericordia.

Ecco un mistero che Joseph Ratzinger non sembra abbia assimilato! Come mai? Si è costretti a domandarsi se egli non abbia perduto il senso del peccato, il senso di Dio, di Dio di infinita maestà. Ha dimenticato il «*dimitte nobis debita nostra*» del *Pater noster* (Mt 6, 12)? Non ammette il debito infinito contratto verso Dio per un solo peccato mortale? Non comprende la cura di Dio perché i peccatori gli offrano una riparazione infinita? Peraltro, per lui l'inferno non è una punizione inflitta da Dio, ma solo l'esito dell'amore rifiutato, «una solitudine in cui non entra più la parola dell'amore¹⁵⁹». La religione di Joseph Ratzinger è ridotta. Il peccato non è più un debito, ma una mancanza: è il peccato esistenzialista.

Ora, dichiara Joseph Ratzinger, «Con questa inversione di rotta nell'idea dell'espiazione [...] nel cristianesimo anche il culto e l'intera esistenza ricevono un nuovo indirizzo¹⁶⁰».

Il sacerdozio ridotto a potere d'insegnamento

A questo nuovo culto corrisponderà una nuova Messa.

Conformemente alla richiesta di Dom Odo Casel, monaco benedettino di Maria Laach, la Messa diventa la celebrazione comune della fede. Non più una cosa offerta a Dio, non più un'azione separata da quella del popolo, ma un'azione di comunione interpersonale; un'esperienza comune della fede, la celebrazione delle gesta di Gesù. «Si tratta solo di far memoria», dice il *Messale* portatile dei fedeli francofoni del 1972.

Parallelamente, secondo Joseph Ratzinger, il sacerdozio «ha superato il livello della polemica» che, al concilio di Trento, aveva ristretto la visione del sacerdozio vedendo nel sacerdote solo un puro sacrificatore (sessione XXIII, decreto sul sacramento dell'ordine). Il concilio di Trento aveva ristretto la visione globale del sacerdozio, il Vaticano II ha ampliato le prospettive. Joseph Ratzinger dice:

159 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 212. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 244].

160 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 199. [Introduzione al *Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 229].

101 - MICHAEL FIEDROWICZ, *Theologie der Kinchenväter*, Herder, 2007, p. 340.

102 - ANDRÉ CLÉMENT, *La Sagesse de Thomas d'Aquin*, NEL, 1983, p. 42.

col suo esempio aiuta l'uomo a «staccarsi da sé» e per ciò stesso a «raggiungere davvero se stesso» (pp. 158-159) [pp. 185-186].

In una tale teoria, cosa diventa il peccato? È «l'incapacità d'amare¹⁵⁶», l'egoismo, il ripiegamento su se stesso. Il colpevole è l'uomo distorto (p. 198) [p. 229] dalla «pacchiana soddisfazione del mero vivacchiare» (p. 240) [p. 276], quello che «si abbandona passivamente alla corrente dei suoi impulsi naturali» (p. 241) [p. 277]. La redenzione consiste nel fatto che Gesù trascina l'uomo ad uscire da sé, a vincere l'egoismo, a raddrizzarsi: «La sua giustizia è grazia: è giustizia attiva che raddrizza l'uomo distorto, riportandolo allo stato lineare, giustificandolo» (p. 198) [p. 229].

È esatto che la giustizia di Cristo raddrizza il peccatore, corregge il disordine del peccato, libera la carità nell'amore per Dio e per il prossimo: «O Dio ... infondi nei nostri cuori la tenerezza del tuo amore, affinché, amandoti in tutto e sopra tutto [...]»¹⁵⁷. Ma è questo che intende Joseph Ratzinger?

Comunque sia, egli tace questa verità capitale: il peccato è *innanzi tutto* formalmente una insubordinazione dell'uomo alla legge di Dio, una rottura dell'ordinamento dell'uomo a Dio. Questo primario ordinamento, realizzato con la grazia santificante, era la fonte della sottomissione delle potenze inferiori dell'anima alla ragione, e questo duplice ordinamento, esteriore ed interiore, costituiva la giustizia originaria, che andò perduta col peccato originale. Questo fece perdere all'uomo la grazia santificante ed inflisse alla sua natura la quadruplicata ferita dell'ignoranza, della malizia, della debolezza e della concupiscenza¹⁵⁸, ferita che rimane perfino dopo il battesimo.

Ora, dal momento che l'intera natura umana, comune a tutti gli uomini, era ridotta spoglia del dono gratuito della grazia e ferita nelle sue facoltà naturali, bisognava che il Redentore ponesse un atto che, non limitandosi a toccare ogni uomo nel corso dei secoli, abbracciasse d'un sol colpo tutta l'umanità. Il che non era possibile con la sola forza dell'esempio o dell'attrazione, ma doveva realizzarsi per la virtù della soddisfazione e del riscatto, che sono atti di natura giuridica.

Come ho già detto, secondo San Leone e San Tommaso, Dio avrebbe potuto risanare l'umanità col semplice condono del suo debito, con una amnistia generale; ma l'uomo sarebbe presto ricaduto nel peccato e la cosa non sarebbe servita a niente! La prudenza di Dio, invece, e la sua libera volontà, scelsero un piano più oneroso per Dio e più onorevole e vantaggioso per l'uomo.

Questo piano dalla saggezza insondabile prevede che il Figlio di Dio fatto uomo soffrisse la passione e la morte in croce, tale da offrire una soddisfazione perfetta e sovrabbondante alla giustizia di Dio e da meritare per tutti gli uomini la grazia del perdono, a causa della dignità della sua vita, che era quella dell'Uomo-Dio,

156 - BENEDETTO XVI, Enciclica *Spes salvi*, del 30 novembre 2007, n° 44.

157 - «*Deus, ... infunde cordibus nostris tui amoris affectum: ut te in omnibus et super omnia diligentes [...]*» (Oratio della 5ª Domenica dopo Pentecoste).

158 - Vedi: SAN TOMMASO, I-II, q. 85, a. 3.

contrario è il dogma che vuole assimilare a sé questo pensiero umano che cambia senza posa perché muore tutti i giorni, e vuole farlo per comunicargli quaggiù qualcosa della vita immutabile di Dio. Il vero credente è colui la cui intelligenza è la più decisamente passiva nei confronti di Dio che la vivifica¹⁰³.

Alla luce della nostra analisi sul ruolo della filosofia dell'essere nello sviluppo del dogma, ruolo così bene precisato dai tre autori che ho appena citato, come appare difettosa e relativista l'idea che Benedetto XVI si fa dell'«incontro fra la fede e la filosofia»:

Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiarono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d'Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo¹⁰⁴.

Secondo Benedetto XVI, il compito assegnato al Concilio Vaticano II, secondo il programma tracciato da Giovanni XXIII, fu proprio quello di porre oggi la fede in una relazione positiva con la filosofia idealista moderna, per eliminare il deplorabile antagonismo fra fede e ragione moderna, e far compiere alla dottrina sacra un nuovo balzo in avanti. Ebbene, vediamo adesso come lo stesso Joseph Ratzinger, seguendo questo programma che era anche il suo, abbia usato queste filosofie «dominanti» degli anni '50 per rileggere alcuni articoli del Credo e per esporre i tre grandi misteri della fede. Per prima cosa vediamo come l'esegeta ha commentato tre articoli del Credo, di cui due sono dei fatti evangelici.

103 - P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Le Sens commun et les formules dogmatiques*, Nouvelle Librairie National, 1922, pp. 358-359.

104 - BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia del 22 dicembre 2005.

Capitolo 4

Un'esegesi esistenzialista del Vangelo

Nominato, nell'estate del 1966, professore di teologia dogmatica presso l'illustre facoltà di teologia cattolica dell'Università di Tubinga, Joseph Ratzinger si trova a doversi confrontare con l'introduzione dell'esistenzialismo di Heidegger nella teologia, attuata dal protestane Rudolph Bultmann. Nei suoi corsi invernali 1966-1967, egli dice: «avevo cercato di reagire alla riduzione esistenzialistica» della dottrina su Dio e su Cristo¹⁰⁵. Il mio lettore giudicherà se questa battaglia fu vittoriosa; il suo contenuto figura nell'opera apparsa nel 1968 col titolo *Einführung in das Christentum (Foi chrétienne hier et aujourd'hui)* [Introduzione al cristianesimo]¹⁰⁶. In essa l'autore commenta, tra l'altro, tre articoli del Simbolo degli Apostoli, di cui due sono dei fatti narrati nel Vangelo.

«discese agli inferi»

«Forse nessun articolo di fede suona così lontano ed ostico alla nostra coscienza odierna»¹⁰⁷.

- Ma no! Non eliminiamo questo articolo: «in quanto incarna... l'esperienza del nostro secolo», quella della derelizione [tema di Heidegger], la derelizione per l'assenza di Dio (precisa Ratzinger), di cui Gesù fece l'esperienza sulla croce: «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46)¹⁰⁸.

- Quest'articolo di fede esprime: «che Cristo ha varcato la soglia della nostra ultima solitudine, calandosi con la sua passione in questo abisso del nostro estremo abbandono». Il limbo dei santi del vecchio Testamento visitato da Gesù (limbo qui passato sotto silenzio) indica il «Là dove nessuna voce è più in grado di raggiungerci, egli è tuttora presente. Con ciò però l'inferno è vinto per sempre, o – per essere più esatti – la morte, che prima era davvero l'«inferno», ora non lo è più. [...] in quanto vi inabita l'amore¹⁰⁹».

105 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, cap. 11, p. 121 [La mia vita. Autobiografia, Edizioni San Paolo, 1997, ristampa 2005, p. 104].

106 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* (riedizione senza cambiamenti della prima edizione del 1969). [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000].

107 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 207. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 238].

108 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 207. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 239].

109 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 213. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 245].

Joseph Ratzinger espone la dottrina di Sant'Anselmo sulla soddisfazione vicaria di Cristo:

Per colpa del peccato dell'uomo, che è stato un atto di ribellione contro Dio, l'ordine della giustizia è stato infinitamente sovvertito e Dio infinitamente offeso. Dietro questa concezione – commenta Ratzinger – sta l'idea che la misura dell'offesa si valuti badando all'offeso: le conseguenze sono ben differenti, si dice, se io offendo un accattone o invece il presidente della repubblica. L'offesa assume un peso diverso, a seconda di chi ne è la vittima. Siccome Dio è infinito, anche l'offesa a lui fatta dall'umanità col peccato riveste un peso infinito. Ora, il diritto in tal modo violato deve venir risarcito, perché Iddio è il Dio dell'ordine e della giustizia, anzi, la giustizia per antonomasia¹⁵³.

Da qui, se Dio vuole che l'umanità colpevole ripari essa stessa al peccato, la necessità di un capo che offra a nome di tutta l'umanità una soddisfazione che, vista la dignità della sua vita, avrà un valore infinito e costituirà quindi una compensazione sufficiente: solo la vita dell'Uomo-Dio avrà questa virtù¹⁵⁴.

Ora, Joseph Ratzinger, pur riconoscendo che «in questa teoria [*sic*] siano contenuti decisivi spunti biblici ed umani» e che essa «andrà pur sempre tenuta in considerazione» (p. 157) [p. 184], accusa Sant'Anselmo di schematizzare e di alterare le prospettive e di finire col «mettere in una luce sinistra l'immagine di Dio» (p. 158) [p. 185]. No, egli dice, Cristo non è il soddisfattore che per gli uomini si fa carico del debito del peccato; egli è il dono gratuito del suo Io «per» gli uomini:

...la vocazione [è] una sua chiamata ad essere per gli altri. Essa infatti è una vocazione a quel “per”, in cui l'uomo s'abbandona con animo sollevato, cessa di aggrapparsi convulsamente a se stesso, ed osa spiccare quel balzo verso l'Infinito, unicamente rischiando il quale riesce a raggiungere se stesso¹⁵⁵.

Non si potrebbe trattare «d'un'opera staccata da lui stesso» che Gesù Cristo dovrebbe compiere, né «d'una prestazione tassativamente richiesta da Dio» al suo Figlio incarnato; no, Gesù di Nazareth è semplicemente «l'uomo esemplare» che

153 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 157. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 183].

154 - Vedi: SAN TOMMASO, III, q. 1, a. 2, ad 2. San Tommaso d'Aquino mette a punto la dottrina che Sant'Anselmo ha proposto nel suo *Cur Deus homo* (Perché Dio [s'è fatto] uomo). Le critiche di J. Ratzinger contro Sant'Anselmo sono dirette in effetti contro lo stesso San Tommaso d'Aquino.

155 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 158. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, pp. 184-185].

dine in eterno, come Egli è risuscitato dalla morte, vive e regna in eterno. Questa è la verità¹⁵⁰.

Chi dei due è cristiano? Chi afferma con una forte ispirazione l'efficacia delle sofferenze e del sangue di Cristo per riscattarci, o chi la nega? Chi è il cristiano? Colui che confessa, con San Tommaso, l'espiazione, la soddisfazione, il merito e l'efficacia della passione di Cristo, o colui che, ispirato dall'esistenzialismo, nega queste cose?

Vero è che Joseph Ratzinger riconosce in Gesù sulla croce il dono della sua propria persona e l'amore compensatore, ma perché rifiuta di ammettere le verità complementari? Perché professa delle verità diminuite? Perché la giustizia divina non piace all'uomo moderno. In fondo, Gadamer ha ragione: esattamente come lo storico che vuole riscrivere la storia, il teologo che vuole ripensare la sua fede è sempre complice dei suoi pregiudizi.

L'ambizione dell'ermeneutica di arricchire la verità religiosa e di ingenerare il suo progresso attraverso la sua rilettura filosofica è dunque uno scacco clamoroso. Essa giunge ben presto ad un impoverimento, che è un'eresia¹⁵¹. Questo tentativo era già stato stigmatizzato da Pio IX nel 1846, in questi termini:

Contro siffatto delirare possiamo ben ridire la parola con cui Tertulliano rimproverava i filosofi della sua età, "che fecero il Cristianesimo Stoico, o Platonico, o Dialettico"¹⁵².

Nihil novi sub sole (niente di nuovo sotto il sole, *Eccli* 1,10).

Ma questo nuovo cristianesimo, in ultima analisi, poggia su una misconoscenza della giustizia divina e su una riduzione esistenzialista del peccato.

Ed è quello che dobbiamo esaminare per andare più a fondo nelle cose.

Il peccato esistenzialista

Un neo cristianesimo stoico o platonico è un cristianesimo epurato dal peccato. Il linguaggio di Joseph Ratzinger è sintomatico: Cristo non ha riconciliato il peccatore, ma l'uomo. Del resto, nel suo *Foi chrétienne...* [Introduzione al Cristianesimo] quasi mai l'autore pronuncia la parola peccato, salvo nell'articolo del Credo «Credo nella remissione dei peccati», appena menzionato e commentato in mezza pagina (p. 240) [p. 276]. La sola menzione seria del peccato l'abbiamo quando

150 - *Le petit Catéchisme de Luther*, citato da LOUIS BOUYER, *Du Protestantisme a l'Église*, 3° ed., Paris, Le Cerf, collection «Unam Sanctam», n° 27, 1959, p. 27 [Piccolo catechismo di Martin Lutero, ed. diverse, cap. II, art. II]

151 - «Eresia», dal greco *haíresis*, significa etimologicamente: diminuzione, scelta sottrattiva, preferenza, diminuzione.

152 - Pio IX, Enciclica *Qui Pluribus* del 9 novembre 1846.

«risuscitò da morte»

- L'uomo è necessariamente votato alla morte (p. 214) [p. 246] (è uno dei temi di Heidegger). Può Cristo fare eccezione?

- Infatti, questo articolo corrisponde al desiderio dell'amore, «che esige infinità» (p. 214) [p. 246]; poiché «l'amore è più forte della morte» (*Ct* 8, 6). Ora, l'uomo potrà sopravvivere «soltanto continuando ad esistere in un altro» (p. 214) [p. 246], in questo Altro «che 'è'» (p. 215) [p. 247], il «Dio dei viventi [...] in Lui io posso continuare a vivere [...] in maniera ancor più realisticamente identica a me stesso di quanto non mi riesca di vivere tentando di starmene aggrappato a me stesso» (p. 215) [p. 247]. (Si noti il platonismo: io sarei più reale in Dio che in me stesso).

- Dunque, presentandosi realmente «dal di fuori» ai discepoli [benissimo], Gesù aveva «saputo mostrarsi potente al punto [...] da manifestare [...] come in lui la potenza dell'amore si fosse palesata più forte della potenza della morte» (p. 220) [p. 253].

Conclusione che se ne deve trarre logicamente: la rianimazione del corpo di Cristo al mattino della Pasqua non è necessaria; basta «la sopravvivenza» di Cristo per la forza del suo amore; e questa sopravvivenza è garante della nostra per l'amore...

- Il che non mi rassicura affatto sulla realtà della mia futura resurrezione.

«è salito al cielo»

- «Il discorso che ci parla dell'ascensione al cielo, unitamente a quello vertente sulla discesa agli inferi, riporta dinnanzi agli occhi della nostra generazione, disincantata criticamente dal Bultmann, l'espressione di quella triplice stratificazione del mondo che noi chiamiamo mitica, e consideriamo ormai come definitivamente superata. Il mondo è, tanto 'sopra' quanto 'sotto', sempre e dappertutto soltanto mondo» (p. 221) [p. 254].

La terra è rotonda, non vi è né alto né basso.

- «È senz'altro certo che tale concezione [superata] ha offerto il materiale ideologico per formularli (tali asserti di fede); ma è anche altrettanto certo che non ha costituito il fattore sostanziale e decisivo» (p. 221) [p. 254].

La realtà è che vi sono «due poli».

- Dunque, conclude logicamente il lettore, l'ascensione di Cristo non si colloca nelle dimensioni del cosmo, ma nelle dimensioni dell'esistenza umana. Come la discesa agli inferi rappresenta l'immersione «nella zona dell'irraggiungibile solitudine e dell'amore rifiutato» (p. 222) [p. 255], così «L'ascensione di Cristo al cielo ci rimanda [sic] invece all'altro capo dell'esistenza umana [...] la possibilità di accostamento a tutti gli altri uomini utilizzando il contatto con l'amore divino, sicché l'umanità è messa in grado di trovare quasi il suo luogo geometrico in centro alla vita stessa di Dio» (p. 222) [p. 255].

La realtà dei fatti evangelici posta tra parentesi

La realtà fisica dei misteri non è né descritta né commentata, non è né affermata né negata – salvo quella dell'ascensione che sembra proprio negata -, molto semplicemente essa non interessa, è messa tra parentesi, come farebbe Husserl, perché non si tratta del «vissuto». «Per la coscienza, diceva il fenomenologo di Friburgo, il dato è essenzialmente la stessa cosa sia che l'oggetto rappresentato esista, sia che venga immaginato, sia possa essere perfino assurdo¹¹⁰». In questa ottica, poco importa la realtà storica del Vangelo, l'importante è che i simboli scritturali di discesa, resurrezione e ascensione, e i dogmi che loro corrispondono, possano esprimere l'esperienza interiore dell'uomo del XX o del XXI secolo. Joseph Ratzinger dà semplicemente a questa esperienza una sostanza cristiana attinta in qualche modo dal Vangelo: la derelizione della Croce. Così cristianizzata, la rilettura esistenzialista del dogma si trova confermata: la verità dei fatti della Scrittura, la verità del dogma, sta nella potenza evocatrice dei problemi esistenziali dell'epoca presente. È questo il movimento d'introversione del dogma effettuato dal modernismo «nuovo stile».

L'esegesi esistenzialista, arte divinatoria

Si tratta di un libero movimento di creazione vitale del nuovo senso della Scrittura. L'esegesi diviene un'arte divinatoria che indovina ciò che Dio non ha mai inteso dire: negato il significato storico, o divenuto oggetto di ostracismo, il senso individuato poggia su niente. Ora, ogni senso secondo della scrittura, spiega San Tommaso, «è fondato sul senso primo e lo presuppone¹¹¹». Così, per riprendere il Vangelo commentato da Joseph Ratzinger, l'evasione dell'uomo dalla zona di derelizione e il suo collocarsi nel luogo geometrico della presenza di Dio, per essere uno dei significati della Scrittura, presuppone come suo fondamento l'ascensione fisica di Gesù - «fu elevato in alto sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse al loro sguardo¹¹²». Ne consegue che la negazione o il passare sotto silenzio il senso letterale costituisce la rovina di tutta l'esegesi.

Fu l'errore di Origene: convinto che il senso morale o spirituale della Scrittura fosse il principale, dimenticò di spiegare il senso letterale e si perse in una interpretazione allegorica arbitraria¹¹³. San Gerolamo si levò con forza contro questa deviazione e supplicò un suo corrispondente: «Allontanati dall'eresia di Origene!¹¹⁴». E il cardinale Billot, che cita questo testo, dimostra come Alfred Loisy,

110 - Quinta ricerca logica, in HUSSERL, *Recherches logiques*, II, 2° parte, Paris, PUF, 1961 [Ricerche logiche].

111 - SAN TOMMASO, I, q. 1, a. 10.

112 - *Videntibus illis, elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum* (Atti 1, 9).

113 - Vedi: TIXERONT, *Précis de patrologie*, Paris, Victor Lecoffre, 1918, pp. 120-121.

114 - SAN GEROLAMO, Lettera "Contra Joannem Hierosolymitanum".

cerimonia cultuale non si offrono a Dio tributi umani, ma si porta invece l'uomo a lasciarsi inondare di doni; noi non glorifichiamo Dio offrendogli qualcosa di presumibilmente nostro – quasi che ciò non fosse già per principio suo! – bensì facendoci regalare qualcosa... [...] Il sacrificio cristiano non consiste in un dare a Dio ciò che Egli non avrebbe senza di noi¹⁴⁶.

...donando e sacrificando se stesso. Egli strappò di mano agli uomini le offerte sacrificali, sostituendovi la sua personalità, il suo stesso "io" donato in olocausto¹⁴⁷.

Se tuttavia nel nostro testo si afferma ancora che Gesù ha operato la redenzione col suo sangue (Eb 9, 12), questo sangue non va inteso come un dono materiale, come un mezzo espiativo da misurarsi quantitativamente, [...] ...l'essenza del culto cristiano non sta nell'offerta di cose, [...] Il culto cristiano... si esplica nella nuova forma di funzione vicaria inclusa in quest'amore: nel fatto che egli [Cristo] s'è incaricato di rappresentarci e noi ci lasciamo impersonare da lui. Esso comporta pure che noi ci decidiamo una buona volta ad accantonare i nostri conati di auto-justificazione¹⁴⁸.

In queste ripetute negazioni di Joseph Ratzinger vi è la riproposizione dell'eresia protestante: ha fatto tutto Gesù, l'uomo non deve fare e non deve offrire niente per la sua redenzione. Così, il *sacrificio della Messa* è reso superfluo, esso attenta all'opera della croce, è solo un'«adorazione¹⁴⁹». In che modo quindi può ancora essere un sacrificio propiziatorio?

Ora, a questa eresia se ne aggiunge un'altra: la negazione della virtù espiatoria e soddisfattoria dello stesso *sacrificio della croce*. Questa negazione costituisce un'eresia peggiore di quella di Lutero. Almeno Lutero credeva nell'espiazione del Calvario. Ecco la sua professione di fede:

Io credo che Gesù Cristo, vero Dio, generato dal Padre nell'eternità, e anche vero uomo, nato da Maria Vergine, sia il mio Signore, che me perduto e dannato, ha redento, acquistato, guadagnato da tutti i peccati, dalla morte e dalla potenza del diavolo, non con oro o argento, ma col suo santo prezioso sangue e con il suo innocente soffrire e morire; affinché io sia Suo e viva nel Suo regno ai Suoi cenni e Gli serva con giustizia, innocenza e beatitu-

146 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 199. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 229].

147 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 201. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 232].

148 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 202. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 232-233].

149 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 202 et 204. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 233-234].

Una negazione peggiore di quella di Lutero

L'errore dei neo modernisti non consiste nell'affermare il primato della carità nella redenzione, San Tommaso l'ha già fatto prima di loro, ma sta nell'eresia che consiste nel negare che la redenzione sia un atto di giustizia.

Si consideri la negazione di Joseph Ratzinger:

Per molti cristiani, e specialmente per quelli che conoscono la fede solo piuttosto da lontano, le cose stanno come se la croce andasse vista inserita in un meccanismo, costituito dal diritto offeso e riparato. Sarebbe la forma in cui la giustizia di Dio infinitamente lesa verrebbe nuovamente placata da un'infinita espiazione. Sicché la vicenda della croce appare all'uomo come l'espressione di un atteggiamento che poggia su un esatto conguaglio tra *dare e avere*; ma nello stesso tempo si ha la sensazione che questo conguaglio si basi per altro su un piedistallo fittizio. Di conseguenza, si dà segretamente con la mano sinistra ciò che poi si ritoglie solennemente con la destra. Col risultato che la "infinita espiazione" su cui Dio sembra reggersi, si presenta in una luce doppiamente sinistra. Da molti libri di devozione, s'infiltra così nella coscienza proprio l'idea che la fede cristiana nella croce immagini un Dio la cui spietata giustizia abbia preteso un sacrificio umano, l'immolazione del suo stesso Figlio. Per cui si volgono con terrore le spalle ad una giustizia la cui tenebrosa ira rende inattendibile il messaggio d'amore¹⁴³.

Ma la serie di negazioni non è finita, essa continua con accanimento contro la soddisfazione di Gesù Cristo e contro l'offerta che di essa noi rinnoviamo nella Messa:

Non è l'uomo che si accosta a Dio tributandogli un dono compensatore¹⁴⁴.

Essa [la croce] non ha affatto l'aspetto di una prestazione propiziatrice che l'umanità offre allo sdegnato Iddio¹⁴⁵. [Che ne è, con queste negazioni, della natura propiziatoria del sacrificio della Messa?].

Nella sfera cristiana, l'adorazione si estrinseca in *primo luogo* nel ricevere con animo grato l'azione salvifica di Dio. [Che ne è della Messa rinnovamento sacramentale dell'azione salvifica del Calvario?] [...] In questa

143 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 197. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 227-228].

144 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 197. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 228].

145 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 198. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 229].

commentando San Giovanni, pretenda che la moltiplicazione dei pani sia solo un simbolo dell'Eucarestia, mentre il fatto storico sarebbe solo una finzione¹¹⁵. Joseph Ratzinger, e la cosa è evidente da quanto abbiamo letto di lui, incorre nei difetti di Origene, in una «eresia» secondo San Gerolamo, e rischia di cadere nell'eresia caratteristica di Loisy.

Di rimando, l'esegesi può diventare un puro atto di destrutturizzazione: nel mistero che ci interessa, l'ascensione non è più che un'allegoria poetica puramente verbale; sotto l'apparenza dei fatti e dei gesti di Cristo, essa esprime direttamente il fatto morale del ritorno dell'anima a Dio.

L'esegesi diventa soprattutto un atto di libera creazione secondo la via dell'immanenza denunciata da San Pio X: la «trasfigurazione», da parte dello scrittore sacro, dei suoi sentimenti religiosi in fatti favolosi, e di rimando la demitologizzazione esegetica dei fatti evangelici¹¹⁶.

Un'ermeneutica storicista

Ma l'ermeneutica diventa soprattutto, grazie alla storia, un'ermeneutica storicista.

...ogni parola umana di un certo peso – dice il Pontefice esegeta – reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento. Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole che sono maturate nel processo della storia della fede¹¹⁷.

È possibile? Gli alti principi di saggezza di San Paolo erano a lui noti in tutta la loro elevazione e anche in tutta la loro potenza (*in potentia*) d'applicazione. Essi non avevano bisogno di «maturare», ma semplicemente di essere predicati e meditati, per essere applicati alle diverse circostanze che l'Apostolo non aveva in vista (*in actu*).

«Lì l'autore - prosegue l'esegeta - non parla semplicemente da sé e per sé», ma parla "in potenza", «Parla a partire da una storia comune che lo sostiene e nella quale sono già silenziosamente presenti le possibilità del suo futuro, del suo ulteriore cammino. Il processo delle letture progredienti e degli sviluppi delle parole non sarebbe possibile, se nelle parole stesse non fossero già presenti tali aperture intrinseche¹¹⁸».

115 - LOUIS BILLOT, *De Ecclesia*, t. II, Roma, Università Gregoriana, 1929, p. 96.

116 - Vedi: *Pascendi*, n° 9, Dz 2076 [DS 3479-3480]

117 - BENEDETTO XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, avant-propos, p. 15. [*Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano, 2007, Premessa, p. 16].

118 - BENEDETTO XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, avant-propos, p. 15. [*Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano, 2007, Premessa, p. 16].

Se si trattasse di un progresso in distinzione e precisazione, come ammette San Vincenzo di Lerino, questo sarebbe giusto. Ma l'espressione «delle letture pro-gredienti e degli sviluppi delle parole» è rivelatrice: per Joseph Ratzinger si tratta di un progresso effettuato tramite il giuoco delle reazioni vitali dei credenti delle epoche successive, secondo il principio idealista e storicista. È sempre il sogno della Tradizione vivente evolutiva, contraria all'immutabilità essenziale della Tradizione.

Pio XII, nella sua enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950, aveva condannato la penetrazione nel dogma dell'«evoluzionistico» e delle filosofie dell'esistenzialismo e dello storicismo. C'è da ritenere che, trascorsi 17 anni e sopraggiunto il Vaticano II che ha sorvolato su tutto questo, Joseph Ratzinger non si sentisse più minimamente vincolato da questo nuovo *Sillabo* che, tra le altre cose, affermava:

Le false affermazioni di siffatto evoluzionismo, per cui viene ripudiato quanto vi è di assoluto, fermo ed immutabile, hanno preparato la strada alle aberrazioni di una nuova filosofia che, facendo concorrenza all'idealismo, all'immanentismo e al pragmatismo, ha preso il nome di “esistenzialismo” perché, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo della “esistenza” dei singoli individui. Si aggiunge a ciò un falso “storicismo” che si attiene solo agli eventi della vita umana e rovina le fondamenta di qualsiasi verità e legge assoluta sia nel campo della filosofia, sia in quello dei dogmi cristiani¹¹⁹.

In tal modo, venivano condannate, non solo la Tradizione vivente evolutiva, ma anche la rilettura esistenzialista del dogma e lo stesso metodo del revisionismo storicista della dottrina della fede. Tutto il futuro Joseph Ratzinger era analizzato e condannato in anticipo.

Si comprende come le audacie esegetiche del professor Joseph Ratzinger, perfino prima del suo *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* [Introduzione al cristianesimo] (1968), abbiano potuto colpire molto presto i teologi romani, se si tiene conto di quanto affermato dal cardinale Cottier. Questi confida al suo biografo, con l'aggiunta di un breve commento, le recenti dichiarazioni di un testimone che non nomina, ma che non ha inventato il fatto:

Mi sono state riferite recentemente le parole di un eminente professore di Roma che aveva redatto certi testi preparatorii [del Concilio] e che poi aveva detto ai suoi allievi, parlando di Ratzinger: «questo giovane teologo farà molto male alla Chiesa!» - Meraviglioso, no?¹²⁰

Meraviglioso o tragico? Il giovane teologo di un tempo ha fatto atto di pentimento?

119 - PIO XI, *Humani generis*, 12 agosto 1950, Dz 2306, DS 3878.

120 - PATRICE FAVRE, *Georges Cottier, itinéraire d'un croyant*, Tour, CLD, 2007, p. 73. [*Georges Cottier. Itinerario di un credente*, Cantagalli, Siena, 2009].

Eppure, non è Isaia che descrive Cristo come «...uomo dei dolori [...] percorso da Dio e umiliato... trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità», e aggiunge che «Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui, per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is* 53, 3-5)?

Nel peccato, spiega San Tommaso, vi è un elemento formale, l'*aversio a Deo* (l'allontanarsi da Dio), e un elemento materiale, la *conversio ad creaturam* (il volgersi alla creatura e l'aderire ad essa in maniera disordinata). La carità e l'obbedienza con le quali Gesù offre le sue sofferenze, compensano, con una sovrabbondante soddisfazione, l'*aversio a Deo* di tutta l'umanità; ma quanto all'adesione alla creatura, al suo disordine non si può riparare se non con una pena volontariamente subita: è la soddisfazione penale di Gesù, offerta a Dio suo Padre al posto nostro e da cui traggono il loro valore tutte le nostre soddisfazioni¹³⁸.

Dunque, lungi dall'aver soppresso ogni offerta di soddisfazione a Dio per l'uomo, il Redentore è stato, dice San Tommaso, il nostro «soddisfattore», di cui offriamo il sacrificio nell'eucarestia. In tal modo l'uomo è messo in condizione di riscattarsi da se stesso. In quest'opera, dice San Leone Magno¹³⁹, Dio fa insieme giustizia e misericordia. Dio strappa l'uomo dalla schiavitù del demonio, non con un atto della sua sola potenza, ma con un'opera di equità, e cioè di compensazione. Da parte di Dio, dice San Tommaso, vi è una più grande misericordia nell'offrire all'uomo la possibilità di riscattarsi, di quanta ve ne sia nel riscattarlo con il semplice «condono¹⁴⁰» della pena, senza esigere alcuna compensazione. Questo concorre alla dignità dell'uomo di potersi riscattare¹⁴¹. Certo, non perché l'uomo si riscatta da se stesso, ma perché egli riceve da Dio quello che gli renderà. Ciò che noi offriamo a Dio è sempre «*de tuis donis, ac datis*» («delle cose che ci hai donate e date» – Canone Romano, Anámnesi). E anche se il nostro dono non procura niente a Dio, che non ha bisogno dei nostri beni (*Sal* 15, 2) per essere infinitamente felice, esso è quanto meno dovuto a Dio a rigore di giustizia – e non solo per una giustizia «metaforica¹⁴²» che è il buon ordine interiore delle nostre facoltà – come nostro contributo alla riparazione dell'ordine violato dal peccato. Vi è in queste verità una metafisica sublime rifiutata da Joseph Ratzinger, che invece nella croce vede solo l'amore. In nome della fede, dobbiamo rigettare questa smaterializzazione della croce.

138 - Vedi: SAN TOMMASO, III, q. 1, a. 2, ad 2; q.48, a. 2 e 4.

139 - SAINT LÉON LE GRAND, *Première et deuxième sermons pour Noël*, Paris, Cerf, «Sources Chétiennes» n° 22 bis, 1964, p. 69 e p.p. 81-82. [SAN LEONE MAGNO, *I sermoni del Natale*, Edizioni Paoline, 2004].

140 - Dal latino «condono»: donare liberamente, senza chiedere nulla in cambio.

141 - Vedi: SAN TOMMASO, III, q. 46, a. 1, ad 3.

142 - Vedi: SAN TOMMASO, I-II, q. 113, a. 1.

Notiamo che qui, come nella dialettica di G. W. F. Hegel (1770-1831), la tesi e l'antitesi, benché contraddittorie, facciano entrambe parte della verità. L'antitesi non è una semplice obiezione che si risolve con la sua eliminazione o col trattenere la parte di verità, no, è una verità contraddittoria che si risolve con la sua integrazione¹³⁴. Di modo che la verità, ed anche la verità di fede, è soggetta ad una evoluzione continua e indefinita: ad ogni sintesi lo spirito umano troverà sempre una nuova antitesi da opporre, tale da operare delle «sintesi nuove» (*Gaudium et spes*, n° 5, §3). Il risultato per la redenzione è che «il sacrificio cristiano non è altro che l'esodo della “funzione vicaria”, che abbandona tutta se stessa, realizzato in pieno nell'uomo che è integralmente “esodo”, auto-superamento dell'amore¹³⁵». Occorre dunque fare una «rilettura» del nuovo Testamento (Benedetto XVI, primo messaggio del 20 aprile 2005, n° 3 – Cappella Sistina) conformemente alla sensibilità moderna e al modo di investigazione e di formulazione esistenzialiste, come si esige da «una nuova riflessione su di essa [una determinata verità] e un nuovo rapporto vitale con essa» (Benedetto XVI, discorso del 22 dicembre 2005). Al termine di questo «processo di rilettura e di amplificazione delle parole», la passione di Gesù Cristo non opera più la nostra salvezza sotto forma di merito, né sotto forma di soddisfazione, né sotto forma di sacrificio, né come causa efficiente¹³⁶, ma per l'esemplarità dell'assoluto dono si sé (idea platonica?) e per l'attrazione dell'amore offerto, un modo di causalità che J. G. Fichte riteneva «spirituale», irriducibile all'efficienza e alla finalità.

Con questa variazione di rotta nell'idea di espiazione, che viene a spostare addirittura l'asse dell'impostazione religiosa in genere, nel cristianesimo anche il culto e l'intera esistenza ricevono un nuovo indirizzo¹³⁷.

Tutto questo è stato professato nel 1967, stampato nel 1968 e realizzato in seguito nel 1969 con la nuova Messa, il nuovo sacerdozio, il nuovo cristianesimo senza nemici, senza combattimento, senza riparazione, senza rinuncia, senza sacrificio, senza propiziazione.

La soddisfazione, delicatezza della misericordia divina

E tuttavia, è vero che la carità è l'anima della passione redentrice di Gesù. Ma Joseph Ratzinger pecca di angelismo mettendo tra parentesi, con una *epoché* degna di Husserl, la realtà delle sofferenze di Cristo e il loro ruolo nella redenzione.

134 - Vedi: F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, 1966, pp. 676-677.

135 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 203. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 234].

136 - Vedi: San Tommaso, III, p. 48

137 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 199. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 229].

Capitolo 5 Ermeneutica dei tre grandi dogmi cristiani

Lasciamo adesso il dominio dell'esegesi ed entriamo in quello più vasto della teologia e della spiegazione teologica del dogma. Secondo Sant'Anselmo (1033-1109), la teologia è la fede in cerca di intelligenza, *fides quaerens intellectum*. Può essa dare ai nostri moderni una moderna intelligenza dei dogmi? Sì, risponde Joseph Ratzinger, «una risposta che non rispecchia soltanto Dio, ma anche una parte del suo [dell'interrogante] interrogativo [moderno], comunicandogli qualche conoscenza di Dio attraverso la breccia incisa nel suo animo [moderno]¹²¹. Ecco subito la prova moderna di rifrazione del divino attraverso l'umano, tentata dal teologo di Tubinga sui dogmi della Trinità, dell'incarnazione e della redenzione.

Il dogma della Trinità rivisto attraverso il personalismo

«Sforzo di interpretazione positiva [del mistero]». Questo il titolo, mentre la tesi proposta si presenta così: «Tesi II: Il paradosso “una essentia in tres personae” sta in funzione del concetto di persona».

Ci si avverte, quindi, che ci muoviamo verso una spiegazione del dogma tributario di una filosofia particolare e non del dogma che padroneggia ed utilizza la filosofia dell'essere. E l'autore prosegue: «e [il paradosso] va inteso come un'implicanza intrinseca di tale concetto¹²²».

Ed ecco il ragionamento:

- Secondo il filosofo cristiano della fine dell'antichità, Boezio (470-525), la persona è la sostanza individuale di una natura razionale. Da allora, confessare Dio come essere personale e come tre persone significa confessare un sussistente in tre sostanze.

- Antitesi: ma questa affermazione immobilista e sostanzialista della persona genera col suo stesso assoluto, necessariamente, il suo contrario. Secondo Max Scheler (1874-1928), la persona è l'unità concreta dell'essere nei suoi atti, ed essa raggiunge il suo valore supremo nell'amore di altre persone, cioè nella condivisione del vissuto dell'altro: questa intersoggettività aiuta infatti la persona a giungere all'obiettività su se stessa. Karol Wojtyła, discepolo di Scheler, vede il proprio della persona nel tessuto delle relazioni di comunione (*Teilhabe*) che la relaziona con altri, e la perfezione della persona negli atti di comunione del vissuto. Parimenti, per Martin Buber, la verità ultima dell'umano si trova nella relazione «Io-Tu».

121 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 111. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 134].

122 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 113. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 135 e 136].

- Sintesi: la veduta immobilista e ontologista della persona non è conforme all'esperienza moderna, né ai suoi modi di investigazione, che vedono la persona, non come l'essere distinto, ma come l'essere-verso.

... riconoscere Dio in quanto persona, implica necessariamente che bisogna riconoscerlo come relazione, come loquela, come ubertosità. *L'elemento assolutamente unico, privo di relazioni e refrattario a qualsiasi rapporto, non potrebbe mai essere una persona.* Non esiste persona come entità singola a sé stante. Lo si deduce dalle parole stesse da cui è nato il concetto di "persona", ove balza subito in primo piano: il termine greco "*prosopon*" significa letteralmente "sguardo", che, unito alla particella "pros" (= verso), include la correlazione come qualcosa di costitutivo. Lo stesso fenomeno si rileva dal termine latino "persona": il "suonare attraverso"; anche qui, la preposizione "per" (= attraverso, in mezzo) esprime correlazione, stavolta intesa come rapporto d'intesa verbale. Per dirla in altro modo: se l'Assoluto è una persona, non è affatto un'entità isolata da tutto il resto; sicché il superamento del singolare risulta necessariamente incluso nel concetto di persona¹²³.

Certo, l'autore sottolinea che il termine persona si applica a Dio solo per una analogia che rispetti «che la fisionomia personale di Dio è infinitamente superiore alla strutturazione personale umana» (p. 115) [p. 137]. Ma io noto che secondo il ragionamento di questo teologo, la trinità delle persone (o almeno la loro pluralità) si dimostrerebbe a partire dalla personalità di Dio. Ora, che Dio sia un essere personale è una verità della semplice ragione naturale. Dunque la pluralità delle persone divine si dimostrerebbe con la ragione naturale: cosa che è impossibile ed eretica. Questo pasticcio fu evitato da San Tommaso. Per lui, le persone divine come relazioni sono il culmine, non il punto di partenza, del suo trattato sulla Trinità. Nella sua *Summa Theologiae*, il santo dottore parte dall'unità divina e, basandosi sui dati della fede, stabilisce che in Dio vi è una prima processione immanente, una processione intellettuale, quella del Verbo. Poi, per analogia con l'anima umana creata a immagine di Dio, in cui vi è una processione immanente d'amore, il santo dottore deduce che tutto porta a pensare che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Verbo secondo una processione d'amore. In seguito, egli deduce che in Dio vi sono delle relazioni reali, sussistenti¹²⁴ e distinte: la paternità, la filiazione e la spirazione; e conclude che queste tre relazioni costituiscono le tre persone divine insegnateci dalla Rivelazione: infatti, egli spiega, il nome di persona significa

123 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 113-114. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 136-137].

124 - SAN TOMMASO, I, q. 28, a 2.

L'antropologismo teologico di Joseph Ratzinger è molto vicino a tutto questo: al posto della persona come coscienza di sé, egli opta per la persona come auto-superamento.

Ma, per questo autore, la «comprensione cosciente della verità espressa» dal dogma si persegue con una nuova comprensione del dogma della redenzione.

Il dogma della redenzione rivisto dall'esistenzialismo cristiano

Fu Gabriel Marcel (1889-1973) lo strumento di questa revisione. Secondo questo filosofo francese, esistenzialista cristiano, il disinteresse e la disponibilità senza condizioni dell'uno verso l'altro fa acquisire al nostro io tutta la sua densità ontologica. In questo, Marcel è discepolo di Scheler e vicino a Buber.

Secondo Marcel, la dedizione, col suo assoluto, svela la persona dell'Essere assoluto che è Dio, solo capace di spiegare questa esperienza garantendone il valore¹³¹. Ne consegue che Cristo, col dono della sua vita per gli uomini, è l'emblema di questo dono di sé rivelatore di Dio.

La struttura dialettica del ragionamento è quella di Joseph Ratzinger nel suo *Foi chrétienne hier et aujourd'hui* [Introduzione al cristianesimo]. Riassumo il procedimento del pensiero del teologo di Tubinga: sempre seguendo lo schema «tesi, antitesi, sintesi».

- A partire da Sant'Anselmo (1033-1109), la pietà cristiana vede nella croce un sacrificio espiatorio. Ma si tratta di una pietà dolorista. Del resto, il nuovo Testamento non dice che l'uomo si riconcilia con Dio, ma che Dio riconcilia l'uomo (2 Cor. 5, 18; Col. 1, 22) offrendogli il suo amore. Che Dio esiga da suo Figlio «un sacrificio umano» è una crudeltà che non è conforme al «messaggio d'amore» del nuovo Testamento¹³².

- Ma questa negazione, nel suo assoluto, genera la sua contraddizione (antitesi): tutta una serie di testi neo-testamentari (1 Pt 2, 24; Col 1, 13-14; 1 Gv 1, 7; 1 Gv 2, 2) affermano una soddisfazione ed una sostituzione della pena offerta da Gesù al posto nostro a Dio Padre, «sicché sembra proprio tornare alla ribalta tutto quanto abbiamo testé spazzato via¹³³».

- Dunque (sintesi), sulla croce Gesù si è proprio sostituito a noi, non per saldare un debito, né per soffrire una pena, ma per amare al posto nostro, per «svolgere una funzione vicaria» per «rappresentarci» (p. 202) [p. 233]. Cosicché, la tesi, arricchita dall'antitesi, viene riproposta nella sintesi.

131- Vedi: F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, 1966, pp. 1081-1082.

132 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 197-199. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 227-230].

133 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 199. [Introduzione al Cristianesimo, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 230].

uomo che diventa divino. E si rischia di cadere nell'eresia di Nestorio, condannata nel 425 dal concilio di Efeso in questi termini:

Se qualcuno non confessa che l'Emmanuele è Dio nel vero senso della parola, e che perciò la Santa Vergine è Madre di Dio perché ha generato secondo la carne il Verbo che è da Dio, sia anátema [DS 252].

Si dice che Boezio sia superato e che bisogna preferirgli Heidegger perché l'esperienza di Boezio sarebbe superata; l'esperienza di Martin Heidegger definisce «un nuovo rapporto vitale» con la persona e corrisponde ai nostri problemi attuali, ai nostri attuali problemi psicologici: come vincere l'egoismo? L'egoismo lo si vince con l'auto-superamento. Gesù Cristo ha vinto l'egoismo, radicalmente, superando infinitamente se stesso, unendosi all'infinito.

A me sembra, quanto meno, che l'incarnazione sia soprattutto l'abbassamento del Figlio di Dio, a voler credere a San Paolo: «Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana...» (*Fil.* 2, 6-7). Evidentemente, agli occhi dei moderni, l'auto-superamento è più meritevole della spoliazione. Comunque, la vera valorizzazione dell'uomo tramite l'incarnazione è precisata dai Padri: «Dio s'è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio», e cioè sia divinizzato dalla grazia santificante. Henri de Lubac, vent'anni prima di Joseph Ratzinger, aveva già tentato una reinterpretazione personalista e umanista dell'incarnazione, ma con la persona come «coscienza di sé»:

Con Cristo la persona è adulta, l'uomo emerge definitivamente dall'universo, prende piena coscienza di sé. Ormai, più che il grido trionfale: *Agnosce o cristiane dignitatem tuam* [Riconosci, o cristiano, la tua dignità] (San Leone Magno), sarà possibile celebrare la dignità dell'uomo: *dignitatem conditionis humanae* [la dignità della condizione umana]. Il precetto del saggio: «Conosci te stesso», riveste un nuovo significato. Ogni uomo, dicendo «io», pronuncia qualcosa di assoluto, di definitivo¹³⁰.

Così l'incarnazione del Figlio di Dio diventa il piedistallo dell'orgoglio umano. La persona assoluta, indipendentemente dai suoi atti, senza considerazione per la sua virtù o per i suoi vizi, a prescindere dalla sua restaurazione o meno nell'ordine soprannaturale, vedrebbe la sua inammissibile dignità magnificata dal Dio fatto uomo. Ecco un bell'esempio della «svolta umanista» o «antropologica» della teologia, operata da Karl Rahner in Germania e da Henri de Lubac in Francia.

130 - H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1954, pp. 264-265 [*Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano, 1978/1992].

distinzione, ora in Dio vi è distinzione solo per le relazioni d'origine, dunque le tre persone sono queste tre relazioni sussistenti¹²⁵. Questa singolare deduzione si muove interamente nella fede, parte da una verità di fede, le processioni, per giungere a chiarire un'altra verità di fede: le tre persone.

Il buon esito della filosofia della persona come sostanza, in San Tommaso, e il fallimento della filosofia della persona come relazione, in Benedetto, confermano la verità della prima e la falsità della seconda. Che peccato che il giovane Ratzinger si sia allontanato da San Tommaso nei suoi studi da seminarista, come egli stesso racconta:

... anche se il personalismo, nel mio caso, si legò quasi da sé con il pensiero di Agostino che, nelle *Confessioni*, mi venne incontro con tutta la sua passionalità e profondità umane. Ebbi, invece, delle difficoltà nell'accesso al pensiero di Tommaso d'Aquino, la cui logica cristallina mi pareva troppo chiusa in se stessa, troppo impersonale e preconfezionata¹²⁶.

Il fatto è che, in effetti, San Tommaso affronta molte più questioni che il suo maestro Sant'Agostino, e a differenza di questi le pone in ordine cristallino e con risposte cristalline su tutte. Joseph Ratzinger preferiva fermarsi alle questioni e ricercare continuamente altre risposte meno cristalline.

L'equivoco della ricerca perpetua della verità

Joseph Ratzinger ha spiegato il suo amore per Sant'Agostino, nato dalle sue letture da seminarista:

Inoltre, fin dall'inizio – dice a Peter Seewald – mi ha molto interessato Sant'Agostino, anche come contrappeso a Tommaso d'Aquino [...] Quello che allora mi colpiva di più non era tanto [...] ma la freschezza e la vivacità del suo pensiero. La scolastica ha la sua grandezza, ma in essa tutto è molto impersonale. C'è bisogno di un po' di tempo prima di riuscire a entrare in essa e riconoscere la sua tensione interiore. In Agostino, al contrario, è sempre esplicitamente presente l'uomo passionale, sofferente, interrogante, con cui ci si può identificare¹²⁷.

Se San Tommaso è il genio della sintesi, il suo amato maestro Sant'Agostino è il genio dell'analisi. Una sintesi è sempre più arida di un'analisi, e la ricerca è

125 - SAN TOMMASO, I, q. 29, a 4.

126 - J. RATZINGER, *Ma Vie, souvenirs*, 1927-1977, p. 52 [*La mia vita. Autobiografia*, Edizioni San Paolo, 1997, ristampa 2005, p. 44].

127 - J. RATZINGER, *Le Sel de la terre*, Flammarion-Cerf, 1997, pp. 60-61. [*Il sale della terra*, San Paolo, 2005, pp. 68-69.]

più attraente per l'attrattiva dell'incognito e della scoperta scontata. Henri-Iréné Marrou, un altro appassionato di Sant'Agostino, descrive bene l'andamento molto vivace del pensiero del grande dottore:

[Più che la sua memoria dotata di innumerevoli tesori] occorre celebrare la potenza del suo genio speculativo, che sa cogliere dove qua e là c'è un problema, lo sa porre, vi si applica, l'approfondisce, ne affronta una ad una le difficoltà che via via sorgono, senza dichiararsi soddisfatto troppo presto. È uno spettacolo commovente vedere questo grande pensiero farsi largo ed esprimersi stentatamente con immensi sforzi¹²⁸.

Ma la Chiesa, dichiarando San Tommaso suo «dottore comune», invita i suoi figli a non fermarsi alla ricerca continua, ma a giungere alla sintesi, a costo di qualunque sforzo. Proprio lo sforzo a cui sembra aver rinunciato Joseph Ratzinger, la cui fede e la cui teologia sono caratterizzate, come nei novatori, non dalla stabilità dell'assenso, ma dalla mobilità della perpetua ricerca. Anch'egli sembra aver sofferto della malattia di tutti quei filosofi che, sollevando il divenire al di sopra dell'essere, il dubbio incessante al di sopra della certezza, la ricerca al di sopra del possesso, trovano il loro paradigma in Gotthold Lessing (1729-1781), poeta e filosofo scettico tedesco, adepto dei *Lumi*, che in un celebre passo diceva:

Non la verità di cui un uomo è o crede di essere in possesso, ma il sincero sforzo per giungervi, determina il valore del singolo. Infatti, le sue forze conseguono un miglioramento non in virtù del possesso della verità, ma della sua ricerca e soltanto in questo consiste il sempre crescente perfezionamento umano. Il possesso rende quieti, pigri e presuntuosi... Se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità, seppur con la condizione di dover andar errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli!, io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi: «Concedimi questa, o Padre! La verità pura è soltanto per te!» (LESSING, *Sämtliche Schriften*, X, 206, citato in WILL and AREIL DURANT, *The Story of Civilization, X, Rousseau and Revolution*, Simon and Schuster, New York, 1967, p. 512) [G. E. LESSING, *Religione e libertà*, a cura di G. Ghia, Morcelliana, Brescia 2000, p. 33].

Al posto dell'umiltà, quale raffinato orgoglio! Il soggetto che preferisce se stesso all'oggetto. Siamo in pieno soggettivismo e questo è inconciliabile con la religione, che richiede la sottomissione della creatura al Creatore. Non v'è qualcosa di quest'orgoglio nell'infatuazione di Joseph Ratzinger per il personalismo e il suo richiamo, e nel disgusto che ha per la filosofia tomista e le sue semplici adesioni?

128 - H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, 1955, p. 62.

Il dogma dell'incarnazione, rivisitato con l'esistenzialismo di Heidegger

La «rifrazione del divino attraverso l'umano» viene poi cercata da Joseph Ratzinger nel dogma dell'incarnazione, rivisto alla luce dell'esistenzialismo. Si serve della filosofia esistenzialista, mutua il processo d'immanenza e pratica il metodo dello storicismo. Il principio d'immanenza dice che l'oggetto della fede viene dal nostro intimo, mentre il metodo dello storicismo dice che vi è una rilettura necessaria del dogma.

Ecco come si presenta il dogma dell'incarnazione secondo il teologo Joseph Ratzinger, nel suo libro *Foi chétienne...* del 1968 [*Introduzione al cristianesimo*], attraverso lo schema: tesi, antitesi, sintesi.

- Tesi: il filosofo Boezio, alla fine dell'antichità, ha definito la persona, la persona umana, come «la sostanza individuale di una natura razionale», permettendo di sviluppare il dogma delle due nature di Gesù Cristo in una sola persona, definito dal concilio di Calcedonia nel 451. Questa la tesi, che è un classico. Boezio, filosofo cristiano, ha chiarito la nozione di persona ed ha aiutato a sviluppare il dogma di Calcedonia. Benissimo.

- Antitesi: oggi, Boezio è superato da Martin Heidegger, esistenzialista tedesco, che vede nella persona «l'autosuperamento», come cosa più conforme all'esperienza, piuttosto che il sussistente di una natura razionale. Egli preferisce l'autosuperamento. Noi realizziamo la nostra persona superando noi stessi, ecco la definizione di persona di Heidegger.

- Sintesi: l'Uomo-Dio, di cui professiamo la divinità nel Credo, non ha più bisogno, logicamente, di essere considerato come Dio fatto uomo. Egli è l'uomo che «si erge infinitamente alto sopra se stesso; e di conseguenza è tanto più uomo, quanto meno è chiuso in se stesso... [...] il vero uomo è proprio colui che è svincolato al massimo, colui che non solo sfiora l'infinito – l'Infinito! -, ma fa tutt'uno con esso: Gesù Cristo¹²⁹». Lo ripeto: bisogna credere nella divinità di Gesù Cristo, ma, è logicamente implicito, che non v'è più bisogno di considerarlo come Dio fatto uomo. No. Occorre considerare invece che, tendendo infinitamente al di là di se stesso, Gesù si sia totalmente superato e, con questo, veramente trovato. Egli è uno con l'Infinito: Gesù Cristo. Il che significa che è l'uomo che si supera, che si auto-realizza e che diviene divino. Ecco quindi il mistero dell'incarnazione reinterpretato alla luce dell'esistenzialismo e insieme dello storicismo.

Una conseguenza logica di questa rilettura dell'incarnazione potrebbe essere che la Santa Vergine non sia più la Madre di Dio fatto uomo, ma solo la madre di un

129 - J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 159. [*Introduzione al Cristianesimo*, 1969, Queriniana, Brescia, nuova ed. 2000, p. 186].