MITI E REALTA'

PIER CARLO LANDUCCI

MITI E REALTA'

del Servo di Dio Mons. PIER CARLO LANDUCCI
(una nota biografica del Servo di Dio in fondo a questo documento)

EDITRICE LA ROCCIA
Nihil obstat quominus imprimatur
Romae, die 1 oct. 1968
Rev. Eccl. P. M. Mazzocchi O.C.D.
e Vicariatu Urbis die 10 nov. 1968
+ Hector Cunial
Archiepiscopus Soteropolitanus
Vicegerens

INDICE GENERALE

Prefazione

TEILHARD DE CHARDIN

IL FANTASIOSO SCIENZIATO
Una speciale missione
La certezza del radar
Convergenza fisico-psichico globale
Il fantomatico «punto omega»
Il germe Gesù

ABERRAZIONI IDEOLOGICHE
La suggestione panteistica della materia
L'appiattimento monista
L'equivoco dell'embriogenesi cosmica
La creazione immanente
Mescolanza degli ordini naturale e soprannaturale
Aberrante concetto del Corpo Mistico
Incomprensione dell'Eucaristia
Deformazione ascetica e sociale
Irrecuperabile

PROPAGANDA CATTOLICA TEILHARDIANA
L'aquila Teilhard
Fulgide intuizioni
S. Paolo e Teilhard de Chardin
La mirabile sintesi teilhardiana
L'aggiornamento apologetico teilhardiano
Teilhard de Chardin: un santo
Proteste contro gli oppositori di Teilhard de Chardin
Difesa viscerale di Teilhard de Chardin
Un segreto politico del successo di Teilhard de Chardin

IL SESSO IN TEILHARD DE CHARDIN
L'approfondimento teilhardiano pansessualista
L'evolution de la chasteté
Le féminin ou l'unitif
Vita intima di Teilhard

LA TEODICEA DEL TEILHARD IN UN ARTICOLO CONCLUSIVO

LA SUGGESTIONE EVOLUZIONISTA

SUPERFICIALITÀ CRITICA EVOLUZIONISTA
Preoccupazione apologetica
Una moda di pensiero
La prova fondamentale
L'esperienza contro l'evoluzionismo
Filosofia ed evoluzione
Generazione chimica della vita

PALEONTOLOGIA ROMANTICA
L'uomo di Piltdown
Il sinanthropus

POLIGENISMO E PECCATO ORIGINALE
Esegesi sbrigativa
Il poligenismo di K. Rahner S. J.

DRAMMA DELL'ESEGESI MODERNA

LOGICA ED ESEGESI BIBLICA
Razionalità e competenza esegetica specifica
Bibbia e libri profani: identico metodo critico
Immutabile principio fondamentale dell'ermeneutica
Possibilità, probabilità, presunzione
L'opinione degli altri: Padri, esegeti
E' la verità dottrinale o anche l'episodio, in sé, che conta?
Senza l'armonia tra i vangeli è minata la fede
Incoerenza del minimismo evangelico

IL VANGELO DELL'INFANZIA
Un arbitrario genere letterario
Alla ricerca del significato profondo
L'infanzia in S. Matteo
L'infanzia in S. Luca

LA PROMESSA DEL PRIMATO
Il testo di S. Marco
Il testo di S. Matteo
La confessione di Pietro in S. Giovanni

ESEGESI SCOTTANTE SUL MISTERO PASQUALE
Bacio di Giuda
Cattura
I tre rinnegamenti
Dinanzi al Sinedrio
Assoluzione degli ebrei
Prodigi alla morte di Gesù
Le guardie al sepolcro
La tomba vuota
Seconda apparizione nel Cenacolo
La pesca miracolosa
L'Ascensione
Facilonerie bibliche di altri autori

PRECISAZIONI DA PRECISARE
Esamerone
Storicità dei Vangeli Vecchia e nuova esegesi
Alla base della fede: Vangeli storici, Gesù storico Bultmann
Storicità ridimensionata
Il Vaticano II
«Nostrae salutis causa»
Questioni di buon senso

TEOLOGIA PROGRESSISTA

IL DRAMMA DELLA CATECHESI OLANDESE
Il best-seller del nuovo catechismo
La suggestione evoluzionista
Gravi equivoci sull'anima
Peccato originale
Peccato personale
Miracolo
Eucarestia
Trinità
Verginità di Maria
Regolazione delle nascite
Magistero papale
Molte altre verità compromesse

COME STANNO LE COSE IN OLANDA
Presentazione di parte

Il nuovo catechismo e il P. Schillebeeckx
Il progressismo teologico olandese
Svuotamento esistenzialista
Oscuramento esistenzialista della divinità di Gesù

RINNOVAMENTO TEOLOGICO
Libertà
L'equivoco del progressismo teologico
Aggiornamento e ortodossia
Aggiornamento sull'inferno

EUCARISTIA

TRANSUSTANZIAZIONE: BALUARDO DELLA FEDE EUCARISTICA
Le tentate evasioni di P. Schoonenberg
Obiettività critica del P. Schillebeeckx

QUANDO CESSA LA PRESENZA REALE EUCARISTICA
Una tesi incoerente
Vicolo cieco
Durata e fecondità della presenza

IMPLICAZIONI TEOLOGICHE DELLA LITURGIA EUCARISTICA
Sacerdoti e fedeli
Con celebrazione e confusione teologica
Involuzione eucaristica

MORALE AGGIORNATA

AMORE
Fidanzati
Integrazione affettiva sacerdotale

PILLOLE E ONANISMO
La sicura dottrina Equivoci
L'incrollabile baluardo: la «Casti connubii»
«La Civiltà Cattolica» e la pillola

NUOVA ETICA SESSUALE
Un nuovo libro di sessuologia
Cortine fumogene della morale

Un sacerdote difende la minigonna
Relativizzazione della morale
Velo traditore sulla masturbazione
Helga

IL PROBLEMA EBRAICO

PRODIGIOSA ANOMALIA ETNICA
Il potere ebraico
Il dramma ebraico

APPENDICE SUL NUOVO CATECHISMO OLANDESE

DICHIARAZIONE DELLA COMMISSIONE CARDINALIZIA SUL «NUOVO CATECHISMO»
DOCUMENTI PONTIFICI

La maggior parte di questi appunti, condotti con schietta libertà evangelica - «Sì, sì; no, no» (Mt 5, 37) - comparvero recentemente nella rubrica «Orientamenti», che ho tenuto, per un certo tempo, in *Palestra del Clero*. Riguardano svariati argomenti, di grande attualità.

Li ho ritoccati, integrati e ordinati, senza togliere loro però il carattere spontaneo di franca critica di attualità correnti, tollerando e mantenendo anche, a tale scopo, citazioni e nomi occasionali e qualche ripetizione, che dispensa, d'altra parte, il lettore del fastidiosi rimandi. Alcuni articoli ho dovuto ometterli per ragioni di spazio.

Siccome tali appunti suscitarono, insieme a cordiali approvazioni, alcune vivaci reazioni in certa nostra stampa e in certi nostri settori culturali *allineati*, e anche in qualche Curia, ebbi modo di renderne consapevole, confidenzialmente, il S. Padre, che mi fece inviare, in proposito, una paterna lettera di incoraggiamento.

Nessuno di questi appunti intende ferire, anche solo minimamente, la carità. D'altra parte la vera carità sospinge alla verità: «La verità vi farà liberi» (Gv 8, 31).

Ho inteso solo dare un modesto contributo equilibrato re a un certo monocorde, conformista e insofferente clima, autodefinitosi postconciliare, affinché, evitando disgregatrici e superficiali interpretazioni eversive, la luce del Concilio sospinga veramente al bramato, fecondo aggiornamento (cfr. discorsi del S. Padre, del 6, 25 aprile 1968).

Spero, in particolare, di essere letto, con qualche utilità, dal Clero e dagli alunni del Santuario e da quanti sono bramosi di coraggiosa chiarificazione ideologica.

P.C.L.

P. Teilhard de Chardin

IL FANTASIOSO SCIENZIATO

UNA SPECIALE MISSIONE

Questo illustre gesuita, sempre tanto portato da una entusiastica propaganda, ha veramente un'autorità di grande scienziato?

Non gli si negheranno certamente dei meriti nel campo puramente geologico e paleontologico, essendo divenuto membro, nell'ultimo quinquennio di vita, cioè dal 1950, della «Académie des Sciences» di Parigi. Quanto ai suoi contributi per la scoperta dell'uomo fossile di *Piltdown* (dimostratosi un falso) e del *Sinanthropus Pekinensis* (assai dubbio anch'esso) ne parlerò in seguito. Comunque mi è stato detto che nell'ultima edizione della grande Enciclopedia Britannica il suo nome non figura. Nella Treccani figura come esponenziale - di articolo brevissimo - solo nella terza appendice. L'entusiasmo per questo studioso è alimentato tuttavia dalla propaganda che ne va facendo un grande comitato di Parigi, che cura la pubblicazione postuma delle sue opere.

Non poteva non essere viva l'attenzione nel campo cattolico per la natura filosofico-religiosa e sociale delle sintesi teilhardiane. E presto si sono moltiplicati atteggiamenti talora un po' sorprendenti di simpatia (come per es. nell'ampio articolo del primo numero del 1964 di *Fede e Civiltà* dei cari missionari saveriani, poi però ridimensionato qualche mese dopo; così ne *il regno*, di quel 3 marzo) o almeno di rispettoso apprezzamento (come per es. nella *Civiltà Cattolica* del 16 marzo 1968) nonostante un severo Monitum dell'allora chiamato S. Uffizio.

Vorrei ora prescindere dai problemi più impegnativi filosofici e religiosi e limitarmi a ridimensionare la sua figura di pensatore scientifico. Negli scritti già pubblicati infatti, come ne *Le Milieu divin* (M), *Le Phénomène Humain* (P), *L'Apparition de l'Homme* (A), ecc. (1) il T. persegue una visione generale cosmica troppo elaborata dalla fantasia e troppo poco guidata dal rigore logico e dalla obiettività dei fatti per essere presa scientificamente sul serio.

Da notare che questa concezione cosmica non riguarda aspetti marginali dd pensiero teilhardiano e della sua attività scientifica, perché anzi tutti gli studi paleontologici, antropologici e cosmologici del T. mirano ad essa, alla quale soprattutto egli si era dedicato e alla diffusione della quale egli riteneva di avere come una speciale missione. Al P. Leroy disse: «*Se non scrivessi so che tradirei*» (Vigorelli, *Il Gesuita proibito* [V], 29). Alla cugina, nell'autunno del '54: «*Prega il Signore che mi conservi la "forma" della quale ho bisogno per portare avanti, fino alla fine, l'avvento del suo regno, come io lo sogno*» (ivi, 274). Anche

al Padre Generale, tre anni prima, pur protestando obbedienza religiosa, aveva riaffermato la sua universale concezione, confessando: «*Io non posso cambiarmi*» (ivi, 278).

Mi limiterò ad alcuni saggi.

«LA CERTEZZA DEL RADAR»

Tutta la concezione del T. è caratterizzata da un generale e monistico evoluzionismo. Il T. aveva il diritto di aderire all'evoluzionismo, dato che esso, con opportune limitazioni e integrazioni, può armonizzare anche con la buona filosofia e teologia; ma non aveva il diritto, sul piano della serietà scientifica, di presentarlo - in una formulazione così radicale ed estrema - come tesi intoccabile e con certezza quasi fanatica. Affermare che, come non si dubita della «*successiva aggregazione delle particelle nel seno di un cristallo o di una stalagmite, così non si deve dubitare*, NEMMENO PER UN ISTANTE, *dell'origine della vita per evoluzione della materia*» (P, 150); parlare di una «*evidenza al di sopra di ogni verifica e al riparo da ogni ulteriore smentita dell'esperienza*» (ivi, 151), così che «*non esiste più la questione trasformista*» (ivi, 152) e che «gli scienziati sono tutti oggi d'accordo» (ivi, 152 n.); ritenere che tale ipotesi «*s'impone irresistibilmente*» (ivi, 200) e che, anziché essere soltanto una ipotesi, è una «*condizione generale per rendere pensabili e vere tutte le teorie... una luce che illumina tutti i fatti*» (P, 242; A, 298), una «*certezza, che elimina ogni dubbio ragionevole*» (A, 13); che tale concezione addita il vertice di sbocco dell'evoluzione «*con la certezza del radar*» (A, 340); sentir sentenziare che senza la consapevolezza dell'uomo d'inserirsi nel processo evolutivo cosmico, ogni suo interesse vitale - «*Io giuro*» (A, 361) - cadrà; tutto ciò, continuamente ripetuto dal T., riflette una posizione acritica, un partito preso, al quale si vuole ad ogni costo ricondurre la concezione cosmica, sotto l'impulso di simpatie emotive e temperamentali.

Sta di fatto che T. si sentì sempre spontaneamente inclinato al panteismo: «*Avevo sempre avuto* - egli confessa - ... *un'anima naturalmente panteista. Ne subivo le aspirazioni invincibili, native*» (*Le Christ dans la matière*, in Cuénot, *Teilhard de Chardin* [C], 148); ed era un panteismo che cercava emotivamente la concretezza nell'unità visibile della materia e quindi nella più radicale concezione evoluzionista: «*Un giorno, davanti alle tristi distese del deserto..., davanti al mare insondabile e vuoto... nell'inviluppo d'una foresta... una grande brama m'ha preso di andare a trovare... la regione delle immensità... E tutta la mia sensibilità allora s'è drizzata, come all'avvicinamento d'un dio della facile felicità e dell'ebrezza, perché la Materia era là e mi chiamava... Ella mi sollecitava perché lasciandomi andare ad essa senza riserve, l'adorassi*» (C, 18).

Quanto diverso e più serio - a quanto riferisce *Sapere* (agosto 1961, p. 447) - l'atteggiamento del Prof. Pierre Grassé, anch'egli dell'Accademia delle Scienze biologiche di Francia, che all'ultimo congresso di biologia di Madrid ha chiaramente espresso i dubbi e le incertezze della biologia moderna sui problemi della evoluzione, concludendo che in proposito «*l'ignoranza della scienza è ancora massiccia*!».

Addito, ancora un momento, il facilismo ascientifico del T. nel giungere alla predetta certezza. Quale la prova positiva che egli dà? Sola quella dell'unità strutturale e progressiva del cosmo: «*Dal più piccolo particolare ai più vasti insiemi, il nostro universo vivente (come il nostro universo materiale), ha una* STRUTTURA. *E questa* STRUTTURA *non può essere dovuta che a un fenomeno di* CRESCITA. *Ecco la grande prova del trasformismo, e la misura di quello che questa teoria ha definitivamente acquisito» (Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*: V,57); «*Ma può essere, è un'illusione la distribuzione ordinata, organizzata, ineluttabile, degli esseri viventi attraverso il tempo e lo spazio? Questo, lo nego con tutta la forza della mia esperienza paleontologica*» (*Le paradoxe transformiste*: ivi, 90). Da notare attentamente che T. intende tale evoluzione in senso *vero*, come cioè il progressivo formarsi di realtà essenzialmente *nuove* e non solo nel senso dello sbocciare, nel corso del tempo, di *virtualità* già totalmente preesistenti, benché nascoste nella iniziale realtà cosmica, il che sarebbe analogo alla sbocciare di ogni individuo vivente dalla propria cellula germinale che virtualmente lo preconteneva e riparterebbe ogni realtà evalutiva al primitivo atto creatore (2).

Contro questa proclamata assoluta certezza T. doveva invece sapere che un mucchio di difficoltà si oppongono criticamente all'evoluzionismo, talune veramente radicali. A parte che il suddetto suo argomento positivo ha la cronica debolezza di appellarsi a un fatto ugualmente spiegabile (nel quadro della sapienza creatrice) nell'ipotesi antievoluzionista e a parte le serrate critiche alla evoluzione delle specie viventi tratte dallo studio della morfalogia dei vertebrati compiuto da dotti biologi (a cominciare da L. Vialleton, 1924, fino al succitato Grassé), a parte ciò, dico, resta da risolvere il triplice enigma: 1) del salto successivo dei tre gradini della vita, della sensazione e della intelligenza; 2) della comparsa repentina e discontinua delle successive specie, senza traccia di quelle forme intermedie, che, per essere transitorie, avrebbero dovuto avere carattere *rudimentale*, ossia presentarsi come ancora incompiute (mentre vi è una gradazione di specie tutte perfette: una zanzara è tanto perfetta nella sua specie, quanto l'uomo nella sua); 3) della trasmissione dei caratteri acquisiti (indispensabile affinché le successive variazioni, via via sommandosi, producano il passaggio da una specie all'altra), i quali secondo la comune esperienza, non incidendo nelle cellule germinali, non vengono ereditati dai

successivi individui: e quando vi incidono sogliono piuttosto produrre effetti disorganizzatori.

La critica antitrasformista, fondata sulla morfologia dei vertebrati, non lasciò indifferente il T., che fin dal 1925 ne *Le paradoxe transformiste* rispose al Vialleton. Ma anziché una efficace contestazione dei fatti, non venne fuori, in sostanza, che la riaffermazione *aprioristica* dell'unico suddetto grande argomento trasformista. Egli insiste così: «*Un gruppo* NATURALE *di animali* [distribuito ordinatamente] *nel tempo e nello spazio, vuol dire la certezza che gli esseri viventi sono penetrati nell'Universo da una porta* NATURALE» (V, 90). Ciò è quanto dire che gli animali, essendo naturali perché compongono la ordinata natura, debbono essere anche naturali perché prodotti autonomamente per evoluzione delle specie dalla natura: ma proprio questo andava provato contro gli antievoluzionisti. Viene così semplicemente affermato quello che andava provato.

Un saggio del valore critico dell'analisi marfologica del T. si ha nella considerazione dei Primati, dai quali sarebbe sgorgato l'uomo. Innanzi tutto T. si fa impressionare, non si sa perché, dal Tarsio della Malesia, che è un animaletto arboricolo di nemmeno 20 cm., forma arcaica di Proscimmia, che con quel capo tondeggiante, dagli immensi occhi volti in avanti, gli richiama bizzarramente «*un piccolo Uomo*» (P, 171). Di questo passo si potrebbe finire per pensare al Cavallo guardando il Cavalluccio Marino. C'è poi il grossissimo problema della strana stabilità morfologica dei Primati - a differenza degli altri mammiferi, che si sono tanto trasformati durante il Terziario - mentre, trattandosi del filone biologico dal quale sarebbe finalmente sbocciato l'uomo, avrebbero dovuto presentare uno spiccato dinamismo evolutivo. Ecco la spiegazione del T.: le progressive differenziazioni evolutive degli organi costituiscono bensì un fattore immediato di superiorità ma esse finiscono con l'imprigionare l'animale in un cammino ristretto. Così è avvenuto di tutti gli altri mammiferi, come degli insetti, restati prigionieri, nel processo evolutivo, delle loro membra altamente specializzate per la corsa, per la preda, ecc. Il filone dei Primati invece non si è lasciato «*distrarre*» da tali esterne specializzazioni, restando a loro riguardo plasticamente «*liberi*» e concentrando lo sforzo evolutivo nel lavoro «*interno*» dello sviluppo celebrale. Finalmente una fiamma si è accesa: si è sprigionato il pensiero! (P., 173 ss).

Questa è scienza o romanzo? Mi potrei innanzi tutto domandare perché si nega che i Primati abbiano subite quelle differenziazioni organiche altamente specializzate e restrittive, che si sarebbero invece prodotte negli Insetti e negli altri Mammiferi. Li vediamo infatti in tutta l'attività esterna ben determinatamente e specificamente adeguati alla loro vita. Per es. gli enormi occhi del Tarsio

corrispondono magnificamente alle sue esigenze di vita notturna. Ma prescindo da ciò. E' la sostanza della spiegazione che è insignificante. Essa in fondo equivale a dire: quei Primati, che si sono poi evoluti nell'uomo, si sono evoluti diversamente dagli altri Mammiferi perché... si sono evoluti diversamente. E' così, perché è così!

«CONVERGENZA FISICO-PSICHICA GLOBALE»

Soprattutto interessa ora notare molto attentamente quei concetti di *libertà* e di lavoro *interno* evolutivo, che corrispondono alla tematica fondamentale del T.

Si trattava di affrontare e di risolvere in qualche modo la difficoltà primaria contro l'evoluzionismo radicale cosmico, consistente nel primo dei tre suddetti enigmi e cioè nel passaggio dal piano puramente materiale, fisico chimico, al piano della vita e poi al piano della sensazione e infine al piano della intelligenza. Considerando i termini estremi, si trattava cioè di affrontare il problema della doppia realtà cosmica, materiale e intellettuale, ossia spirituale, e di risolvere il vecchio antagonismo tra materialisti e spiritualisti.

Ora il T. che cosa ha fatto? Dovrei dire, ad essere sincero, che la risposta precisa non è facile: e forse non era facile nemmeno al T. stesso, a giudicare dalla profusione di termini metaforici, di analogie immaginarie e di espressioni nebulose, che egli sempre usa, accavallando inoltre e modificando continuamente la tonalità dei suoi pensieri, e introducendo continuamente nuovi principi per evadere dalle nuove difficoltà; metodo non certo conforme alle esigenze della precisione critica. Comunque, in sostanza, egli ha eliminato il dualismo materia-spirito postulando monisticamente un'unica «*stoffa*» dell'universo, precontenente tutta la realtà evolutivamente poi comparsa, fino al pensiero: «*Nel mondo, niente potrebbe erompere un giorno come finale, traverso le diverse soglie (per quanto critiche esse siano) successivamente superate dall'Evoluzione, che prima non sia stato oscuramente primordiale*» (P, 69). Tale unica *realtà* cosmica però ha una doppia faccia, vi è cioè sempre un «*di fuori*» doppiato da un «*di dentro*»: «*Ovunque e da sempre... la Stoffa dell'Universo... è* BIFRONTE [*biface*] *per struttura. Coestensivo al loro Difuori, vi è un Didentro delle Cose*» (P, 52).

Tale «*Difuori*» corrisponde alla complessità materiale, al «*tangenziale*» ai rispettivi legami dinamici, misurati dalla scienza fisica, la cui evoluzione rientra nella legge termodinamica della degradazione dell'energia, cioè dell'aumento dell'Entropia. Quanto al «*Didentro*» i corrispondenti appellativi sono dal T. continuamente variati, in relazione alle diverse impostazioni dei problemi, con quanta coerenza è bene difficile dirlo. Esso corrisponderebbe all'«*interiore*», al «*cuore*» dell'essere, al «*quanto a sé*» (ossia al sostanziale), al «*radiale*», alla

«*spontaneità*», alla «*libertà*», alla vena «*biologica*», alla «*centreità*», allo «*psichismo*», all'«*istinto*» e soprattutto alla «*coscienza*» (dalla percezione inferiore diffusa, rudimentale, alla conoscenza riflessa). Siccome tale «*Didentro*» accompagna e doppia sempre il «*Difuori*», come questo è corpuscolare, così quello: «*L'atomismo è una proprietà comune al Didentro e al Difuori delle cose*» (P, 56) (si hanno perciò anche dei «*corpuscoli di psichismo*», che ricordano le monadi leibniziane). Tale faccia interna, a differenza dell'altra, ha un movimento evolutivo «*antientropico*», cioè verso stati più organizzati e meno probabili, secondo una crescita di ordinamento biologico, che è come una «*controcorrente*» e un «*risucchio*» rispetto al flusso energetico discendente di accrescimento entropico (A, 318).

Sul piano energetico, a sua volta, a tali due facce corrispondono due energie: Energia materiale ed Energia spirituale. Ecco come, anche su tale piano, T. elimina il dualismo. Egli parla ancora veramente di «*due specie di Energie: l'una primaria* (ENERGIA PSICHICA o RADIALE) *fuori dell'Entropia, e l'altra secondaria* (ENERGIA FISICA o TANGENZIALE) *soggetta alle leggi della termodinamica* [e quindi dell'accrescimento dell'Entropia]: *queste due energie* NON SONO TRASFORMABILI *direttamente l'una nell'altra, ma sono* INTERDIPENDENTI *l'una dall'altra nel loro funzionamento e e nella loro evoluzione (il Radiale crescendo con la sistemazione del Tangenziale, e il Tangenziale non aggiustandosi che attivizzato dal Radiale*) (A, 363 n.). Però esse vanno intese come «*due componenti distinte*», nelle quali, «*in ogni particola*», si divide un'unica «*energia di natura psichica*»: «*una* ENERGIA TANGENZIALE *che rende l'elemento solidale a tutti gli elementi del medesimo ordine* (cioè della medesima «*complessità*» e della medesima «*centreità*»); *e una* ENERGIA RADIALE *che* l'ATTIRA *nella direzione d'uno stato sempre più complesso e centrato, in avanti*» (P, 62). Quindi «*è il Radiale che è primitivo e consistente, non essendo il Tangenziale che un sottoprodotto statisticamente generato dalle interazioni dei* «CENTRI» *elementari di coscienza, impercettibili nel Previvente, ma anche chiaramente determinabili per nostra esperienza a partire da un grado sufficientemente avanzato di sistemazione* [*arrangement*] *della Materia*» (A, 363).

In conclusione, «*l'essenza del Reale potrebbe ben essere rappresentata da ciò che l'Universo contiene, in un dato momento, d'«interiorità»; e l'Evoluzione in tal caso non sarebbe altro, in fondo, che l'accrescimento continuo di questa Energia "psichica" o "radiale" nel corso del tempo, sotto l'Energia "meccanica" o "tangenziale", praticamente costante alla scala delle nostre osservazioni*» (P, 155). Sotto la pressione di tale energia psichica montante e della corrispondente progressiva «*complessificazione*» tangenziale e «*centrificazione*» radiale la

materia ha potuto salire i gradini della vita, della coscienza sensitiva e della coscienza riflessiva umana.

I rispettivi punti di transito possono essere confrontati ai cambiamenti di stato (solido, liquido, vapore) dei corpi fisici. Così «*gli effetti psichicamente esplosivi*» di un'ultima piccola complessificazione del cervello d'un Antropoide hanno sprigionato la piena coscienza riflessa (piena «*centreità*» e «*ribaltamento della coscienza su se stessa*»), ossia l'intelligenza umana (A, 316): «*Lasciata a se stessa per un tempo abbastanza lungo, sotto il gioco prolungato e universale dei casi, la Materia manifesta la proprietà di sistemarsi in raggruppamenti sempre più complessi e nel medesimo tempo sempre più sottesi di coscienza, questo doppio movimento coniugato d'involuzione fisica e di interiorizzazione (o centrazione) psichica, una volta innescato, prosegue, si accelera e si spinge il più lontano possibile*» (A, 195).

Tale movimento evolutivo anzi, ossia tale montare sempre più alto dello psichismo non può fermarsi alla coscienza riflessa dell'uomo e deve proseguire, mediante la «*co-riflessione*», ossia la «*convergenza*» riflessiva di tutta la «*Noosfera*», ossia di tutta la umanità, fino a un vertice sommo e finale di tutta la evoluzione: un vertice di «*sopra*» o «*ultrariflessione*», detto «*Punto Omega*» (A, 323, ecc.).

L'entusiasmo del T. per questa sua costruzione era tale che nel 1951 scriveva: «*Nella percezione sempre più abituale e generalizzata di questa convergenza fisico-psichica globale... risiede, ne sono convinto, non soltanto l'essenza della nozione moderna, spesso così male definita, di "evoluzione", ma anche il più sensazionale passo avanti compiuto dalla coscienza umana dal milione di anni che essa va riflettendo su se stessa edla superficie della terra*» (C, 84).

Ciò evidentemente, a parte la modestia, perché dopo tanti anni è comparso il Teilhard.

Ora tutto questo (e quanto la lettura attenta delle sue opere chiarisce e conferma, oltre quanto ho fugacemente accennato) è scientificamente serio? Basta, per rispondere, qualche elementare rilievo.

Quale prova viene data di tale presupposta concezione monisticamente *unitaria* dell'universo? Nessuna. Essa è puramente affermata come un ovvio postulato. E' così, perché evidentemente è così.

Si trattava poi coerentemente di eliminare il suddetto dualismo tra la *realtà* materiale e spirituale e tra le corrispondenti *energie*. Ciò viene fatto puramente sostituendo a tali due realtà le corrispondenti due *facce* e a tali due energie le rispettive *componenti*. Dunque il dualismo resta in pieno. Il T. non ha fatto che cambiargli nome.

Ma vi è di peggio. Quel primo dualismo era comprensibile e obiettivamente ben fondato. Questo secondo invece è caratterizzato dalla stranezza ed inconsistenza di quelle nuove nozioni, che appariscono create apposta, solo per puntellare uno schema mentale preconcetto. Anzi nemmeno si può parlare propriamente di nuove nozioni, ma piuttosto di visioni fantasiose, evanescenti, continuamente e gratuitamente moltiplicate e modificate nel corso della trattazione. Difficilmente si potrà trovare una metodologia meno scientifica di questa. Qui non siamo davanti a una profonda sintesi - come alcuni affermano, evidentemente avendo letto troppo in fretta quelle pagine - ma davanti a una nebulosa e vuota fantasia.

Più in particolare: che vuol dire il «*Difuori*» e il «*Didentro*»? O si riferiscono alla pura materialità fisica e non fanno quindi che indicare la stessa cosa vista da diversi lati; o si riferiscono a qualcosa di diverso e allora tali parole servono solo a nascondere confusamente tale diversità, per cui debbono dirsi, oltre che inconsistenti, equivoche.

Cosa mai possono significare poi espressioni come «*centreità*», «*centrarsi*», «*ripiegarsi su di sé», «radialità*», ecc., dette dello psichismo, ovvero «*ripartire su di sé*», «*rimbalzare su di sé*» e simili, dette della ulteriore evoluzione della solidale attività umana? La loro stessa natura metaforica le svuota di ogni concreto significato. Esse infatti, in quanto metaforiche, non possono intendersi in senso reale fisico, nemmeno a modo degli schemi utili per fissare le idee, che si usano nei modelli, per es. della fisica corpuscolare (nei quali i termini sono usati in senso proprio e non metaforico); e tanto meno possono intendersi in senso filosofico, essendo esso estraneo a tale terminologia e alla intenzione dell'autore, che intendeva restare sul piano puramente fenomenico. Sono quindi espressioni capaci soltanto di confondere le idee, nascondendo tale confusione con l'illusorio appagamento della fantasia.

Accennavo anche al continuo cambiamento di significato dei termini.

Basta pensare alla frequentissima nozione del «*ripiegamento su di sé*», che mentre viene presentato come proprio del «*radiale*», dello «*psichismo*», poi viene, qua e là, esteso a tutto il resto: «*La nascita dell'intelligenza corrisponde a un ripiegamento su se stesso, non soltanto del sistema nervoso ma dell'essere tutt'intero*» (P, 188; ecc.).

Come conferma della concezione evolutiva monisticamente unitaria, T. si appella al fatto sperimentale dell'*embriogenesi* individuale, a cui egli assimila quella che chiama l'«*embriogenesi cosmica*»: «*Non è forse "creata*" [nel senso confuso su cui tornerò] *ogni giorno una folla di anime umane, nel corso di una embriogenesi durante la quale nessuna osservazione scientifica sarà mai capace di cogliere la più piccola rottura nell'incatenarsi dei fenomeni biologici?...*

Perché fare tante differenze allora quando si tratta del primo uomo?» (V, 109; cfr. P, 78, 149, 188, 210; A, 192).

Un minimo rigore critico l'avrebbe dovuto condurre invece alla conseguenza opposta. Se esistesse infatti una tale embriogenesi cosmica, simile a quella individuale, essa escluderebbe la sua nozione di evoluzione. Nell'ovulo fecondato infatti il futuro individuo maturo è già tutto *virtualmente* presente (per cui le rassomiglianze embrionali con gli altri mammiferi, che tanto impressionano gli evoluzionisti e indussero Haeckel a formulare la *Legge biogenetica fondamentale*, sono soltanto apparenti), sicché l'evoluzione dell'ovocellula e dell'embrione fino all'individuo maturo è come lo sbocciare d'un fiore già costituito nella sua specie. Se simile pertanto fosse l'evoluzione cosmica, come ho accennato al principio, essa coinciderebbe con un completo creazionismo iniziale, contro tutta la tesi del T., secondo cui non vi è al principio che *potenzialità* a perfezioni nuove e progressivo ascensionale acquisto di esse. Per rendere più chiara questa disparità essenziale tra i due casi - del resto tanto semplice - basta riflettere che lo sviluppo embriogenetico dell'individuo non avviene per *tentativi* successivi e *selezioni* di prove, bensì per sicuro e deterministico movimento, tutto all'opposto di come T. concepisce l'evoluzionismo cosmico.

Ho detto, all'inizio del capitolo, che intendevo prescindere dal problema teologico e filosofico. Solo però per sottolineare la confusione critica del T. ritorno sulla suddetta espressione: «Non è forse *creata* ogni giorno una folla di anime umane...?». Ma poco dopo T. torna a parlare dell'anima come «*fatta* NASCERE... *con una azione meravigliosamente intrecciata da sempre, al cammino dell'Universo*» (V, 110; cfr. A, 369 n.). Viene così a dissolvere il concetto di creazione. Questo del resto è anche escluso, in quanto viene solo affermato un «*cambiamento di stato*» e una «*concentrazione psichica*» (P, 186).

T. non manca anche di parlare di una Causa prima creatrice cosmica. Ma l'azione di essa è concepita, in modo deforme e nebuloso, come «*unione creatrice*», tale da produrre una misteriosa «*integrazione completiva per l'Essere assoluto stesso*» (V, 354).

Ad ogni modo, tornando alla suddetta incoerente estensione della nozione di embriogenesi dal piano individuale a quello cosmico, è chiara la concezione teilhardiana di questa ultima come effetto di tentativi autonomi della materia (anche se - con nuova incoerenza - attribuisce loro un necessario carattere «*additivo*» e addirittura unisce insieme le due parole contrastanti: «*Caso, guidato*»). E' infatti da un «*brancolamento*» della natura che sarebbero cominciate a nascere le «*Mega-molecole*» (P, 88), e così via. Ecco la romantica precisazione del sistema: «*Ed ecco la tecnica fondamentale del*

brancolamento... dove si combinano così curiosamente [proprio!) *le fantasie cieche dei grandi numeri e l'orientamento preciso d'un ricercato fine. Il brancolamento, che non è soltanto il Caso, con cui si è voluto confondere, ma un* CASO GUIDATO. *Tutto riempire per tutto provare. Tutto provare per tutto trovare*» (P, 116). Quando una specie ha raggiunto il suo vertice, si produce poi un ventaglio di varianti che è come una foresta di antenne che esplorano. «*Che una di queste antenne incontri* PER FORTUNA *la fessura, la formula, che dia accesso a un nuovo compartimento di Vita: allora... il ramo ritrova in tale punto tutta la sua mobilità. Esso entra in mutazione*» (P, 126). Ciò ho voluto riportare non tanto per sottolineare questo semplicismo esplicativo quanto per confermare che siamo agli antipodi dell'embriogenesi individuale, a cui T. assimila quella cosmica.

Quanto al suddetto secondo enigma da risolvere per l'evoluzionismo, cioè la comparsa repentina delle specie già perfette, con lunghi vuoti paleontologi intermedi, il T. lancia la disinvolta legge della soppressione evolutiva dei «*peduncoli*» (punti iniziali di partenza dei nuovi rami) spiegandola come la cosa più ovvia, perché «*niente per natura è tanto delicato e fuggitivo quanto un cominciamento*» (P, 78, 128): così avviene per «*l'embrione di qualunque cosa*» (P, 210).

A parte il solito inesatto richiamo all'embriogenesi individuale, l'argomento si dissolve riflettendo che le mutazioni sogliano nascere su soggetti di specie già consolidate e quindi tutt'altro che «delicati e fuggitivi». La solidità di tale piattaforma dovrebbe essere titolo sufficiente per la conservazione paleontologica delle forme di transizione (anche se numericamente meno dilatate prima di raggiungere l'equilibrio della nuova perfetta specie).

Probabilmente è proprio la errata assimilazione all'embriogenesi individuale che ha fatto velo (A, 192). In realtà non sono i delicati *embrioni* delle specie di transizione che si dovrebbe ritrovare negli strati geologici, ma gli individui *maturi*.

E quanto al terzo scottante enigma dell'evoluzionismo, cioè la trasmissione dei caratteri acquisiti? Una prima soluzione sbrigativa del T consiste nel rifiutarsi di considerarlo (P, 149) (3). Però poi egli appella all'esperienza, di fatto, data dagli insetti: «*Le Formiche e le Termiti arrivano bene a gratificare i loro guerrieri e i loro operai d'un esteriore adatto al loro istinto*» (P, 164). «*Negli Insetti per es. o nel Castoro, noi cogliamo, e in maniera* FLAGRANTE, *l'esistenza d'istinti* EREDITARIAMENTE FORMATI, *o meglio fissati sotto il gioco delle spontaneità animali*» (P, 196).

Qui è il difetto di senso critico che raggiunge forme «flagranti». Si voleva un esempio della trasmissione dei «caratteri acquisiti» (acquisiti per attività e

spontaneità animali e individuali). Non si trattava dunque di dimostrare che *esistono* tali istinti degli insetti, ma che essi costituiscono caratteri *acquisiti* e non propri della specie in quanto tale. Il problema invece non è nemmeno posto. Il preteso «flagrante» argomento è totalmente nullo.

Una caratteristica della concezione t. della evoluzione cosmica è la pre-esistenza, in forma minima, corpuscolare e diffusa, di ogni entità sviluppatasi e affiorata poi lungo il corso evolutivo. Primaria, in tale concezione, è l'entità psichica: «*Il Soma stesso è tessuto di Psiche*» (P, 194); «*l'Evoluzione è trasformazione primariamente psichica*» (P, 183). T. è quindi coerente con se stesso nell'affermare l'esistenza d'uno psichismo già *diffuso* nell'Universo, prima del suo *apparire*. Non è però coerente con i canoni più elementari del rigore scientifico, che non consentono di appellarsi senza prova alcuna a simili nebulose entità. Siamo di fronte a parole, non ad entità definibili e concrete.

Era comunque da attendersi che nelle piante T. affermasse lo stato psichico ancora solo diffuso. Invece egli cade nella ulteriore ingenuità di presentare le piante così dette Carnivore, che si nutrono d'insetti, invischiandoli nelle loro secrezioni e catturandoli con i loro mobili tentacoli (ve ne sono 500 specie), come una manifestazione di psichismo vegetale, ossia come - «*sicuramente*», egli dice - un «*montare della coscienza*» (P, 167 n.). Ossia, volendo dare un senso a tali parole, si tratterebbe di manifestazioni da animalucci e di qualche reazione sensitiva, o comunque certo di attività su un piano superiore alle altre piante. E' invece arcinoto che si tratta di un meccanismo fisico-chimico, sul puro piano vegetativo. Altrimenti perché non attribuire tale già affiorato psichismo anche al Girasole, a causa dei suoi movimenti?

Siamo nella solita superficiale mentalità, presa dalla suggestione delle apparenze: quella stessa che era stata colpita dal Tarsio, in quanto sembrava un ometto.

Particolarmente sgradevole, dal punto di vista della serietà scientifica, è il continuo affiorare nel pensiero del T. di concezioni nebulose, per risolvere i punti critici. Tornando un momento al problema cruciale della Causa Prima, si analizzi questa frase contenuta ne *Le Paradoxe Transformiste*: «*Per il trasformismo cristiano, l'azione creatrice di Dio non è più concepita come sospingente intrusivamente le sue opere in mezzo agli esseri preesistenti, ma come* FACENTE NASCERE *in seno alle cose i termini successivi della sua opera*» (A, 369 n.).

Con tali parole non viene chiarito, ma confuso e nascosto il problema. Cosa significa infatti: «*far nascere in seno alle cose*»? O si pensa ad una totale identificazione di Dio col Mondo e siamo in pieno panteismo; o si pensa alla creazione iniziale e virtuale di tutte le cose e non siamo più nel vero

evoluzionismo; o si pensa a un intervento nel corso della evoluzione e siamo di nuovo nella azione ab extrinseco che secondo il T. sarebbe «*intrusiva*». Ma siccome questa ultima ipotesi contrasta con tutta la interpretazione evolutiva del T, per cui tutto dipende da una immanente spinta verso la «*complessità-coscienza*», non resterebbe, a rigore di logica, che la prima ipotesi totalmente panteista e, comunque, l'eliminazione della vera Causa Prima.

Né questa potrebbe identificarsi col «*Polo cosciente del Mondo*» o «*Punto Omega*», - su cui dovrò tornare - che negli «*stadi evolutivi inferiori*» - dice il T. - «*non può agire naturalmente che velato di Biologia, sotto forma impersonale*» (P, 325), poiché il «*velarsi di Biologi*», se qualche significato può avere, non può che corrispondere al predetto «*far nascere in seno alle cose*» nel senso di lasciarle alla loro immanente spinta naturale.

IL FANTOMATICO «PUNTO OMEGA»

Siamo così venuti, per finire, al famoso «*Punto Omega*», Polo dello Universo e termine «*super-personale*» della evoluzione, che rappresenta l'idea più clamorosa del T. che maggiormente ha sollecitato l'interesse dei cattolici, avendolo egli poi identificato con Cristo stesso. Gli ammiratori di questa concezione di massima sintesi non mancano di rilevarne la oscurità, che deriverebbe però solo, secondo loro, dalla mirabile profondità della intuizione del grande pensatore.

Ma in realtà, a parlare spassionatamente, non sarà mai possibile scoprire tale vera idea perché essa, a conti fatti, non c'è, o meglio si riduce alla solita grande confusione di affermazioni e analogie fantasiose. Oscurità di confusione dunque, non di profondità.

Vediamo, per es., come si snodano i concetti del T. in P, 287 ss. Si parte dal fatto, preconcetto e assiomatico per T., della monistica evoluzione cosmica, di una inarrestabile «*salita verso la Coscienza*», intendendo questa nel senso nebuloso sopra accennato, come «*Didentro*» delle cose, esistente, in senso diffuso, fin nella prima realtà materiale cosmica, tendente a «*centrarsi*» sempre più, in modo da affiorare poi nella vita e finalmente - pienamente centrata e quindi riflessa - nel pensiero della Noosfera umana. Da notare il senso volutamente generico e vago con cui si parla di Coscienza riflessa, attribuibile, a piacere, o a una coscienza cosmica panteisticamente intesa, o alle coscienze individuali e personali umane o a una qualunque realtà di vertice, pensante.

Si afferma poi che, dato che in una salita vi deve essere un vertice, tale salita evolutiva deve culminare in una Coscienza suprema. Ora, anche ciò ammesso, a tener conto della suddetta generica nozione di Coscienza riflessa, niente altro si può dedurre da questo ragionamento circa la natura di tale vertice. Questo potrebbe anche essere panteisticamente inteso (in spontanea coerenza con tale

monistica concezione evoluzionista, e secondo varie altre sorprendenti affermazioni), come un culmine personale dello Universo totale, concepito capace di riflessione. Se si vuole però ritenere che tale vertice conservi e accentui il tipo di coscienza, che vediamo esistere nella umanità, con i singoli *ego* delle singole personalità umane, il vertice stesso potrà concepirsi come maturazione mentale e cosciente degli uomini: e finire lì.

Il T. però aveva gratuitamente sentenziato, agli effetti evolutivi, quanto segue: «*Il Fenomeno Sociale è culmine e non attenuazione del Fenomeno Biologico*» (P, 247 ss.). Il processo di crescita di Coscienza, in tale quadro evolutivo, deve quindi proseguire nella umanità, ossia nella Noosfera cosmica, tendendo a una «*super-riflessione*» e «*super-personalizzazione*». E la ragione di tale proseguimento evolutivo, nella linea della evoluzione cosmica generale? Puramente: «*la analogia e simmetria con il passato*» (P, 279). Ciò equivale a dare come prova l'idea preconcetta che anche il fatto umano debba valutarsi alla stregua di tutti gli altri fatti biologici e cosmici e rientrare quindi nel medesimo schema deterministico evolutivo assoluto. Invece che prova è quindi un'altra gratuita affermazione.

Il T. stesso però ammette che «*una collettività armonizzata delle coscienze equivale a una sorta di super-coscienza*» (P, 279). Dunque nella solidarietà e nei mutui aiuti del pensiero umano - «*coriflessione*» si realizzerebbe già tale super-riflessione, si eleverebbe già la coscienza della umanità e quindi dei *singoli* e così si raggiungerebbe il vertice evolutivo cosmico, da chiamarsi pure, se si vuole, Coscienza suprema: «*In Omega si addiziona e si raccoglie, nel suo fiore e nella sua integrità, la quantità di coscienza poco a poco liberata sulla Terra dalla Noogenesi*» (P, 289). Altro dunque coerentemente non si può dedurre.

Anche la preoccupazione t. di associare ogni *io* al *tutto*, così da rendere il *tutto* partecipe del proseguimento evolutivo umano, è già realizzata per il solo fatto che l'Universo è sempre più, per esperienza e conoscenza, raccolto nell'uomo: «*Non viviamo noi in ciascuno istante la esperienza d'un Universo la cui immensità, mediante il gioco dei nostri sensi e della nostra ragione, si raccoglie sempre più semplicemente in ciascuno di noi*?» (P, 288). Anche da questo punto di vista dunque, obiettivamente, non si può andare più avanti di quanto si è affermato.

Ed è chiaro che se di un punto culminante - «*Punto Omega*» - si può parlare, esso deve coerentemente concepirsi, nel quadro di questa visione cosmica evolutiva, come risultante di tale movimento evolutivo stesso, raggiunto soltanto alla fine della evoluzione stessa.

Ma la fantasia e la libertà logica del T., non paghe di già tante gratuite affermazioni, vanno ben più avanti.

Fin qui il «*Punto Omega*» è comparso come termine di convergenza della superiore co-riflessione umana, producente la super-personalità dei singoli. La «*concentrazione*» dell'Universo in tale Punto non è stata concepita che come il suo «*raccogliersi*» in «*ciascuno di noi*», mediante «*i nostri sensi, la nostra ragione... la scienza, le filosofie*» (P, 288). In tale senso si può pure affermare, se si vuole, che «*la Noosfera* [la Umanità] *e più generalmente il Mondo rappresentano un sistema* CENTRATO», essendo centrata, ossia riflessa, la coscienza umana, che contiene il Mondo per via di conoscenza.

Ma ecco che, a un tratto, il T. da un lato capovolge le posizioni e dall'altro passa tacitamente dall'ordine *conoscitivo* all'ordine ontologico, *fisico.* E' cioè il Mondo - ossia, nel senso ontologico più generale, lo Spazio-Tempo - che «*contiene e genera la Coscienza*» ed è «*necessariamente di* NATURA CONVERGENTE»: sicché il Punto Omega diviene obiettivamente un qualcosa che, anziché essere risultato della Coscienza umana, è posto di fronte ad essa come punto di «*fusione*», «*consumazione*» e «*concentrazione*» del «volume d'essere» dello «Spazio-Tempo» (ivi). Non solo. Esso è anche qualcosa di precedentemente esistente e attivamente operante nella coscienza umana. Non si tratta cioè più di qualche «*vaga esistenza futura*», ma di «*realtà e irraggiamento* [nelle coscienze] GIA' ATTUALE *di questo misterioso Centro dei nostri centri*», chiamato Omega (P, 298 ss.). Però ad essere precisi (!) - egli aggiunge - questo non è l'Omega, ma il suo «*ultimo principio*» (P, 292), ossia il «*nucleo*» che è al «*cuore*» dell'Omega: «*Centro distinto irraggiante al cuore d'un sistema di centri*» (P, 292), che potrà per eccellenza chiamarsi ancora tuttavia «*Punto Omega*» (ivi, n.). Poche pagine dopo comparirà anche, di colpo e alla chetichella, l'espressione: «*focolare* DIVINO *di Spirito*».

Ora, anche a prescindere da questo affastellamento e mutamento di nomi e di nozioni, ogni volta suggeriti dal tentativo di tamponare le continue falle della logica dimostrativa, ciò che colpisce è tale disinvolto transito dall'ordine conoscitivo all'ordine ontologico (aggravato poi dai continui passaggi dall'uno all'altro e viceversa) e il capovolgimento di tutta la impostazione evolutiva precedente. Secondo questa infatti tutto il movimento evolutivo, caratterizzato dal montare della coscienza, risultava alimentato da una forza o pressione immanente, sospingente alla convergenza verso un punto di supercoscienza *da produrre*; mentre ora questo punto viene considerato come *preesistente* e viene presentato come attivizzatore di tale movimento evolutivo, cioè presentato in piena funzione «*motrice*» (cfr. P, 344).

E la prova della sua preesistenza e della sua azione cosmica? In realtà, nessuna.

Si parte dalla mai provata convergenza e concentrazione evolutiva cosmica, secondo cui l'evoluzione deve tendere necessariamente nella zona del

pensiero, ossia nella molteplicità umana, a un punto di concentrazione e di fusione («*unanimità*») dei singoli coscienti o «*centri*» personali.

Si afferma poi - tentando di evadere dalla premente concezione panteistica - che in tale confluenza, «*fusione*» e «*consumazione integrale*» in Omega di tali «*grani di coscienza*» (ossia coscienze personali, ossia singoli centri riflessi) essi non perderanno, ma anzi esalteranno il proprio «*io*»: anche ciò senza alcuna prova, eccetto il rilievo che nei singoli «*centri*» riflessi umani se si dissolvesse l'«*io*» sarebbe perduta la principale ricchezza di ognuno (rilievo che non costituisce alcuna prova, esprimendo solo il riconoscimento ovvio della importanza della conservazione dell'«io»). Resta totalmente insoluto il rebus come tale conservazione possa aversi pur con la fusione in Omega: anzi più che rebus apparisce contraddizione. Non lo risolvono certo frasi ripetutamente assertorie come questa: «*Più essi* - gli "io" - *divengono tutti insieme, l'Altro Omega - più essi si trovano "sé*"». Resta un rebus, anzi apparisce contraddittoria, la «*unione che personalizza*» (P, 303), che «*differenzia gli elementi che ella ravvicina*» (A, 368) e che tuttavia «*a forza di coriflessione li totalizza in un "non so cosa"* [proprio così!], *dove, al limite, sparisce ogni differenza tra Universo e Persona*» (A, 369).

Una prova della *permanenza* degli «*io*», pur nella loro confluenza in Omega, vorrebbe essere costituita da questo doppio acuto interrogativo: «*Come potrebbe essere altrimenti, visto che essi* - gli *"*io*"* - *s'affondano in Omega*? *Potrebbe mai un Centro dissolvere*? *O non piuttosto la sua maniera di dissolvere è precisamente di superconcentrare*?» (P, 291). In altri termini: avendosi in Omega una concentrazione di coscienze personali (centri di riflessione), essendo cioè esso un Centro dei centri, esso dovrà produrre piuttosto un'esaltazione dei centri e delle personalità in una super-personalità, e non un annullamento. Ragionamento tanto convincente come chi dicesse che gettando vari carboni infiammati in una grande fiamma essi vi si devono conservare *distintamente* infiammati, non potendo la fiamma *spegnere* le fiamme: senza pensare che la fiamma più forte unifica le altre assorbendole.

Ed ecco infine la pretesa dimostrazione della *preesistenza autonoma* e attiva di tale centro Omega, inteso come un *Qualcuno*. T. sembra in questo punto scendere dalle astrazioni terminologiche e concettuali alla vera esperienza umana, dando un significato concreto alla affermata *unanimità*, ossia *confluenza dei centri personali umani*. Egli passa cioè per un momento al piano psicologico morale (che era restato estraneo alla sua metodologia argomentativa generale). Egli riconosce che di fatto gli uomini tanto spesso invece di confluire si avversano. L'umanità abbisognerà quindi dell'attrazione mutua dell'*amore*, la quale attrazione mutua dovrà essere sollecitata dall'attrazione di un amoroso e innamorante *Qualcuno*. Questi dovrà essere così amabile, grande e trascendente non solo da attirare a Lui, quale Centro personale supremo

(producendo con ciò la suddetta *unanimizzazione* dei singoli centri), ma da fare anche trovare in Lui (unificandosi e fondendosi in Lui nel modo suddetto) una superpersonalizzazione ed *eternizzazione* (P, 293 ss.). Si otterrà così l'appagamento dell'amore da un lato e della sete d'indistruttibilità dall'altro. Senza di ciò l'umanità mancherebbe del necessario stimolo alla convergenza e anche del motivo di qualsiasi attività: non resterebbe anzi - «*lo giuro*», dice il T. - che rinunciare ad ogni attività. *Esiste* quindi quel superpersonale centro Omega, irradiatore di amore nei singoli centri, unico capace, attirandoli a sé, di condurre a compimento la convergenza cosmica evolutiva. Tutta qui la dimostrazione.

Ma, innanzi tutto, subito risalta la frattura del metodo. E' abbandonata infatti la pura dialettica del *cosciente*, presentata dal T. come l'anima dell'evoluzione cosmica, corrispondente al *Didentro* delle cose, e presieduta dalla legge immanente del salire della coscienza stessa. Ora interviene l'*amore*.

A parte ciò, cercandosi il principio alimentatore della nuova dialettica psicologico morale dell'*amore*, si presentano tutte le possibilità opposte, derivanti dalla libertà umana. Vi sia o non vi sia tale *Omega*, l'esperienza prova che gli uomini possono mutuamente attrarsi o no. Cade perciò la postulata immancabilità del movimento evolutivo e quindi anche la prova di Omega come garanzia di tale immancabilità. L'irrealismo delle analisi t. risulta anche evidente dall'utopistica previsione dell'abbandono d'ogni iniziativa umana se mancasse l'attrazione del punto Omega, mentre si sa quanta parte dell'umanità lo ignora ed è attratta da facili benché fugaci miraggi terreni.

La frattura di metodo veramente viene, da un certo lato, saldata dal T.: ma purtroppo con il solito mastice della confusione (restando comunque l'ibridismo della doppia dialettica del *cosciente* e dell'*amore*). Egli fa rientrare infatti l'amore di attrazione in una *energia* cosmica, riportandolo cioè a un piano fisico (come la coscienza). Ma in tal modo sfuggono nuovamente gli aspetti psicologici morali, che pur erano stati il nerbo della prova.

L'amore non è - secondo il T. - che «*l'affinità dell'essere per l'essere*». I suoi aspetti spirituali e psicologici sono così nuovamente inseriti nella concezione t. universale monistica, estendendo il fatto amoroso anche alle molecole, con un ragionamento simile a quello relativo alla coscienza e allo spirito: «*se, in uno stato prodigiosamente rudimentale senza dubbio, ma già nascente, qualche propensione interna ad unirsi non esistesse fin dalla molecola, sarebbe fisicamente impossibile all'amore d'apparire più elevatamente presso di noi, nello stato ominizzato. Di diritto, per constatare con certezza la sua presenza presso di noi, dobbiamo supporre la sua presenza, almeno incoativamente, in tutto ciò che è*» (P, 294). Qui però la confusione è più grave che per la coscienza. Quanto alla coscienza infatti, mentre ognuno ne conosce la pienezza umana non può conoscere il suo presunto stadio primordiale diffuso nella

materia e non può quindi dichiararlo *sperimentalmente* irriducibile alla pienezza. Per l'attrazione mutua invece, come si ha personale nozione sperimentale di quella *amorosa*, umana, così si ha sperimentale conoscenza di quella *materiale*, sia gravitazionale, sia di interazione corpuscolare, risultando evidente la loro essenziale disparità. Tanto più quindi si vede come il T. sia legato dalla sua preconcetta visione monistica, tentando invano di ricondurre anche l'amore alla energia radiale del *Didentro* delle cose.

Dopo tale confuso tentativo viene fuori finalmente questa perla di approfondita definizione dell'amore: «*L'amore, sotto tutte le sue sfumature, non è niente altro, né niente meno, che la traccia più o meno diretta incisa nel cuore dell'elemento per la convergenza psichica su se stesso dell'Universo*» (P, 294). Se non si sapesse dove tale definizione è scritta essa sembrerebbe senz'altro una presa in giro. Volendola prendere sul serio basti notare che, data la funzione dinamica dell'attrazione amorosa, tale energia motrice non può essere paragonata a un'*impronta*, dovendo questa, caso mai, essere l'effetto di quella.

Tuttavia con questa aberrante nozione T. è riuscito (con qualche coerenza, fondata però su premesse totalmente arbitrarie) a far rendere il vertice Omega - concepito come operante, per attrazione energetica di amore fonte di tutta la mozione cosmica. Omega agirebbe infatti per attrazione amorosa, ma l'amore pervade tutta la realtà cosmica, che resta quindi tutta soggetta al suo influsso. Sarà solo questione, nei rispettivi casi della materia o dei centri umani coscienti, di *modo* diverso di azione, indiretto o diretto, ossia impersonale o personale: «*Per animare l'Evoluzione durante i suoi stadi inferiori, il polo cosciente del Mondo* [*Omega*] *non poteva agire naturalmente che velato di biologia, sotto forma impersonale. Sulla realtà pensante quale noi siamo divenuti per l'ominizzazione, gli è ora possibile d'irraggiare da Centro a centri*, PERSONALMENTE» (P, 325).

Cosa vuol dire «*velato di Biologia*»? E' una delle innumerevoli espressioni del T., che già abbiamo incontrato, che tradiscono la sua piattaforma panteistica, contro cui egli invano si ribella (4). Ma non posso ora qui fermarmi. Mi limito a considerare la tremenda confusione di attribuire al medesimo trascendente polo finale Omega sia l'azione biologica inferiore, impersonale, sia quella personale, che presuppone la conoscenza riflessa, ossia opera sul piano dell'essere intenzionale, ossia sul piano conoscitivo. Il modo usato per superare tale incoerenza non è, come si è visto, che di livellare tutto rispettivamente alla misteriosa Energia amorosa da un lato e allo Psichismo dall'altro, rispettivamente e arbitrariamente estesi - monisticamente - alla totale realtà cosmica.

IL GERME GESU'

Infine il T. ha identificato l'Omega con Cristo. Ed è questo che ha esaltato gli ammiratori cattolici. Non intendo qui toccare propriamente la questione religiosa. Solo addito altre fantasiose contraddizioni, per integrare il quadro, già del resto sufficiente, della serietà critica dell'autore.

L'originalità del cristianesimo consiste nel poggiare sull'Uomo-Dio storico, Gesù. Esiste anche bensì il Corpo Mistico, il Popolo di Dio, che si accresce sempre, ma solo per congiunzione spirituale al Capo, Gesù, mediante il legame della grazia. Dal punto di vista biologico e fisico Cristo è immutabile, eternamente, nella gloria del Cielo. Tutto questo T. doveva ben sapere; ed inoltre egli ha sempre protestato di voler restare nella verità della fede.

Egli invece, identificando Cristo con Omega, considera il Gesù di Nazaret soltanto come «*germe concreto*» del Cristo Omega stesso (*Cristianisme et evolution*: C, 142). Il Cristo Omega è, oltre che Cristo-Redentore, Cristo-Evolutore, cioè «*Colui che porta con il peccato anche tutto il peso del mondo in progresso*» (ivi, 143). Così il «*Cristo storico è elevato a una funzione fisica universale*» (ivi, 142).

«*Funzione fisica*»? Che vuol dire? Prima di rispondere bisogna confermare, analizzando la solita baraonda concettuale del T., che in realtà il Gesù di Nazaret è il medesimo Cristo Omega, nel primo inizio della sua fisica espansione cosmica. Questa identità è già espressa, per quanto in forma oscura, nel medesimo suddetto scritto: «*I due termini sono intrinsecamente solidali e non possono variare, in un Cristo veramente totale, che simultaneamente*». Più chiaramente: «*In Gesù, sotto il Neonato di Betlemme e il Crocifisso, è apparso il Principio motore e il Nocciolo collettore del mondo stesso* [Omega]» (*Coeur de la Matière*: C, 65); «*Cristo infatti si compie poco a poco, con la somma dei nostri sforzi individuali, attraverso le età, (non solo) nel campo astratto [!] dell'azione puramente soprannaturale... Ogni sforzo industriale, estetico, scientifico e morale del Mondo serve fisicamente a compiere il corpo di Cristo, la cui carità anima e ricrea il tutto*» (*Note sur le Progrès*: V, 41, 42); è una «*Incarnazione sempre in corso*» (M,51); è «*Il Cuore di Cristo universalizzato coincidente con un cuore della Materia amorizzata* [Omega]» (*Coeur de la M.:* C, 61).

Il concetto di «*funzione fisica*» va quindi effettivamente riferito alla concezione del Corpo Mistico *materialmente* inteso. E' Cristo che fisicamente cresce, progressivamente «*aggregandosi lo psichismo totale della Terra*» (P, 327). E' il Punto Omega superpersonale, che continuamente si accresce per il convergente confluire dello psichismo riflesso e, traverso di esso, di tutto l'Universo in lui.

Tutto ciò viene a dissolvere la nozione cristiana e precisa del Cristo storico.

E qui una riflessione, che vale per tutti gli scritti del T. di questo tipo. Non è scientifico e nemmeno leale usare continuamente su punti così delicati espressioni confuse e vaporose, che sembrano fatte apposta per nascondere il vero pensiero o la mancanza di pensiero.

E' come quando T. protesta di volere «*sentire con la Chiesa*» e poi, accorgendosi che non lo fa, si disimpegna aggiungendo: «*o più esattamente presentire* [cioè con anticipazione] *con la Chiesa*» (C, 163). Con questo principio ognuno può pensare come vuole, ritenendo poi che la Chiesa in avvenire penserà come lui. E' proprio l'opposto del «*sentire con la Chiesa*».

Un ultimo saggio del grado di serietà critica di questi scritti è dato dall'appello alla Comunione Eucaristica per spiegare il suddetto influsso cosmico del polo divino Gesù.

Apparisce subito, innanzi tutto, l'appiccicaticcio di tale spiegazione rispetto a tutta la restante concezione evolutiva, *immanente* alla realtà cosmica. Comunque, volendo prospettare l'influsso eucaristico, doveva ovviamente essere presa la Eucaristia nel senso inteso dalla Chiesa. O non parlarne o prenderla così.

Ebbene, ecco invece l'argomento principale: «*La nostra umanità assimilando il Mondo materiale e l'Ostia assimilando la nostra umanità, la Trasformazione eucaristica trabocca e completa la Transustanziazione del pane dell'altare. Da punto a punto ella invade irresistibilmente l'Universo*» (M, 154). Non è che un sofisma, che gioca su una arbitraria inversione ed estensione. Nelle relazioni infatti tra il Mondo e l'uomo è *materialmente* il primo che influisce sul secondo e non viceversa, dandogli i mezzi e l'ambiente di sussistenza. L'Eucaristia d'altra parte influisce *soprannaturalmente* nell'uomo, con la sua grazia, solo individualmente (e, quanto ai secondari riflessi corporei, restando anch'essi nelle singole persone). Perciò l'influsso dell'Eucaristia nell'uomo resta direttamente nel soggetto come effusione di grazia e tale influsso non trabocca nel mondo perché è reciprocamente invece il Mondo che influisce nel soggetto (eccetto gl'influssi indiretti derivanti dalla rettitudine morale).

Non parliamo del modo di riportare la S. Scrittura, a cominciare dal primo testo con cui si apre *Le Miliett Divin:* «*Sic Deus dilexit mundum*» (Gv. 3, 16), citato in tutt'altro senso. E così in genere: i testi sono tutti distorti e stiracchiati, a proprio uso.

Ai critici del T. gli ammiratori rispondono che egli non ha inteso di fare filosofia e teologia, ma scienza.

Questa dunque sarebbe scienza? Forse fantascienza.

ABERRAZIONI IDEOLOGICHE

Nelle note critiche precedenti mi sono limitato a considerare la povertà della concezione cosmica teilhardiana sul piano scientifico.

C'è chi ha un po' reagito, ritenendo che nei miei giudizi abbia ecceduto. Ma in realtà non ho fatto che riferire le esplicite affermazioni del T. e mi sono guardato dal lanciare condanne, come di eretico, ecc. Le condanne le può fare la Chiesa, non un privato. Ho solo additato le gravi incongruenze scientifiche e logiche. Del resto credo alla nobile intenzione del T.

Piuttosto mi domando se è un servizio fatto alla memoria del Padre di seguitare a pubblicare i suoi scritti postumi, che forse egli avrebbe desiderato correggere.

Passo ora alla ulteriore analisi di alcune sue concezioni sul campo filosofico, morale ed ascetico, alcune appena toccate nel cap. precedente. Dopo quanto già sappiamo della superficialità critica del T. nelle sue visioni cosmologiche, non ci meraviglieremo di trovare tante nuove confusioni.

Alcuni studiosi amano vedere nelle continue oscillazioni, variazioni, precisazioni o contraddizioni del pensiero t. delle revisioni ed auto correzioni ideologiche, di cui si dovrebbe tenere molto conto. Ma come ho già esemplificato nell'analisi precedente, tali variazioni si notano anche nei medesimi scritti; esse esprimono piuttosto il difetto di quadratura critica dell'Autore e il brutto sistema di adattare volta a volta le nozioni alla preconcetta teoria. Le idee fondamentali del T. comunque, dal *Milieu* in poi, a sua stessa confessione (5), sono restate immutate.

LA SUGGESTIONE PANTEISTICA DELLA MATERIA

La piattaforma fondamentale e immutabile della cosmologia t. è la sua concezione *assoluta* della Materia (scritta sempre con la lettera maiuscola), che affiorò all'animo del T. fin dalla infanzia - allora in modo inconsapevole e puramente emotivo - e proseguì fino alla morte, come una sua impronta psichico-mentale, costituzionale.

Quanto mai encomiabile è la costante aspirazione del T. verso l'Assoluto. Il guaio è che lo pose nella materia: «*Per quanto io rivada ai miei ricordi più lontani (oltre l'età di dieci anni), noto in me l'esistenza d'una passione* NETTAMENTE *dominante: la passione dell'Assoluto... Il bisogno di possedere, completamente, qualche Assoluto, era, fin dalla mia infanzia, l'asse della mia vita interiore... Avevo da allora il bisogno invincibile (e tuttavia vivificante, calmante...) di riposarmi continuamente in qualche cosa di tangibile e di*

DEFINITIVO» (*Mon Univers*, 14 apr. 1918: C, 25) «*Non avevo certamente più di sei o sette anni quando cominciai a sentirmi attirato dalla Materia, o più esattamente da qualche cosa che brillava nel cuore della Materia... In campagna, una chiave di aratro, che nascondevo accuratamente in un angolo della corte... in città la testa esagonale d'una colonnetta metallica*... La CONSISTENZA: *tale è stato indubbiamente per me l'attributo fondamentale dell'Essere... Senso della pienezza, già nettamente individualizzato e già tendente a soddisfarsi nella presa di un Oggetto definito dove si trovava* CONCENTRATA *l'Essenza delle Cose. Esattamente ciò che dovevo intravedere, dopo molti anni d'esperienza e di riflessione, in un polo evolutivo del Mondo!... Dovevo apprendere, poco a poco, quanto la Consistenza di cui sognavo allora sia un effetto non della "sostanza", ma della "convergenza". Patetica disperazione di fanciullo (non l'ho dimenticato) constatando, un bel giorno, che il Ferro si riga e si arrugginisce*» (*Coeur de la Matière*, 1950: C, 6). «*Un giorno, davanti alle tristi distese del deserto..., davanti al mare insondabile e vuoto... nell'inviluppo d'una foresta... una grande brama m'ha preso di andare a trovare... la regione delle immensità... E tutta la mia sensibilità allora ha vibrato* [c'est dressée], *come all'avvicinamento d'un Dio della facile felicità e della ebbrezza, perché la Materia era là e mi chiamava... Ella mi sollecitava perché lasciando mi andare ad essa senza riserve, l'adorassi*» (*La Vie Cosmique*, 1916: C, 18).

Ma l'assoluto è Dio e, rivestito di carne umana, è Gesù Cristo. Ebbene, esso starà nel cuore della Materia: «*Signore, giacché, con tutto l'istinto e con tutte le possibilità della mia vita non ho mai cessato di cercarvi e di porvi* NEL CUORE DELLA MATERIA UNIVERSALE, *è nell'abbagliamento di una universale Trasparenza e d'un universale amplesso che avrò la gioia di chiudere gli occhi*» (*Coeur de la Matière*: C, 64).

La materia realizza talmente, secondo il T., la consistenza dell'assoluto, che egli poté addirittura affermare: «*Se in seguito a qualche capovolgimento interiore, io venissi a perdere successivamente la fede in Cristo, la fede in un Dio personale, la fede nello Spirito, mi sembra che io continuerei a credere al mondo. Il Mondo (il valore, l'infallibilità e la bontà del Mondo), tale è, in ultima analisi, la prima e la sola cosa alla quale io credo. E' per questa fede che io vivo, ed è a questa fede, io lo sento, che al momento di morire, al di sopra di tutte le cose, mi abbandonerò!... Nella fede confusa in un mondo Uno e Infallibile io mi abbandono, ovunque ella mi conduca*» (*Comment je crois*, 1934: V, 360).

Le citazioni si potrebbero moltiplicare, ma queste sono già più che sufficienti per additare la gravità della fondamentale aberrazione t.

Tale aberrazione ideologica è tanto più sorprendente se si considera la

maturità intellettuale, anche filosofica e teologica, che il T. avrebbe dovuto attingere dai suoi antecedenti regolari studi di ottimo religioso. Non lo scusa d'altra parte la sua volontà costantemente ripetuta di restare sul piano puramente fisico e fenomenico, perché tali sue concezioni esorbitano invece nettamente da tale piano. Non lo scusa la voluta originalità, novità e oscurità delle espressioni, perché nel suo insieme il pensiero purtroppo apparisce chiaro. Non lo scusa infine il desiderio di gettare un ponte al materialismo moderno, perché non è ammissibile di fondarlo sull'errore.

E' un'aberrazione essenziale sulla nozione di assoluto, di consistenza, di ricchezza, di essere. Tutto ciò nella dottrina t. viene visto nella solidità della materia e del mondo, in quanto tangibile e visibile. T. afferma anche lo spirito, ma come «*trasformazione, o sublimazione, o punto culminante della Materia*» (lettera del 28 sett. 1933: C, 48); afferma anche Dio, ma come posto nel «*cuore della Materia*» stessa, visto nel famoso «*punto Omega*», vertice di convergenza evolutiva finale dell'Universo materiale.

T. è caduto cioè, pur non volendo essere materialista, nella classica e banale suggestione della realtà materiale, quantitativamente estesa, tangibile, fisicamente sperimentabile, la quale, appunto perché tangibile e quantitativamente misurabile, sembra costituire la più consistente *realtà*, anzi l'unica vera e sicura realtà.

Il materialismo è nato appunto da tale suggestione. Come può essere reale ciò che non si vede e non si tocca? Come possono esistere le entità spirituali, prive di qualsiasi consistenza quantitativa e di possibile fisica misurabilità? La loro nozione, rispetto a quella della materia, si presenta all'immaginazione come qualcosa di evanescente, che finisce per dissolversi nel nulla.

L'inganno di tale suggestione sta appunto nel valutare la realtà e la ricchezza delle cose con i sensi e l'immaginazione, nel giudicare la consistenza dell'oggetto dalla sua tangibilità. Per l'uomo che va alla ricerca dell'*essere* è questo l'inganno più grave e tentatore, proprio per il fatto che la conoscenza umana è legata ai sensi, dai quali trae ogni suo inizio, sicché l'uomo è portato a regolarsi secondo i sensi. Ma la ragione, se vuole, è ben capace di superare l'inganno, appena riesca ad attingere la vera nozione di *essere*, di *attualità*, di *perfezione*. La realtà materiale allora si dimostra la meno *consistente* perché la più povera di perfezione, appunto perché estesa, divisibile, passibile, corruttibile. Vi si nota un'attualità sposata a potenzialità passiva e limitata da essa. E' chiaro allora che attualità e perfezione più alta si avrà negli enti essenzialmente privi di tale potenzialità passiva e divisibilità, la cui natura sarà quindi spirituale, irriducibile all'altra. Anzi si comprende pure che negli stessi esseri spirituali, ove si abbia una moltiplicazione numerica (anime) o specifica (angeli), la ricchezza di *essere* sarà ancora limitata, estendendosi alla ristretta

perfezione dei singoli: e che l'Essere assoluto ed infinito non può concepirsi che unico (Dio), come realizzante tutta la perfezione dell'*essere*, senza coartazione alcuna, né specifica, né numerica, e quindi tale da trascendere non solo tutta la realtà materiale, ma anche tutta l'altra limitata realtà spirituale.

Quella apparente superiore consistenza della materia, corrisponde appunto alla ingenua attrattiva del fanciullo, che tocca il pezzo di ferro con le mani: proprio quella che T. aveva un tempo esperimentata. Egli era quindi sull'avviso. Quando egli sentì un giorno «*una grande brama... di andare a trovare la regione delle immensità», e sentì «tutta la sua sensibilità vibrare... perché la Materia era là e lo chiamava... e lo sollecitava, perché lasciandosi andare ad essa senza riserve l'adorasse*» (C, 18), egli avrebbe dovuto rendersi conto di essere trascinato dall'emotività istintiva - «*con tutto l'istinto*», dice e insiste infatti (C, 64) - e dalle ingenue attrazioni della prima fanciullezza, anziché essere guidato dalla verità e dalla ragione. Egli avrebbe dovuto perciò respingere tale esperimentato impulso come la peggiore tentazione ideologica della sua ricerca di studioso, sia per riguardo alla Materia, che a qualsiasi sognato «*Cuore della Materia*».

L'equivoco di tale suggestione è troppo grande e fondamentale perché si possa parlare, come alcuni fanno, di un possibile «ricupero» di tale ideologia.

Si tratta di un radicale naufragio della retta visione cosmica, filosofica e teologica.

Il tentativo di evasione del T. da tale aberrante suggestione, davanti allo sfumare della «*consistenza*» della Materia, perché «*il Ferro si riga e si arrugginisce*», è una scappatoia, che aggrava il disorientamento ideologico: «*Dovevo apprendere, poco a poco, quanto la Consistenza di cui sognavo allora sia un effetto non della "sostanza", ma della "convergenza*"».

E' chiaro invece che prima della operazione - «*convergenza*» - vi deve essere l'*esistenza* della cosa e quindi la sua «*sostanza*», a cui l'operazione si proporzionerà. L'ente veramente consistente ed assoluto sarà quindi la Sostanza infinita, di pura attualità, da cui va esclusa ogni evoluzione interna, non per povertà costituitiva, ma per pienezza assoluta di perfezione, cui è incompatibile l'evoluzione verso ulteriore perfezione. L'attività perfettiva non può quindi in tale *Sommo Consistente* che concepirsi estrinseca, secondo la chiara contrapposizione tra causa trascendente ed effetto: Dio creatore e cosmo creato.

T. con quella scappatoia dimostra di non volere abbandonare la suggestione della consistenza della materia, ricercandola, dopo la constatazione della sua corruttibilità, nella operazione autoevolutiva di convergenza, ancor meno consistente per due motivi: per la natura della operazione che è ancor meno

consistente della sostanza che ne è soggetto, e perché è operazione perfettiva e quindi rivelatrice della mancanza di assoluta perfezione.

E', in fondo, il facile ed elementare argomento, che vale contro ogni rad icale panteismo: impossibilità di identificare l'Assoluto perfetto con il cosmo corruttibile e perfettibile.

Questa suggestione della superiore consistenza della Materia non poteva effettivamente non far pensare al panteismo. T. tanto più doveva temerlo nella consapevolezza, da lui confessata, della innata tendenza panteistica: «*Avevo sempre avuto... un'anima naturalmente panteista. Ne provavo le aspirazioni invincibili, native; ma senza osare di utilizzarle liberamente, poiché non potevo conciliarle con la mia fede*» (*Le Christ dans la matière,* 1916: C, 148). Tale suggestione panteista, negativa di un Dio personale, ha riflessi continui negli scritti del T., con espressioni, cui solo la nebulosità concettuale può togliere valore decisivo: «*Io vivo nel seno di un un elemento unico, Centro e particolare del Tutto, Amore personale e Potenza cosmica*» (ivi, 149); «*la mia fede più cara è che qualcosa di amorevole sia l'essenza più profonda del crescente universo*» (1931: V, 163); ecc.

Nel cap. precedente vedemmo le acrobazie del T. per conciliare la sua visione panteista con la fede in un Dio personale e in Cristo Gesù. Tutto si riduce alla famosa affermazione di quel «*Polo cosciente del Mondo*» o «*Punto Omega*» - identificato poi con Gesù - presentato, senza alcuna seria prova, ora come termine prodotto dal montare della coscienza nella convergente evoluzione cosmica, ora - viceversa - come centro preesistente, attivizzatore di tale movimento evolutivo e «*amorizzante*» perché operante per attrazione di amore: un complesso di confusioni e affermazioni gratuite, senza alcun rigore critico e che non tengono conto dell'impossibilità metafisica di far combaciare con l'Assoluto ciò che si evolve o è termine della evoluzione.

L'APPIATTIMENTO MONISTA

Collegata con l'aberrante suggestione della materia è un'altra idea fissa del T., idea che è l'anima della sua concezione monistica della realtà cosmica, compresavi, in qualche modo, quella stessa divina: l'esclusione di ogni dualismo, l'*unità* di tutte le cose.

In particolare egli ha voluto escludere il fondamentale dualismo: «Materia-Spirito». Eccolo, un anno prima della morte: «*Non lo Spirito per evasione fuori della Materia; né lo Spirito incomprensibile posto accanto alla Materia (tomismo); ma lo Spirito emergente (per totalitaria operazione cosmica) dalla Materia: Materia Matrix*» (lettera del 13 marzo 1954: in *Psyché*, n. 99-100 del 1955). Ed era stato pensiero costante. Alle altre citazioni, date qui sopra e nel

precedente capitolo, aggiungerò: «*Non vi è concretamente la Materia e lo Spirito: ma esiste solo la Materia, che diviene Spirito. Non vi è nel Mondo, né Spirito, né Materia: la "Stoffa dell'Universo" è lo* SPIRITO-MATERIA. *Nessun'altra sostanza fuori di essa saprebbe dare la molecola umana*» (1937: E, 74). «*Lo Spirito: stato superiore della Materia*» (1950: *Le Coeur de la Matière*).

T. riteneva in tal modo di riconciliare i due opposti schieramenti: «*Gli spiritualisti hanno ragione quando difendono così aspramente una certa trascendenza dell'Uomo sopra il resto della Natura. I materialisti non hanno però nemmeno torto quando sostengono che l'Uomo non è che un termine in più nella serie delle forme animali. In questo caso, come in tanti altri, le due evidenze opposte si risolvono in un movimento: a condizione che in questo movimento sia data la parte essenziale al fenomeno, sì altamente naturale, del "cambiamento di stato". Sicuro, dalla cellula all'animale pensante, come dall'atomo alla cellula, un medesimo processo (riscaldamento o concentrazione psichica) prosegue senza interruzione, sempre nel medesimo senso. Ma in forza stessa di questa costanza nella operazione, è fatale, dal punto di vista della Fisica, che certi salti trasformino bruscamente il soggetto sottoposto alla operazione*» (P, 186).

Uguale concezione unitaria per la energia: «*Ogni energia è di natura psichica... In ogni elemento particolare... si divide in due componenti distinte: una* ENERGIA TANGENZIALE [meccanica]... *e una* ENERGIA RADIALE [interiorizzante]» (P, 62). «*E' il Radiale che è primitivo e consistente, non essendo il Tangenziale che un sottoprodotto -statisticamente generato dalle interazioni dei "centri" elementari di coscienza*» (A, 363). «*L'essenza del Reale potrebbe ben essere rappresentata da ciò che l'Universo contiene, in un dato momento, di "interiorità"; e l'Evoluzione in tal caso non sarebbe altro, in fondo, che l'accrescimento continuo di questa Energia "psichica" o "radiale" nel corso del tempo, sotto l'Energia "meccanica" o "tangenziale", praticamente costante alla scala delle nostre osservazioni*» (P, 155). Lasciamo andare la confusione e contraddizione di concepire «*ogni energia*» ora di «*natura psichica*» e ora divisa in due componenti, di cui solo la «*radiale*» è psichica, mentre la «t*angenziale*» è meccanica, cioè rientra nella termodinamica sperimentale; due componenti di cui però l'una è il «*sottoprodotto*» dell'altra, pur «*non essendo trasformabili direttamente l'una nell'altra*» (A, 363, n.). Già toccai questi aspetti fantasiosi nel cap. precedente. Come pure lasciamo andare la risoluzione anche dell'amore in energia cosmica (P, 294), di cui pure parlai. Quello che importa qui rilevare è ancora l'unificazione della materia e dello spirito, anche sul piano energetico.

Tale unificazione della realtà materiale e spirituale è l'aspetto più caratteristico del pensiero t., che si presenta suggestivamente ammantato di

apparente genialità e grandezza. Ha infatti il fascino delle grandi sintesi: il che è uno dei motivi della ammirazione dei suoi seguaci. Ha il fascino del superamento del fastidiosissimo dualismo materia-spirito.

In realtà la sintesi è grandezza e ricchezza di concezione, quando parte da approfondita analisi, che scenda fino all'intimo dei rispettivi oggetti. Il superamento del dualismo è pregevole e fecondo quando non si compia a scapito dei rispettivi termini, bensì li lasci e li consideri nella loro obiettiva consistenza, e nelle loro rispettive proporzioni. Solo in tal caso la unificazione sintetica costituisce una superiore visione, che, dopo essere scesa all'intimo delle cose, le armonizza.

Nel caso pertanto della *materia* e dello *spirito* tale unificazione deve partire dall'approfondimento delle essenziali loro differenze, scendendo fino alla loro più intima ossia metafisica costituzione. Ora questa esclude assolutamente ogni possibilità di trasformazione dell'una nell'altro. La materia infatti - come accennavo sopra, parlando della «*consistenza*» - è essenzialmente caratterizzata da potenzialità passiva, divisibilità, corruttibilità, lo spirito da attualità, semplicità, incorruttibilità. La materia è conseguentemente legata al concreto individuale; lo spirito può assurgere invece all'idea universale e quindi all'attività del pensiero. Se la disparità tra le due entità riguardasse la pura esterna fenomenologia fisica potrebbe venire in discussione la possibilità della trasformazione evolutiva dell'una nell'altra. Ma essa riguarda invece l'intima radice di tutta la realtà materiale ossia corporea da un lato e di tutta la realtà spirituale dall'altro. Non si può infatti concepire alcuna entità materiale se non legata alla suddetta potenzialità e divisibilità quantitativa, e alcuna entità spirituale se non priva di tale potenzialità. Ora esistenza o non esistenza di tale potenzialità si oppongono in modo contraddittorio e quindi insuperabile. Ogni evoluzione quindi *della* materia non può condurre *fuori dalla* materia.

Di solito si oppone che T. è voluto restare fuori del problema metafisico, mirando alla sola analisi scientifica e fenomenica. Ma proprio in questo sta il suo equivoco e la sua superficialità ideologica, perché la tesi della trasformabilità della materia nello spirito è di natura essenzialmente metafisica e non può essere affrontata che in quella sede. Chiarita in tale sede la intrasformabilità, si sarebbe presentata allora la vera concezione della unità cosmica e quindi la vera ricchezza ideologica di sintesi nella stupefacente considerazione della strumentalità della materia rispetto allo spirito, nella unità essenziale e operativa della persona umana.

Questa concezione t. livellatrice e dissolvitrice della dualità cosmica materia-spirito è aberrante anche quanto alla nobile intenzione di riconciliare materialisti e spiritualisti. E' un equivoco simmetrico a quello idealista. Quando è negato

quell'essenziale dualismo e tutto è ridotto a un'unica realtà, affermare lo spirito equivale precisamente ad affermare la materia c il materialismo resta in pieno, cambiando soltanto nome. I materialisti non faranno che trovare maggiormente giustificata la loro posizione.

L'EQUIVOCO DELL'EMBRIOGENESI COSMICA

L'appiattimento della realtà cosmica, in conseguenza della livellatrice concezione unitaria teilhardiana, si estende anche al fattore *tempo*. T. non si accorge di svuotare in tal modo la sua stessa onnipotente evoluzione, senza tuttavia sostituirvi nessun'altra accettabile concezione cosmica, e mantenendo il sottofondo panteista, che domina tutta la sua ideologia.

Secondo T. infatti, tutto quello che a un certo momento si scopre nel cosmo, c'è sempre stato. Anzi egli dichiara che ciò costituisce il «motivo» ispiratore di tutta la sua concezione CP, 69): «*Nel Mondo niente potrebbe sprigionarsi un giorno come termine, attraverso le diverse soglie (per quanto critiche esse siano) successivamente superate dall'Evoluzione, che non sia stato prima oscuramente primordiale*» (P, 68 s.). «*Non alla vita più che a qualsiasi altra realtà sperimentale potremmo fissare... uno zero temporale assoluto. Per un dato Universo, e per ognuno dei uoi elementi, /non vi è, sul piano dell'esperienza e del fenomeno, che una medesima e sola durata possibile, quella senza sponda nel passato. Ogni cosa perciò, quanto a ciò che la rende maggiormente se stessa, spinge le sue radici in un Passato sempre più lontano. Tutto, per qualche propaggine attenuatissima di se stesso, ha cominciato fin dalle origini*». E prosegue solennemente - con la consueta assolutezza -: «*Niente da fare direttamente contro questa condizione basilare della nostra conoscenza*» (P, 78).

Questa concezione t. viene cioè a risolvere la evoluzione cosmica in una «*cosmica embriogenesi*», per analogia con la embriogenesi dell'individuo, il quale *virtualmente* è tutto precontenuto nell'embrione, anzi nell'ovocellula generatrice (ivi, 78).

Come spiegare però i salti stessi fondamentali che si producono, nel corso dell'evoluzione, fino allo spirito? Presto fatto: «*In tutti i settori, quando una grandezza si è sufficientemente ingrandita, essa cambia bruscamente d'aspetto, di stato o di natura*. *La curva retrocede; la superficie si riduce a un punto; il solido cede; il liquido bolle; l'uovo si segmenta; l'intuizione s'accende sui fatti accumulati... Punti critici, cambiamenti di stato, pianerottoli sul pendio: salti di ogni tipo nel corso dello sviluppo: la sola maniera ormai, ma anche vera maniera, per la scienza, di concepire e di sorprendere un primo istante*» (ivi).

Tale unificazione di tutta la realtà cosmica nel tempo, brulica però

d'incoerenze.

La preesistenza, in qualche modo sia pur «*attenuatissimo*», di tutte le cose - compresa la coscienza: *pampsichismo* - è un tentativo, da un lato, di soddisfare alla esigenza d'una immediata giustificazione causale del successivo affiorare evolutivo degli esseri (che affiorerebbero appunto, con tale ipotesi, perché in embrione già c'erano) e, dall'altro, di giustificare la concezione evolutiva totale, senza alcun intervento creatore estrinseco, nemmeno alle soglie della vita, della sensazione e della coscienza.

Tutto ciò - va notato innanzitutto - viene affermato in nome della pura considerazione scientifica, con l'intenzione di non invadere in alcun modo il campo filosofico e teologico. E' chiaro invece che non si può affermare una tale esclusione di qualsiasi intervento estrinseco nel processo evolutivo, senza con ciò stesso supporre una determinata valutazione *ontologica* delle entità che si succedono: valutazione che esorbita dal piano puramente fenomenico ed entra, in pieno, nel piano metafisico e teologico.

Tale preesistenza, poi vorrebbe giustificare causalmente la evoluzione totale. Ma in realtà la distrugge, svotandola del suo essenziale significato, come già sopra accennava. Si tocca qui uno dei più comuni equivoci non soltanto del T., ma di molti di coloro che confrontano le opposte ipotesi dell'evoluzionismo e del creazionismo (6). Una vera «*embriogenesi cosmica*» - seconda l'espressione t. - elimina effettivamente ogni difficoltà filosofica (quanto alla giustificazione causale) per il *successivo* ed evolutivo affiorare di tutti gli esseri, senza alcun *nuovo* intervento estrinseco (a prescindere dalle difficoltà teologiche e dai particolari problemi filosofici relativi ai gradini della vita, della sensazione e dello spirito; ed a prescindere dalla giustificazione *iniziale* di tale realtà e dagli impulsi estrinseci per la sua pura *maturazione*). La essenziale giustificazione metafisica - quanto cioè alla proporzionata causa - di tutte le cose starebbe infatti nella iniziale loro esistenza *virtuale.* Si riprodurrebbe cioè in scala cosmica (ossia, a limitarci al piano della vita, nella *filogenesi*) quello che si produce nell'*embriogenesi* e *ontogenesi*, assia nello sviluppo embrionale e nella maturazione di agni vivente. Nei *geni* infatti che formano i *cromosomi* dell'*ovocellula* germinale del vivente si trovano *virtualmente* tutti i perfetti organi e le perfette funzioni dell'individuo maturo futuro, al cui sviluppo presiedono appunto tali rispettivi componenti cromosomici (restando solo l'esigenza esterna dell'opportuno ambiente). Similmente, facendo l'ipotesi che nella prima cellula vivente e nel rispettivo corredo cromosomico vi sia racchiusa una ricchezza biologica tale che, per mutazioni prodotte da proporzionata azione ambientale nei singoli geni (e nel loro costituente fondamentale: acido desossiribonucleico: DNA) si sprigionino successivamente le varie specie, queste sarebbero tutte *virtualmente* racchiuse in tale cellula e l'apparizione evolutiva delle successive

specie si produrrebbe come l'esplosione successiva d'un razzo a *stadi multipli*, a colori e disegni sempre più belli e complessi, ma tutti precontenuti nello ordigno iniziale. A parte poi difficoltà particolari di altro genere, se tale concezione si volesse estendere oltre il piano della vita e spingere fino alla primordiale struttura cosmica, ivi si potrebbe immaginare *virtualmente* contenuta la stessa futura cellula vivente e quindi, per il processo suddetto, tutta la serie dei viventi.

Ma tutto ciò *non è più evoluzione*, nel senso in cui questa suppone un processo di crescita puramente casuale, per tentativi, selezione, ecc., come mostrai nel precedente capitolo e come il T. ritiene (P, 126): «*Il Mondo procede a colpi di fortuna, andando a tastoni*» (P, 346). Nessuno dice infatti che l'embrione di un vivente, racchiuso nel seno materno, diviene finalmente individuo perfetto per evoluzione, appunto perché era già tutto virtualmente precontenuto nella cellula germinale. E così sarebbe della presunta «*embriogenesi cosmica*».

Se invece T. volesse intendere solo in modo analogico e limitato quella embriogenesi cosmica e ammettesse la produzione, mediante il processo casuale evolutivo, di perfezioni *totalmente nuove* (non cioè *virtualmente* precontenute nella realtà cosmica iniziale), allora la pretesa unificazione di tutta la realtà cosmica nel tempo non sarebbe più vera e si ridurrebbe a un ripiego inutile. Negata infatti anche soltanto per alcune entità, il principio crolla, e non vi è più ragione di non negarla anche per le altre.

Tipica della mentalità acritica teilhardiana, è la tentata evasione dal suddetto dilemma della esistenza o non esistenza virtuale di tutte le cose fin dall'inizio: si tratterebbe bensì di esistenza *virtuale*, ma in uno stato primordiale «*oscuro*» e «*tenuissimo*». Ma la esistenza virtuale o c'è o non c'è. E se c'è, queste espressioni riferite a tale esistenza veramente virtuale, ossia embrionale, non l'attenuano. Esse riguardano sola la limitata, iniziale attuazione e manifestazione, la quale non può non essere sempre oscura e tenuissima. Nessuno dice invece che l'animale maturo è contenuto oscuramente e tenuamente nel seno materno: vi è contenuto pienamente, benché embrionalmente.

Più grave è l'equivoco dell'«*embriogenesi cosmica*» quando - a non voler dir niente del fenomeno della vita e della sensazione - esso viene esteso dal T. al fenomeno della *coscienza*, intesa anch'essa come preesistente in modo oscuro, tenuissimo e latente, con un carattere anzi corpuscolare (come tutta l'intima realtà materiale), come «*centri*» elementari di coscienza, a «*grani*» di pensiero, impercettibili nel «*Previvente*» per la loro distribuzione diffusa, pur costituendo la vera «*Stoffa dello Universo*» (P, 22, 62, 194, 302; A, 363 s.). L'intensificazione e l'affioramento della piena coscienza, veramente umana, sarebbe il risultato della concentrazione e centrazione di tali «*centri*», fino alla vera e propria

«*riflessione*». T., a tale riguardo, corregge solennemente Aristotele: «*L'Uomo, un animale razionale, diceva Aristotele. L'Uomo, un animale riflesso, precisiamo* [!] *noi, mettendo l'accento sul carattere evolutivo di una proprietà in cui s'esprime il passaggio da una coscienza ancora diffusa a una coscienza tanto ben centrata da poter coincidere con se stessa. L'Uomo, non più soltanto un essere che sa, ma un essere che sa di sapere*. UNA COSCIENZA ALLA SECONDA POTENZA, *come è stato detto con precisione* [!] *profonda*» (A, 313 s.).

Questo, della «*seconda potenza*», è un altro pensiero metaforico, che serve da cortina fumogena per nascondere la vuotezza della concezione. In realtà la conoscenza razionale propria dell'uomo, appunto per la capacità di riflessione cosciente e della produzione delle idee, trascende tutto l'ordine materiale ed è irriducibile ad esso. Quei «*grani di coscienza*» diffusi e irriflessi, comunque si fingano, non hanno niente a che vedere con la coscienza razionale e non possono in alcun modo costituirne una antecedente virtuale presenza, diluita quanto si vuole. La differenza è essenziale: non di misura, ma di qualità. Ciò che si concepisce *diffuso* è ancora materiale; ciò che è irriflesso, non ha ancor niente di cosciente.

L'appello, sopra visto, al fenomeno notissimo dei cambiamenti di stato è in questo caso irrilevante e banale. Quando «*la superficie si riduce a un punto, il solido cede, il liquido bolle,* ecc.», il cambiamento determinatosi nel punto «*critico*» mantiene l'oggetto sul medesimo piano o geometrico o materiale e non può costituire alcun esempio probante per il transito della materia al piano totalmente trascendente della coscienza razionale. Sarebbe come dire che al punto critico di una curva geometrica si produce una reazione chimica, l'intensificazione di un colore produce l'energia elettrica, ecc.

A quest'ultimo riguardo, non manca la coerenza nella concezione t. Ma essa ne sottolinea l'aberrazione. Il processo evolutivo verso la coscienza riflessa è presentato come un processo progressivo di «*concentrazione*» (dei «*centri*» diffusi), d'«*intensificazione*», di «*radialità*», d'«*interiorizzazione*», di «*centrazione*», fino alla «*centreità*» completa, che consente il «*ribaltamento*» su di sè, ossia la «*riflessione*» (P, 119; A, 195, 313 s., 319, 363; ecc.). La nozione di superiorità ontologica e di semplicità, capace di riflessione, della realtà pensante è risolta cioè in termini puramente imaginifici come concentrazione, intensificazione e riduzione alla semplicità del *punto*, quale centro. Ora nel punto c'è la semplicità della indivisibilità e l'immagine del ribalta mento (riflessione) su se stesso sembra perdere la difficoltà presentata dalla estensione quantitativa. Ma tutto ciò - punto compreso - resta puramente nel piano dimensivo materiale e la semplicità del punto non è superamento della estensione, ma privazione di essa.

T. veramente non manca di prospettarsi la contestazione spiritualista contro il suo livellamento evoluzionista della materia e dello spirito, in una noticina a p. 186 di *Le Phén. Hum.* Ricorda perciò la sua intenzione di voler restare nel piano fenomenico e di essere liberi gli spiritualisti di appellarsi a «*Cause più profonde*» a operazione «*creatrice*», a «*intervento speciale*», essendosi egli limitato alla descrizione delle apparenze fenomeniche. Vi potrebbero essere cioè, dietro tali apparenze, delle ulteriori Cause che «*guidino tutto il gioco*».

Ma il problema non è qui se esistano o no tali Cause, che guidino tale gioco, bensì quale sia tale gioco. Ora esso viene presentato essenzialmente (e non solo fenomenicamente) da T. come il concentramento di quei centri primordiali diffusi di coscienza, giunti finalmente a un cambiamento di stato, spiegato nel modo suddetto. Ciò implica la riduzione essenziale e metafisica della realtà cosciente alla realtà materiale, indipendentemente dalla causa di tale evoluzione.

E' questo un saggio della coerenza dei tentativi fatti qua e là dal T. per impedire la piena frattura con la migliore filosofia e con la teologia.

LA CREAZIONE IMMANENTE

Nella fantasiosa ideologia del T. un altro concetto fondamentale aberrante è quello di creazione. Soggiogato dalla concezione ad ogni costo unitaria, il dualismo della contrapposizione creatura - Creatore, intesa la Teatura propriamente prodotta dal nulla - «*ex nihilo sui et subiecti*» - per azione efficiente estrinseca del Creatore, ripugna al T., come ripugna al monismo panteista, che è il sotto fondo di tutta la visione cosmica t.

Non deve ingannare, a tale riguardo, quanto egli dice del «*Niente creabile*», che starebbe «*agli antipodi di Dio*», come «*una possibilità, una implorazione d'essere, alla quale... tutto avviene come se Dio non avesse potuto resistere*» (*Comment je vois*, 1948: V, 355). A parte tale specie di necessità di creare, incoerentemente attribuita a Dio, è da notare che quel «*Niente*», altrove detto anche «*vuoto*», non pare corrisponda al vero nulla metafisica, presupposto della vera nozione di creazione. Tale «*Niente*» t. è detto infatti «*multiplo puro*», e tale «*possibilità*» di essere è precisata come «*virtualità passiva di sistemazione [arrangement] (cioè di unione)*» (ivi). E' un «*vuoto*» di essere riempito dalla «*sistemazione e totalizzazione*» di qualcosa di preesistente, per l'operazione estrinseca divina, che T. chiama «*unione creatrice*»: «*Azione creatrice, cioè unificatrice di Dio*» (in *Psyché*: V, 354), unione cioè di antecedenti clementi cosmici tra loro e al Tutto.

Anche comunque prescindendo da questa oscura nozione t., tutta la

esposizione del monismo evolutivo t. verte sulla Materia preesistente.

La vera creazione iniziale e il successivo intervento causale estrinseco del Creatore nel processo evolutivo della realtà cosmica, sembrano al T., tutto preso dalla sua suggestione unitaria (livellatrice degli opposti termini) menomazioni della vera evoluzione cosmica, perché la renderebbero - secondo lui - staccata da Dio ed arbitraria: «*Nel mondo, oggetto della Creazione, la metafisica classica ci aveva abituati a vedere una specie di produzione estrinseca, nata dalla benevolenza traboccante della suprema efficienza di Dio*» (*Le coeur de la Matière*, 1950: V, 354); «*un gesto quasi arbitrario della Causa prima*» (V, 355); un intervento quindi «*da intruso*»: «*sospingente intrusivamente le sue opere in mezzo agli esseri preesistenti*» (*Le Paradoxe Transformiste*: A, 369 n.); quanto all'anima era come«*gettata, un bel giorno, in un mondo artificialmente preparato a riceverla*» (*Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, 1926:
V, 110).

T. reagisce a tale dualistica concezione, sospinto però a ciò non da un esame critico, ma - come egli, incredibilmente, confessa - dalla sua innata tendenza (che osa affermare conforme allo «*spirito di S. Paolo*»): «*Invincibilmente - e precisamente per potere sia pienamente agire che pienamente amare* [!]». La sua reazione naturalmente consiste nell'unire i termini, immaginando una specie di creazione immanente, d'ispirazione panteistica. Non più un'azione estrinseca d'un immutabile Creatore nella mutabile creatura, ma un arricchimento per il Creatore stesso: «*un misterioso prodotto di completamento per l'Essere assoluto stesso*»; non più «*effetto. di causalità*», ma di «*unione creatrice*»; non più gesto arbitrario e da intruso, ma una specie di necessità «*come se Dio non avesse potuto resistere*», «*frutto, in qualche maniera, d'una riflessione di Dio, non più in lui, ma al di fuori di lui*», per «*completare un vuoto*», attuando un qualcosa di simmetrico alla «*trinizzazione*» (V, 354 s.); «*non più l'azione creatrice di Dio concepita come sospingente, intrusivamente, le sue opere in mezzo agli esseri preesistenti, ma come* FACENTE NASCERE, *in seno alle cose i termini successivi del suo lavoro*» (*Le Paradoxe Transformiste*: A, 369); non più l'anima artificialmente aggiunta, ma «*fatta nascere per la prima volta, continuando a farlo ogni giorno, con una azione meravigliosamente intrecciata, da sempre, al cammino dell'Universo*» (V, 110), come suo «*coronamento e fioritura*» (ivi, 109). Anzi, quanto all'anima, vi sarebbe la conferma dei fatti, giacché «*nel corso di un'embrio genesi nessuna osservazione scientifica sarà mai capace di cogliere la più piccola rottura nell'incatenarsi dei fenomeni biologici*» (ivi).

Tale immanenza dell'azione divina è per T. globale ed estesa anche a tutto

l'ordine soprannaturale, (di cui invano si cerca nel T. l'essenziale trascendenza) accentrato in Cristo. Il sottofondo ideologico panteista affiora così tanto più fortemente. E anzi, mentre la distinzione tra creatura e Creatore diviene evanescente, T. ardisce rivendicare una «*forma superiore di panteismo, senza traccia avvelenata di mescolanza e di annichilazione*» tentando di appellarsi a S. Paolo e a S. Giovanni (P, 327).

Egli prosegue infatti a presentare l'azione evolutiva, come progressiva «*radialità*», «*centreità*», «*coscienza*»: «*La sfera intera delle cose si trova ad avere la proprietà essenziale di contrarsi poco a poco sul suo centro, per avvicinamento sempre più riflesso degli elementi [centri] che la compongono*» (A, 368). «*L'Universo si completa in una sintesi di centri, in conformità perfetta con la legge dell'Unione*» (P, 328). «*A forza di co-riflessione [l'Unione] totalizza [gli elementi - centri] in un "non so che*" [proprio così!], *in cui ogni differenza sparisce al limite tra Universo e Persona*» (A, 369). Ma tale «*non so che*» è chiaramente indicato altrove come «*Dio, centro dei centri*» (P, 328). Esso d'altra parte non è che il famoso «*punto Omega*», di totale convergenza cosmica e di attivazione cosmica, il quale è, concretamente, Cristo Redentore (con le precisazioni del T. - o piuttosto, nebulosità - che ho accennato nel precedente Capitolo).

E' in Cristo, ossia nell'«*operazione sempre in corso dell'Incarnazione*» (M, 51) che Dio dinamizza, purifica e s'incorpora l'Universo: «*Creare, compire e purificare il Mondo* [e qui T. si appella a S. Paolo e S. Giovanni!] *è per Dio unificarlo, unendolo organicamente a sè. Ora, come lo unifica? Immergendosi parzialmente nelle cose, facendosi "elemento", grazie a questo punto di appoggio [il Punto Omega: Cristo] trovato dentro al cuore della Materia*, *e prendendo la guida e la testa di ciò che noi ora chiamiamo l'Evoluzione. Principio di vitalità universale, Cristo, in quanto sorto uomo tra gli uomini, s'è messo in posizione, ed è in atteggiamento, da sempre, di piegarsi su di lui, di epurare, di dirigere, di sovranimare la salita generale delle coscienze* [*stoffa dell'Universo*: anche materiale], *nella quale s'è inserito. Mediante un'azione permanente di comunione e di sublimazione, e gli si associa lo psichismo totale della Terra, e quando egli avrà così tutto riunito e tutto trasformato, raggiungendo con un gesto finale il centro divino da cui non è mai uscito, si richiuderà su di sè e sulla sua conquista*» (P, 327).

In Cristo quindi, oltre la natura umana e divina, v'è una natura *cosmica* (*Le Christique*: V, 357). «*Sotto il neonato di Betlemme e il Crocifisso, è apparso il principio motore e il Nocciolo collettore del Mondo stesso*» (*Coeur de la Matière*: C, 65). Attenzione, però: esso, «*per animare l'Evoluzione durante i suoi stadi inferiori* [prima dell'«*ominizzazione*»], *non poteva agire naturalmente che velato di biologia, sotto forma impersonale*» (P, 325). Quanto al suo modo di operare

per attrazione di «*amore*» - inteso come energia cosmica - (P, 294), rimando al precedente Capitolo.

T. resta incantato davanti a «*questa visione fondamentale della congiunzione [di Dio] con l'Universo*» e degli «*innumerevoli prolungamenti del suo Essere incarnato attraverso la Materia*», davanti al «*Corpo [di Gesù] in ttttta la sua estensione, cioè al Mondo*» (*La Messe sur le Monde*: V, 106). Poteva quindi gridare: «*Io mi abbandono alla fede diffusa e confusa in un Mondo, Uno e Infallibile, ovunque questa fede mi trascini*» (*Comme je crois*, 1934: V, 151).

All'accusa di panteismo T. risponde che effettivamente nella sua prospettiva «*i centri riflessi del Mondo non fanno che "uno con Dio*"»; ma ciò non perché «*Dio divenga tutto*», bensì «*tutto in* TUTTI» (P, 344). Questi «*tutti*» cioè restano. Ora ciò permetterebbe di evadere bene dal panteismo solo quando restasse chiara la distinzione e contrapposizione tra cotesti «*tutti*» quali creature prodotte e il Creatore, distinzione che invece tanto contrasta con la ossessione unitaria del T.

A prescindere da altri rilievi è proprio questo il punto che ora intendo sottolineare, tra il mucchio delle confusioni teilhardiane.

La miopia del T. al riguardo non è che la conseguenza della suddetta erronea concezione dell'essere perfetto ed assoluto e della sua ricchezza e consistenza. Chi era tanto suggestionato dalla realtà sensibile materiale, da cercare in essa, prima istintivamente e poi riflessivamente, la solidità della consistenza, mancava di quella primordiale chiarezza della nozione di *essere*, che era indispensabile per la intima comprensione del cosmo, in quel piano delle più alte nozioni metafisiche, in cui il T. in realtà si era posto, nonostante protestasse di non volerlo invadere e di voler restare nel piano fenomenico.

In realtà la relazione operativa tra il Creatore, quale essere infinito ed assoluto, e la creatura, quale essere contingente, non può avere carattere immanente o *essenzialmente* unitivo (neanche soprannaturalmente, essendo la grazia un'entità accidentale), ma estrinseco. Ciò non perché l'azione divina non scenda fino all'intimo della creatura, ma perché v'è l'insopprimibile contrapposizione dell'*effetto alla causa* e perché l'essere che viene prodotto, non potendo aggiungere nulla all'Assoluto infinitamente perfetto, deve restare, rispetto a tale *Essere Assoluto*, nel piano non univoco, ma analogo della *partecipazione*. Per la creatura, quale essere contingente che non ha cioè la sua ragione nella sua essenza stessa, la ricchezza e l'arricchimento ulteriore deriva proprio dal ricevere l'essere primo e il suo accrescimento *dal di fuori*, ossia dall'Essere Assoluto. Solo come dono dal di fuori può averlo, perché da sé non lo possiede: è come il povero che non può arricchirsi che per l'altrui dono. Avverrà bensì l'unione di avvicinamento all'Assoluto, ma mai come mescolanza e identificazione, bensì come più alta partecipazione. Ciò vale evidentemente

sia per il primo essere della creatura, sia per i successivi arricchimenti che il Creatore voglia darle. L'unità cosmica si avrà tuttavia sempre; ma nel solo senso ammissibile che tutte le cose costituiscono un riflesso, pur con varietà d i gradi, dell'unica perfezione infinita del Creatore, da esse partecipata.

In tale concezione dell'estrinseco intervento divino, non ha inoltre senso di vedervi della «*arbitrarietà*». Anche qui il T. è vittima di superficiale antropoformismo. Può dirsi arbitraria l'iniziativa umana, che prescinde da legge o norma superiore, non quella del Creatore, da cui viene tutta la realtà e che è fonte e norma suprema dell'ordine cosmico e della legge stessa.

Né può mai dirsi «*intrusivo*» l'intervento di chi arricchisce l'opera, come fa Dio con le creature. E' intrusivo il colpo di scalpello che trae la statua dal marmo? Come pertanto lo scultore, che pur non ha creato il marmo, non può dirsi un intruso, tanto meno può dirsi intruso Dio, artefice dell'universo.

La diretta creazione e infusione dell'anima spirituale, infine, è l'unica soluzione ammissibile per chi abbia compreso l'irriduttibilità dello spirito alla materia. Non è pertanto unità, ma soppressione di uno dei termini il concepire la nascita dello spirito come una «*fioritura dell'albero della materia*» nell'individuo pensante. L'armonica meravigliosa unità vi è certamente, ma proprio per il fatto della infusione dell'anima spirituale in una materia perfettamente atta a riceverla e a farsi da essa attualizzare, divenendone strumento di attività nella perfetta armonia dell'individuo umano.

Anche avrebbe dovuto apparire ovvio ed elementare che nell'ipotesi di tale infusione nessuna minima «*rottura*» avrebbe dovuto riscontrarsi nel «*corso dell'embriogenesi*» umana: appunto perché si tratta di due entità di diverso piano, l'una materiale e l'altra spirituale (questa non affiancata o mescolata a quella, ma divenutone principio informante e attualizzante), la cui congiunzione non può minimamente turbare l'equilibrio energetico e vitale del vivente sul suo puro piano materiale. L'aver trovato in tale mancanza di rottura la riprova sperimentale del fiorire evolutivo dell'anima spirituale *dalla materia* è un indice impressionante della povertà speculativa del T.

MESCOLANZA DEGLI ORDINI NATURALE E SOPRANNATURALE

Non potendo ora più dilungarmi, per ragioni di spazio, dovrò limitarmi a qualche altro breve cenno.

Sospinto dalla aberrante concezione monista unitiva, T. ha minato l'effettiva trascendenza dell'ordine soprannaturale rispetto al naturale, presentando l'evoluzione cosmica in modo univoco al mistero salvifico cristiano.

E' vero che, posta la verità della rivelazione cristiana, essa, pur nella sua

trascendenza, doveva inserirsi nella antecedente realtà cosmica. Questa però, nel suo dinamismo evolutivo, doveva essere concepibile e spiegabile anche indipendentemente dalla elevazione soprannaturale, almeno quanto al puro dinamismo delle leggi naturali materiali.

Invece T. fa dipendere tutto il processo evolutivo cosmico, anche materiale (la cui «*stoffa*» è lo «*spirito-materia*», la «*coscienza*») dal famoso Punto Omega, che è Gesù Cristo. Ora, se la comparsa di Gesù e l'aprirsi dell'economia della salvezza fossero presentati solo come strumenti di *nuova* articolazione e *nuova* modalità del processo evolutivo cosmico si potrebbe ancora in qualche modo parlare di trascendenza soprannaturale, ma invece tale Omega è presentato come punto di convergenza essenziale *da sempre*, alla evoluzione cosmica in quanto tale. Così al mito teilhardiano dell'unità viene sacrificata la chiara trascendenza dell'ordine soprannaturale.

Tenendo conto di varie precedenti osservazioni, anche del primo Capitolo, si può riassumere questo accavallarsi di confusioni cosmico-cristiane in poche battute. Tutto il processo evolutivo cosmico è regolato dalla progressiva concentrazione e convergenza dei «*centri*» elementari di coscienza, che sono la «*stoffa*» dell'universo, i quali passano dallo stato diffuso irriflesso alla piena riflessione razionale e proseguono il ciclo, mediante la «*coriflesione*» della famiglia umana, fino a un vertice o centro supremo Omega dell'Universo. Tale centro supremo sarà l'effetto della coriflessione come attività cosciente razionale e sociale. Ma in realtà al cuore di tale centro c'è un «*Qualcuno*», già attuale, che produce, cioè è causa di tale convergenza, *attirando* per amore (amore già diffuso, nella fase; preriflessa nel cosmo materiale). Riducendosi però l'amore ad energia cosmica tale Omega - o cuore dell'Omega, a piacere - non è più solo termine di un processo convergente conoscitivo e amorizzato, ma produttore *efficiente* di tale convergenza evolutiva, come «*focolare divino di Spirito*», Centro dei centri. In realtà quel «*Qualcuno*», che è al polo dell'Universo, è Cristo Gesù, la cui natura è umana, divina e cosmica e la cui funzione è creativa, evolutiva, redentiva. Funzione perenne, ma... cominciata con la nascita di Gesù storico [e prima come avveniva?]. Esso però, in realtà, spiega la convergenza non più nei modi suddetti, cioè non come termine di coriflessione e nemmeno come attraente amoroso e nemmeno in quanto l'amore è energia cosmica, ma in quanto è spirito «*incarnato*» ed è quindi *penetrato nella materia*, fin dall'inizio (rivestito allora di biologia) e prosegue questa incarnazione *congiungendo* progressivamente tutto a sé. Omega però è un punto «*superpersonale*» dell'evoluzione e non può essere quindi raggiunto che da un processo «*supercosciente*», quale si determina nella «*coriflessione*» della collettività umana, intesa anch'essa come fenomeno biologico di «*super-riflessione*»: qui perciò acquista rilevanza decisiva la *pianificazione* umana culturale.

Quest'ultimo pensiero è fondamentale nel T. e spiega le simpatie dei marxisti. Egli attribuisce effettivamente al «*fatto sociale*» «*valore biologico*» (P. 23. 247) e lo inserisce essenzialmente nella evoluzione cosmica, per realizzare tale «*super-Umanità*», capace di quella «*super-riflessione*», mediante una organizzazione opportunamente totalitaria, per cui, mediante «*un sistema uniforme e universale di industria e di scienza, le nostre idee tendono sempre a funzionare come le cellule di un solo cervello*... [così da] *incorporarci e subordinarci a una totalità organizzata di cui noi siamo cosmicamente le particelle coscienti*» (*Réflexions sur le bonheur*, 1943: V, 203).

A questo punto sembra opportuno ricordare che questa baraonda concettuale non è stata proposta dal T. per scherzo, ma con tutta serietà.

ABERRANTE CONCETTO DEL CORPO MISTICO

In questa confusione e mescolanza dell'ordine naturale e soprannaturale e in questa aberrante concezione cosmica *pan-cristica* - come da molti giustamente viene chiamata - l'equivoco investe in pieno ovviamente la nozione soprannaturale del Cristo Totale, ossia del Corpo Mistico. Il T. mirava alla «*manifestazione di un* PIÙ GRANDE CRISTO» (lettera del 1926: V, 113). Ma elevando il «*Cristo storico*» a una «*funzione fisica universale*» (*Christianisme et évolution*: C, 142) ha deformato in senso fisico, ossia materialmente inteso, la concezione essenzialmente soprannaturale e di grazia del Corpo Mistico e della nostra congiunzione al Capo, Gesù. Per T. è inadeguato dire che Gesù ci aggrega con il legame della grazia, elevatrice e divinizzatrice della nostra anima. Questa riduzione all'«*azione puramente soprannaturale*» per T. è «*astratta*» (V, 40). La concretezza è per lui ovviamente la consistenza della Materia. Egli perciò parla invece, in senso fisico, di una «*incarnazione sempre in corso*» (M, 51) per gli «*innumerevoli prolungamenti del suo Essere incarnato traverso la Materia*» (V, 106).

Ed egli pensava così di «*restare conforme, nel suo vero rigore, al più incontestabile cristianesimo*» (lettera del 1926: V, 100)!

INCOMPRENSIONE DELL'EUCARISTIA

Evidentemente doveva anche essere investita e deformata la nozione eucaristica, come già mostrai alla fine del primo Capitolo. E' l'Eucaristia, concepita esclusivamente in aberrante funzione di *cristificatrice* dell'Universo, ossia di attualizzatrice dell'attività cosmica del centro Omega. L'intima legge evolutiva cosmica, assolutamente generale e primordiale, eppure incoerentemente presentata in dipendenza dell'azione del Qualcuno, del Polo Omega, che sarebbe Gesù, ancor più incoerentemente - e modificando

nuovamente la spiegazione ontologica - viene resa ora dipendente dall'azione eucaristica. Come? Ecco: l'Eucaristia assimila e trasforma l'uomo e l'uomo assimila il Mondo, sicché l'Eucaristia, traverso l'uomo, trasforma il Mondo. La «*Transmtanziazione del pane*» quindi trabocca e si completa nella Trasformazione del Mondo (M, 154).

Ma allora prima dell'Eucaristia l'azione di Omega, il proseguimento della incarnazione e il processo evolutivo cosmico come avveniva? A parte ciò, è ovvio che l'Eucaristia non può spiegare l'evoluzione cosmica sotto l'azione di Omega per il semplice fatto che agisce, in modo adeguato, soltanto nell'*anima* dei singoli.

Tale inammissibile finalizzazione dell'Eucaristia all'evoluzione cosmica, essenzialmente materiale, si presenta con accenti particolarmente penosi nella famosa «*Messa sul Mondo*» (1923). Alcuni cattolici l'ammirano come sublime elevazione, mentre dovrebbe muoverli a grande pena. Non c'è dubbio che la terra e l'universo intero, considerati anche solo materialmente come l'opera del Creatore, ivi variamente riflesso e sempre ovunque operante e presente, debbano concepirsi come tempio e altare di Dio su cui l'azione umana, utilizzando le creature, è chiamata - anche naturalmente - a dargli gloria. Ma quando lo si confronta col mistero eucaristico, questo lo supera con la sconfinata maggiore preziosità non solo della grazia, ma dell'autore stesso della grazia, Gesù realmente presente.

Purtroppo T. non poteva adeguatamente valutare tale trascendenza soprannaturale, tutto preso come era dalla ricchezza e consistenza della Materia. All'Ostia consacrata egli contrappone, con prevalenza quasi sacrilega, il cosmo materiale. Non potendo dire la Messa egli fa l'offerta, *più gradita a Dio,* del Mondo; al posto del supremo sacramento dell'unione, quale è l'Eucaristia, egli panteisticamente si congiunge a Dio, combaciando col Mondo: «*Tutto quello che crescerà e si accrescerà nel Mondo... ecco la materia del mio sacrificio, l'unico del quale voi avete desiderio... l'offerta che voi veramente attendete... non è altro che l'accrescimento del Mondo travolto dall'universale divenire... Ricevete Signore, questa Ostia totale* [l'Eucaristia non sarebbe totale...] *Tutta la mia ragione di essere e il mio gusto di vivere, mio Dio, sono sospesi a questa visione fondamentale del vostro congiungimento con l'Universo* [Corpo Mistico teilhardiano...] *Al vostro Corpo, in tutta la sua estensione, e cioè al Mondo, ...per viverne e per morirne*, *Gesù, mi consacro*» (G, 136).

La contrapposizione del cosmo all'Eucaristia ha accenti anche più stridenti: «*Mio Dio... fate che io adori [l'Universo], vedendovi nascosto in lui... Ripetetemi Signore*: 'HOC EST CORPUS MEUM'»; «*ripetendo sulla* NOSTRA *vita le parole che il prete pronuncia... avanti la consacrazione, dobbiamo pregare, ognuno per*

sé, affinché il mondo si trasfiguri al nostro uso: 'UT NOBIS CORPUS ET SANGUIS FIAT D. N. JESU CHRISTI'» (M, 172. 180).

Si tratta evidentemente di espressioni analogiche e metaforiche, che non eliminano tuttavia la irriverente estensione e contrapposizione.

DEFORMAZIONE ASCETICA E SOCIALE

Alcuni ritengono che, nonostante le giuste critiche che si possono fare alla dottrina t., la sua visione cosmica possa essere utile religiosamente e asceticamente per allargare l'animo e infervorarlo e per gettare un ponte tra cristianesimo e pensiero moderno. Ma è un giudizio prammatista poco ammissibile. Il primo dovere dell'anima è infatti la verità. Né può essere veramente utile un'ascetica fondata sull'errore e sull'equivoco.

In realtà tale visione t. risulta moralmente, religiosamente e asceticamente dannosissima (anche se evidentemente vi si possono trovare degli aspetti utili).

Basterebbe anche solo pensare che essa è collegata alle concezioni intuizioniste, arazionali, modernistiche ed esasperatamente umanistiche di un Bergson (la cui *Evolution créatrice* è stata una grande ispiratrice del suo evoluzionismo totale), di un Blondel (a cui si ricongiunge per la filosofia dell'Azione e per il Pancristismo) e d'un Le Roy, del quale T. fu particolarmente intimo, scrivendo alla sua morte - pur sapendo che ne erano stati messi all'Indice quattro libri -: «*Sono gli uomini come lui, che anch'ebbero canonizzati per questi nostri tempi*: *cristiani che sono spinti dalla fede ad umanizzarsi pienamente, sino in fondo, ad ogni costo*» (lettera al Cuénot: V, 85).

La lettura del T., innanzi tutto, anche a prescindere dalle tesi errate, abitua alla superficialità fantastica e all'avventatezza nei delicati campi della filosofia e della teologia, con l'aggravante di nascondere tale superficialità e avventatezza dietro l'illusione della profondità ed elevatezza concettuale e spirituale, e dietro il fascino dello stile.

Il realistico «abneget» evangelico (Mt. 16,24; Le. 9,23), essenziale per la sequela di Gesù, la salvezza e la santificazione, esula fondamentalmente dal clima spirituale t. - anche se non ne mancano i richiami - venendo sostituito dall'ottimistica e automatica inserzione nel ciclo fatalmente montante della Evoluzione cosmica. Sforzo di azione, sì, rinnegamento vero e proprio, no: «*La via reale della Croce, è precisamente il cammino dello sforzo umano, soprannaturalmente rettificato e prolungato*»; è «*la via del Progresso universale*» (M, 118).

Il dramma divino della immolazione salvifica del Redentore, che ha acceso il fervore di tutti i santi e il mistero salvifico della Sposa Immacolata di Cristo, la

Chiesa, si illuminano in T. apparentemente della più vasta luce del Cristo Totale Cosmico e del Corpo Mistico Universale. Ma si nasconde però la ben più intensa e penetrante luce dell'*infinito amore* che è vibrato nel Cuore umano-divino del *ben determinato* Gesù di Nazaret per ognuna delle nostre anime, per le quali ha versato tutto il suo sangue; e si distrae l'attenzione dalla considerazione ben precisa della Chiesa Cattolica, fondata da Cristo, unica, per sé, arca di salvezza, che ne costituisce il *determinato* Corpo Mistico visibile. Le evanescenze t., dannosissime per la necessaria concretezza del cammino ascetico, sono di questo tipo: «*Insomma Gesù, sulla Croce, è insieme il simbolo e la realtà dell'immenso lavoro secolare, che poco a poco, eleva lo spirito creato per riportarlo nelle profondità del Mezzo Divino. Egli rappresenta (in un senso vero, è) la creazione, la quale, sostenuta da Dio, rimonta i pendii dell'essere*...» (M, 119); e abbiamo or ora visto come è concepita «*la via reale della Croce*» (ivi, 118).

Non sarebbe giusto accusare T. di unilaterale ottimismo, per il fatto che non parli di peccato. Ne parla invece, benché poco (cfr. P, 346; M, 80 n.). Parla anche del Peccato originale (P, 347: M, 88, 117): benché presenti quest'ultimo in modo teologicamente inadeguato, come riconosce anche de Lubac (V, 359) e ciò anche in scritti piuttosto tardi (cfr. *Comme je vois*, 1948: V, 359), nonostante che fin dal 1924 sia stato su ciò richiamato dall'autorità ecclesiastica e abbia dovuto scrivere, a quanto pare, un atto di sottomissione (V, 62). Tuttavia - anche a prescindere dalla tipica affermazione circa l'inferno, in cui spera che nessuno sia caduto [nemmeno Giuda? E gli angeli ribelli?] (M, 189) - tale ottimismo unilaterale e ingannatore fondamentalmente resta, a causa dell'inserzione del problema spirituale e religioso nel processo intrinsecamente e fatalmente elevatore dell'evoluzione cosmica, che avverrebbe «*in forza d'una struttura profonda e generale dell'Evolutivo*» (A, 296). Rispetto a ciò il dramma del peccato si presenta come marginale e la prospettiva del combattimento morale e del rinnegamento devia e si polarizza effettivamente verso il solo impegno dell'azione.

Ne risulta un esasperato umanesimo, alieno, per la preoccupazione della valorizzazione della natura, sia dal combattivo rifiuto che bisogna darle quando divenga *tentatrice*, sia dal prezioso impiego che se ne può fare, rinunciandovi per *donazione a Dio*, quando Dio lo desideri (consigli evangelici).

Quindi, in sostanza: sforzo di azione, di godimento delle cose, di attualizzazione della natura, come massima affermazione di perfezione. E il «Quid prodest homini...?», e l'«abneget», e le «beatitudini» e i «consigli evangelici?».

Nel culto dell'azione, di portata cosmica, si tocca l'equivoco fondamentale

ascetico del T., derivante da tutto il suo sistema e dalla sua ispirazione radicalmente unitaria.

Una volta che il cosmo è concepito come un tutto unitario - «*un solo e gigantesco corpuscolo*» (A, 331); «*un solo e gigantesco organismo*» (P, 119); «*biologicamente culminante*» nello stesso «*fenomeno Sociale*» (P, 247) - l'iniziativa umana non può concepirsi che impegnativamente inserita in tale processo evolutivo, come suo fattore culminante e determinante. Tale *azione* umana cioè s'inserirà nel processo creativo evolutivo della realtà *fisica* cosmica, sollecitandone la elevazione e la convergenza totalitaria verso il Punto Omega finale.

L'uomo sarà perciò debitore, di fronte al cosmo, del suo contributo a tale processo evolutivo, realizzando con ciò la sua perfezione (attuando lo «*slancio vitale*» del Bergson: A, 358): «*Ogni uomo... fa corpo e anima col processo che guida tutto l'Universo*» (*Les fondements et le fond de l'idée d'évolution*, 1926: V, 111); «*Quel che vale è l'azione fedele, in Dio, per il Mondo*» (lettera alla cugina, 30 ott. 1929: V, 159). Ed in base alla già vista degenerata concezione del Corpo Mistico: «*Ogni nostra opera concorre ad ultimare Cristo nella sua totalità mistica*».

Quest'ultima frase si ritrova ne *Le Milieu D*. (50), ma con un inciso: «*per la ripercussione più o meno lontana e diretta che essa ha sopra il Mondo spirituale*», che la rende per sé giusta. Ma si sa invece quale sia la vera esplicitazione del concetto t. di totalità mistica, sicché il vero valore della frase va visto - indipendentemente da questa restrizione di riferimento al puro mondo spirituale - con effettivo riferimento anche a tutta la materialità cosmica. Così va inteso che «*nell'azione io aderisco alla potenza creatrice di Dio... ne divengo il prolungamento vivente*» (M, 51). «*Il divino penetra così bene le nostre energie di creature che non sapremmo trovare per incontrarlo ed abbracciarlo un mezzo più appropriato della nostra azione stessa* [e la vita contemplativa e mistica?). *Nell'azione dapprima io aderisco alla potenza creatrice di Dio... e siccome non vi è niente di più intimo in un essere che la sua volontà, io mi confondo in qualche maniera, mediante il mio cuore, con il cuore stesso di Dio. Questo contatto è perpetuo perché io agisco sempre* [tutto ciò sembra quindi affermato di qualsiasi azione, mentre vale non dell'azione in quanto tale, ma in quanto conforme alla divina volontà: è questa conformità, non l'azione, il fattore essenziale: e lo è per l'unione interiore a Dio, non per il solo effetto ontologico, fisico dell'azione]; *e siccome non potrei trovare un limite alla perfezione della mia fedeltà, né al fervore della mia intenzione* [per il risultato dell'opera, intende T., come chiarisce anche poco dopo; mentre doveva dirsi dell'amorosa adorazione della divina volontà] *esso mi permette di assimilarmi a Dio sempre più strettamente, indefinitamente*» (M,51).

Così si spiega che presentando in una conferenza le vergognose

«*Nourritures terrestres*» dell'invertito Gide, glorificatore dell'azione e della natura, come accontentamento libero di tutte le tendenze, T. avrebbe secondo il Vigorelli - osato affermare che «*la spiritualità cristiana poteva trovare il suo bene anche in quell'elogio del mondo della carne*» (V, 92). Così si spiegano le espansioni affettive del T. con la cugina Margherita (certamente caste, ma non poco singolari in un religioso), «*non dubitare mai della gioia e del bene che mi ha dato la tua conoscenza in questi ultimi quattro anni*» (lettera del 1917: V, 21) - e frasi cedevoli come questa: «*Vedi, in certi momenti bisogna essere sordi e ciechi su tutto quello che passa nel nostro intimo e va a perdersi nell'azione, e seguire appassionatamente, ciecamente le correnti della vita*» (lettera del 1929: V, 159). Ma su T. e la donna si possono fare ben altri rilievi che rimando ad altro Capitolo.

Tale equivoco ascetico fondamentale non sta evidentemente nell'affermare la mutua e attiva solidarietà cosmica di tutte le creature e in particolare l'influsso del cosmo nell'uomo e dell'uomo nel cosmo, il che è verissimo. Tale equivoco sta, in sostanza, nel dedurne un aberrante *capovolgimento* nelle relazioni operative dell'uomo col cosmo, ponendo cioè praticamente l'uomo a *servizio del Cosmo* e del mito della sua evoluzione, anziché il cosmo e l'evoluzione a *servizio dell'uomo*.

Tale equivoco è anche corrispondentemente caratterizzato dal dare tanta importanza al *risultato fisico* dell'azione umana (appunto per la sua fisica risonanza cosmica), anziché alla rettitudine morale e quindi al merito dell'azione: mentre tale risultato fisico, pur dovendo ritenersi regolato dalla Provvidenza, è del tutto *secondario* rispetto al vero arricchimento morale dell'anima, a cui mira principalmente la strumentalità del cosmo (sia nel piano naturale che soprannaturale).

Il principio elementare ascetico della funzione delle creature di *strumento* a servizio dell'uomo per la divina gloria viene vanificato nel servizio dell'uomo al fantastico cosmo «*cristificato*».

Socialmente si ha il medesimo capovolgimento. Data la unitaria inserzione del fatto sociale nell'universale Evoluzione cosmica, invece di concepirsi una società a servizio della persona (di tutte le persone, dal che segue la giusta nozione del bene comune) è la persona a servizio della società in una logica prospettiva di organizzazione *totalitaria.*

T. ritiene infatti il «*totalitarismo moderno*» [nel 1939: dunque fascismo] «*ben vicino alla verità*» (P, 285). In una conferenza [nel 1949: dunque comunismo] insisteva per abbandonare «*la visione di una Umanità statica e dispersa*» per affrettarsi a realizzare «*volontariamente e anzi ardentemente*» la socializzazione, la totalizzazione, la planetizzazione [secondo le espressioni

riassuntive, usate dal Vigorelli]; aggiungendo che «*è appunto dalla idea di socializzazione che deriva direttamente il formidabile slancio scientifico, che sta rinnovando, fondamentalmente, la nostra concezione dell'Universo*». «*L'uomo, per avanzare, ha ormai bisogno di essere mosso e sollevato da una formidabile fede collettiva*»: «ONU... Unesco!... *costruiremo del tutto sulle sabbie mobili sino a quando... non si saranno messi d'accordo sul valore da dare e sull'atteggiamento da adottare di fronte alla Totalizzazione umana*» (V, 250-251).

Ridotto il progresso umano e l'evoluzione cosmica al progresso scientifico la conclusione è logica.

Psicologicamente, infine, T. distrugge quella che si può dire la *originalità* del cristianesimo, che è la *relazione intima e personale* con l'individuo concreto e amabilissimo, l'Uomo-Dio Gesù. E' questo Gesù storico che esprime infatti in modo ineffabile l'abbassamento della divinità al nostro livello per invitarci alla sua intimità, alimentandola perennemente con l'Eucaristia: una intimità che non ha niente a che vedere con l'egoistico sentimentalismo, ma che è segreto di spirituale sentimento ed amore, e sigillo immancabile della spiritualità di tutti i santi e della vera carità verso gli altri.

T. considera invece come una piccineria tale relazione e vi sostituisce il romantico e celebrale omaggio alla figura evanescente e panteista del suo Cristo Universale, Punto Omega dell'ipotetico suo Evoluzionismo cosmico universale, traducendo poi emotivamente l'impegno con Cristo con l'impegno col Mondo.

Egli ostenta la più alta noncuranza per «*le attrattive, la bontà della figura umana* [e quindi storica: ma sempre umano-divina] *di Gesù*».

Come adorare quella persona concreta e tanto apparentemente misera? «*Oh! adorare, cioè perdersi nell'insondabile, tuffarsi nell'inesauribile, quietarsi nell'incorruttibile... annientarsi* [tonalità buddista - coerente a quella panteista - spesso affiorante in T.] *coscientemente e volontariamente a misura che si prende maggiore coscienza di sé*...» (M, 157).

Per adorare Gesù egli ha pertanto bisogno di vederlo più luminoso «*O Gesù, squarciate le nuvole del vostro fulgore*!» - perché il suo cuore (osa confessare apertamente) è troppo avvinto dalla «*gloria del Mondo che si eleva*». Come fa allora? Lo mirerà forse con l'occhio della fede nella nascosta luminosità della natura divina? Macché!: «*Perché noi vinciamo con voi il Mondo, appariteci rivestito della Gloria del mondo*!» (M, 157-158).

Egli ha la ingenuità piscologica di pensare che una tale prospettiva di attivo intervento umano nel processo evolutivo cosmico, sboccante nell'evanescente Punto Omega e Cristo totale sia - ben più che la chiara responsabilità di fronte

al concreto trascendente legislatore divino, della concezione tradizionale - indispensabile ed efficacissimo stimolo della elevante iniziativa umana: altrimenti - T. dice: «*Io giuro*» - cadrebbe per l'uomo ogni interesse vitale (A, 361; ecc.).

E la gloria, l'interesse, il piacere, il fanatismo totalitario ateo (senza alcuna aspirazione quindi al Punto Omega), che muovono tanta parte dell'umanità all'azione?

T. chiude gli occhi alla elementare esperienza umana.

IRRECUPERABILE

Alla fine de *Le Milieu Divin* l'Editore riporta una conferma del suo contenuto scritta dal T. un mese prima della morte, approfittandone per ricordare che tutte le restanti opere del T. vanno considerate alla luce di tale opera, che fu tra le prime (1927). Ma sarebbe più giusto dire l'inverso, perché nelle successive opere i concetti del *Milieu* sono radicalizzati ed esplicitati, presentandosi nei loro aspetti più criticabili. Infatti il T. stesso dice: «*Oggi, dopo quarant'anni di continue riflessioni è ancora esattamente la medesima visione fondamentale, che ho bisogno di presentare*...» (M, 203). Ora è chiaro che una visione fondamentale, anche quando si mantiene costante, va chiarita con le maturazioni e le precisazioni ulteriori e non viceversa.

Questa sua costanza e questa specie di ardore profetico sono fattori che a molti rendono calda e simpatica la sua figura. C'è chi freme di commozione a leggere questo brano di una lettera a un amico: «*Io sono sempre più convinto che una grande cosa nasce nel cuore della Chiesa. Qualche cosa che convertirà contagiosamente la terra. E a questa io mi sento realmente votato*» (M, 72, nella fuori testo, di fronte, cfr. C, 84). Sono espressioni ripetute parecchie volte. Ma esse in realtà rivelano obiettivamente - a parte le migliori intenzioni - non poca presunzione e una specie di fanatismo, inconciliabile con la serietà critica.

Si additano anche degli aspetti ammissibili e ricuperabili delle sue concezioni. Ma quelle buone sono già note senza il T., il cui doloroso contributo è stato troppo spesso di deformarle. Non è più ricuperabile un dolce ormai avariato in quasi tutta la sua pasta. Anzi quegli aspetti ammissibili e quelle sintesi brillanti ricoprendo tanta povertà sostanziale rendono questi scritti più dannosi, nascondendo ai meno accorti il loro timbro fantasioso, superficiale e arbitrario, e il loro influsso negativo sul piano scientifico, filosofico, religioso e sociale.

PROPAGANDA CATTOLICA TEILHARDIANA

Ho qui due libretti, di carattere divulgativo, su Teilhard de Ch., scritti da due nobili religiosi, di venerata fama: *Il Sacerdote*, di P. Giulio Domenicali e *Cristo in Teilhard de Chardin*, del camaldolese P. Colombano Vuilleumier (7). Non posso non valutarli purtroppo come saggi d'illusione e d'inganno, con la miglior buona fede. Quanto tale inganno dilaghi nelle masse è confermato, per es., dall'ultimo numero di *Preghiamo per il clero*, a cura della Congregazione Sacerdotale fondata dalla santa memoria del P. Venturini, che porta un articolo praticamente entusiasta su T., con tanto di vistosa fotografia. Lo confermano pure le buone recensioni avute dal primo libretto, che è stato anche ripubblicato, dopo la prima edizione. Citerò anche, per analoghi aspetti, la *Civiltà Cattolica*. Sono pochi saggi, sintomatici, tra mille.

L'AQUILA TEILHARD

Il primo volumetto, veramente, reca come autore il nome stesso del Teilhard. Dalla copertina parrebbe cioè che si tratti di un suo inedito su *Il Sacerdote*, con pura Introduzione e traduzione del P. Domenicali, come è scritto nel frontespizio interno. Senonché, di fatto, tale Introduzione, per il numero delle pagine e per il carattere più piccolo, supera il testo e costituisce una divulgativa presentazione, praticamente entusiasta, di tutto il pensiero del T. Quanto al testo poi, invece che la sola annunciata traduzione, v'è anche il frequente commento, a calda difesa del testo stesso.

L'autore segue il disinvolto metodo critico di trarre la «breve sintesi sulla vita e l'opera di lui» soltanto dai difensori del T., a cominciare dal fedelissimo suo discepolo C. Cuénot (9).

La macchia che avrebbe oscurato il luminoso profilo della vita di T., cioè il necessario intervento dei superiori e la ostinazione del Rev. Padre gesuita, sono dissolti tranquillamente, presentando i fatti come un «siluramento» accettato «con fede e umiltà». Invece è noto il rifiuto del T. di abbandonare quel genere di studi in cui lo si vedeva sbandare paurosamente (cfr. lettera al P. Generale del 12 ottobre 1951: Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 277 ss.), sono note le sue aspirazioni di diffondere «una religione nuova» (*Lettere a Leontina Zanta*, Desclée, 1965), è nota la sua adesione alla Chiesa di *domani*, configurata cioè secondo i suoi modi di pensare («pre-sentire con la Chiesa»: Cuénot, *Teilh. de Ch.,* 163), è nota la sua ostilità all'autorità gerarchica, ossia al «cristianesimo rinchiuso nelle mani di coloro che ufficialmente lo dirigono» (Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 275). In altro Capitolo parlerò anche della sua concezione della donna.

La sintesi del pensiero teilhardiano è poi così presentata nel risvolto della

sopraccoperta: «Al di là di ogni pur motivato appunto, la grandezza del gesuita francese è nell'aver tentato un'audace interpretazione cristocentrica dell'universo materiale alla luce delle più recenti scoperte scientifiche». Presentazione del tutto sbagliata. Innanzi tutto, se «ogni pur motivato appunto» fosse grave (e lo è), il titolo di «grandezza» crolla, dato che nel campo della verità e della fede ogni «audacia» dissolvitrice è biasimevole. Nessuna «recente scoperta scientifica» poi illumina la costruzione teilhardiana, essendo essa tutta dominata dal puro e semplice vecchio evoluzionismo, spinto bensì antiscientificamente, senza alcuna prova, a sentimento, alle estreme soglie del monismo evoluzionista. Quanto infine all'«audace interpretazione cristocentrica», essa può essere ritenuta veramente tale soltanto da coloro che si lascino impressionare dai paroloni usati a modo degli *gnostici* (con cui T. ha molti punti di contatto) dal brillante scrittore. In realtà, non si tratta che di tautologie, ossia di enunciati di comodo, affermati senza ombra di prova, al solo intento di far combaciare e condizionare una arbitraria e deformata concezione di Cristo con una preconcetta concezione cosmica; il tutto contrassegnato da una enorme confusione concettuale (che gli ammiratori chiamano profondità e tormentato ripensamento!) e dal pericolosissimo inganno derivante dal calore poetico e pseudomistico (in realtà gnostico) della trattazione.

Per i particolari mi permetto di rimandare agli altri Capitoli. Comunque è sintomatico il fatto che J. Maritain chiami la costruzione del T. «la grande fiaba» (*Le paysan de la Garonne*, 178). Secondo E. Gilson il teilhardismo pone l'alternativa tra «il Cristo storico del Vangelo» e «un Cristo cosmico *al quale non crede alcun scienziato*» (*Seminarium,* n. 4, 1965). Si noti questo rilievo del Gilson, contro l'illusione di attirare, mediante il teilhardismo, la scienza moderna: in realtà il t. mentre non fa breccia in questa, svuota il pensiero cattolico. Il Card. Ch. Journet enumera tra le nozioni cristiane dissolte dal T. quelle di «creazione, spirito, male, Dio, peccato originale, croce, risurrezione, parusia, carità» (*Nova et vetera*, aprile-giugno 1966, p. 150). Quanto al valore scientifico, ecco il parere del celebre biologo J. Rostand: «E' veramente un affresco lirico dell'evoluzione che ci propone Teilhard, in ciò molto più poeta e *romanziere* che uomo di scienza... E' innegabile che il trasformismo di Teilhard si pone *al di fuori della scienza*... sfugge il qualsiasi investigazione sperimentale... fa appello a delle energie misteriose che non abbiamo alcun mezzo per scoprire... Di biologo, egli *non ha* né la formazione, né il sapere, né lo spirito... Il suo trasformismo, assai superficiale e confuso, non discende nell'analisi delle organizzazioni e delle strutture germinali, ...lascia da parte tutti i precisi problemi che si presentano ad ogni biologo bramoso di chiarire, con i mezzi del nostro tempo, il meccanismo dei fenomeni evolutivi» (*Figaro Littéraire*, 23 sept. 1965). E' vano pertanto entusiasmarsi per una grandiosa visione cristocentrica, campata in aria e in cui il Cristo non è Gesù di Nazaret.

Il Monito del S. Uffizio del 1962 è nel libretto doverosamente richiamato. Tale *Monitum* parla di «opere piene di ambiguità e anche di gravi errori» (37). Niente di più antipatico però - sempre salve le migliori intenzioni -, che citare i documenti della S. Sede, così da poter dire che ciò è stato fatto, gettandoli però in pratica in un canto.

Infatti l'autore del libretto poi sostiene che «un giudizio definitivo del pensiero teilhardiano non è possibile». Perché, se le opere sono ormai arciconosciute? E il S. Uffizio perché il giudizio l'ha dato?

Dice che si tratta piuttosto di «ambiguità». Ma il S. Uffizio denuncia invece apertamente tali opere come «piene... anche di gravi *errori*».

Il motivo poi di tale Monito sarebbe di preservare da dannose interpretazioni «i meno esperti», gli «umili passerotti», senza impedire alle aquile di «volare» (37). Questa è gratuita interpretazione. E' un modo illegittimo di trasformare il severo Monito in una patente di aquila data al T.

C'è anche, nel libretto, l'inaspettato apporto del Concilio Vaticano II. E' il titolo addirittura di un capitolo. Ma in realtà si tratta solo di una proposta non approvata: dunque l'autorità del Concilio non c'entra (altrimenti avrebbero valore tutte le proposte ivi fatte, tra loro contraddittorie; inoltre la proposta stessa non fa che riferirsi a una vecchia considerazione cosmica, del tutto estranea alle stranezze del T.

Pessimo e diffuso vezzo, di appellarsi ingannevolmente al Concilio!

Sia nella Introduzione che nelle note al testo, le più strane affermazioni, fino alle sommamente aberranti, con tonalità addirittura sacrileghe, sull'Eucaristia («guardando più lontano della bianca Ostia... su ogni sostanza dirò: "Hoc est corpus meum"», 69) sono tutte risolte con ammirate spiegazioni, fondate su lontanissime analogie con la teologia e sopratutto con la dottrina paolina (su cui tornerò in seguito), senza riflettere che ogni errore ha qualche residuo o analogia di verità e con tale metodo si può avallare tutto.

Con tale metodo è mobilitata anche, in favore, la parola di Paolo VI. T., per esempio, addita la «sola azione di presenza» dei sacerdoti in guerra (110 s.) come capace di consacrare a Dio tante pene che vi si soffrono: affermazione generica, per lo meno nebulosa, che non tiene conto della necessità della loro offerta e della distinzione tra pene proprie e pene degli altri. Ma non è questo che interessa, bensì la nota: «E' ciò che afferma S. S. Paolo VI ad un gruppo di sacerdoti novelli... in quanto *assunti dal Signore a veicolo della grazia*». Certissimo; ma lo saranno con tutto il loro ministero e non colla «sola azione di presenza» di cui parla T., salvo che in modo del tutto indiretto.

Un altro saggio della ingenuità critica del volumetto sta pure nel chiudere il

giudizio sul T. con l'entusiastica parola della Sig. I. Mortier (che presenta T. addirittura come ispirato dallo Spirito Santo), parola che, essendo essa «legataria degli scritti del Padre», viene presentata come di «indiscusso valore» (p. 53), mentre, proprio per essere la Mortier legataria di tutti gli scritti del T., manca dei necessari titoli d'imparzialità e di autentico *valore* dimostrativo.

FULGIDE INTUIZIONI

Del tutto simile è l'altro libretto (eccetto la sua netta e lodevole disapprovazione della scarsissima parte lasciata dal T. al sacrificio). Anche in esso v'è il titolo ingannatore. Esso suona: *Cristo in T. de Ch*.; mentre in realtà vi si presenta, in modo tanto breve quanto farraginoso (sovente con acritica mancanza di precise citazioni), tutta la dottrina del T., con sostanziale ammirazione. Non manca alla fine (127) la riproduzione del *Monitum*, ma la sua presentazione è già da sola un saggio del valore critico dello scritto, perché esso, benché riportato tra virgolette, viene tradotto male e parzialmente, snervandone alquanto la forza. Non pare infatti che l'espressione «talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus» possa semplicemente tradursi, come fa l'autore, con «presentano ambiguità ecc.»; andava detto invece: «sono *piene* di ambiguità ecc.». La solenne conclusione del *Monitum* poi in cui sono richiamate le alte autorità emanatrici del documento e tutte quelle che sono invitate a intervenire (compresi «Universitatum presides»: quindi anche gli ambienti di alta cultura) è ridotta a «si esortano i superiori».

Comunque, a parte tale riproduzione inesatta del *Monitum*, questo apparisce già svalutato in partenza dalla didascalia del frontespizio interno, in cui si parla di «fulgide intuizioni accanto a pericolose indecisioni». Le *fantasie* teilhardiane sono cioè proclamate «fulgide intuizioni» e le «ambiguità» e i «gravi errori», dei quali secondo il M., tali opere sono «piene», sono diventate soltanto alcune «pericolose *indecisioni*». Inoltre, anche secondo questo libretto, il *M*. riguarda, in sostanza, solo gli inesperti: mentre l'essersi tale documento preoccupato ovviamente «praesertim iuvenum» non toglie che abbia messo in guardia tutti da quei «pericoli». E' citato anche de Lubac, secondo il quale gli scritti del T. conterrebbero solo «imprecisioni» e simili (128).

Purtroppo questa abitudine di snervare la portata del *Monitum* è diventata generale presso i simpatizzanti del T. Per es., secondo P. A. Dall'Olio (nella *Civ. Catt*. del 16 marzo 1968) esso avrebbe solo «messo in guardia i lettori dai *possibili errori* o dalle visioni ipotetiche non sufficientemente provate» (562). Esso invece denuncia quegli scritti come pieni *di fatto* «di ambiguità, anzi di *gravi errori*».

Come saggio di disinvoltura esegetica infine, nel disperato tentativo di appoggiare i sogni del T. con la Scrittura, basti rilevare che alla fantastica

attrazione (per amorizzazione!) che Cristo-Omega eserciterebbe, per legge cosmica, dall'interno, su tutto l'universo, si osa applicare (95) il celebre «Omnia traham ad meipsum» (Giov. 12, 32), di cui invece si conosce il ben diverso, preciso e concreto riferimento, alla immolazione redentiva della croce.

Quanto al Bollettino sopra citato, vi si trova, aggravata anzi dalla brevità, la stessa impostazione. Il *Monitum* è addirittura ignorato, dicendosi solo che il T. «è oggetto di ampie lodi e di aspre critiche», e che il «suo pensiero» deve essere «bene interpretato per poterne percepire il valore», la cui «grandezza» comunque sta «nell'aver tentato una interpretazione cristocentrica di tutto l'universo».

Ma in realtà tale «interpretazione» non è che irriverente confusione e sogno.

Con questa facile propaganda non si servono seriamente le cose serie di Dio.

S. PAOLO E TEILHARD DE CHARDIN

Le profonde intuizioni attribuite al T. dai suoi ammiratori avrebbero, secondo i medesimi, mirabili consonanze con S. Paolo. Ciò non dovrebbe far meraviglia poiché - come dice la signorina Jeanne Mortier, legataria degli scritti del T. - la vocazione del T. «porta il sigillo dello Spirito Santo» (!); egli fu «preda dello Spirito Santo» (Domenicali, *Il sacerdote,* 54). Niente di più naturale quindi che egli armonizzi con San Paolo, scrittore ispirato.

Tale consonanza viene affermata soprattutto in relazione al celebre Rm 8, 19-22: «*Pertanto il creato attende con ansia la manifestazione dei figli di Dio... per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio... fino ad ora tutto intero il creato insieme geme e soffre le doglie del parto*». Sarebbe qui delineata la fondamentale dottrina teilhardiana della solidale evoluzione cosmica, nel suo ascendere verso il Cristo cosmico o punto Omega dell'universo.

Per meglio comprendere il passo paolino conviene rileggerlo a partire dal v. 12. S. Paolo contrappone la vita «secondo la carne» a quella di «quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio» (v. 12-14). Egli contrappone cioè, da un lato la natura umana, ferita dal peccato originale e incline al peccato, e dall'altro lato la natura redenta ed elevata alla soprannaturale figliolanza di Dio, che rende «eredi di Dio, coeredi di Cristo» (v. 17). Per ottenere questa eredità, ossia la beatitudine celeste, occorrerà pertanto che «soffriamo con Lui per essere con Lui glorificati» (ivi), cioè occorrerà che «mediante lo spirito» facciamo «morire le opere del corpo», ossia della natura decaduta (v. 13). Ora ciò sembra proiettare sul corpo umano, sulla natura umana e su tutte le creature naturali, che servono alle attività dell'uomo, una cupa tonalità di perversione, incompatibile con l'intrinseca bontà che invece tutte le creature hanno, in quanto

uscite dalla mano di Dio.

San Paolo perciò corregge tale falsa impressione, indicando nell'abusivo uso delle creature, fatto dall'uomo, la causa del male. Nella argomentazione egli, con mirabile efficacia lirica, presenta il «creato» come personificato (non è che la nota figura della prosopopea o personificazione): quello cioè che nel «creato» corrisponde alla realtà e alla finalità ontologica viene espresso come un sentimento del «creato» stesso. Questo «attende con ansia» (v. 19), come chi «geme e soffre le doglie del parto» (v. 22), che cessi lo stato peccaminoso *dell'uomo*, in cui l'uomo, al quale «il creato fu assoggettato» per divino volere (v. 20), abusa del «creato» stesso (che gli fu dato invece soltanto come strumento di bene, per la divina gloria) rendendolo strumento di peccato, ossia incatenandolo alla propria «schiavitù della corruzione» (v. 21); «attende» cioè lo sbocciare definitivo della vita umana soprannaturale, nella eterna gloria, che porrà termine a qualunque uso disordinato delle creature. Anzi, rimanendo anche allora il «creato» sempre associato all'uomo, come avverrà la piena «redenzione del nostro corpo», che sarà elevato, in armonia all'anima, allo stato glorioso (v. 23), così il creato» sarà liberato, per miracoloso e istantaneo divino intervento, da qualsiasi anche naturale «corruzione», dando luogo, come dice S. Pietro, a «nuovi cieli e nuova terra» (2 Pt 3,13).

Sono state date anche altre interpretazioni. Ma è certa, in quel passo paolino, la figura retorica della prosopopea, che elimina qualsiasi assimilazione di questa dottrina con il famoso e nebuloso pampsichismo teilhardiano. E' certo cioè che qui non si tratta che del netto passaggio dell'uomo dallo stato di peccato a quello di grazia e poi di gloria, per opera del Redentore, col relativo transito dall'abuso delle creature al loro santo uso. E' certo che se di trasformazione fisica del cosmo (secondo S. Pietro) si dovrà parlare si tratterà d'un finale e istantaneo intervento divino miracoloso, *come per la risurrezione dei corpi*.

Classica dottrina dunque. Della evolutiva ascensione cosmica teilhardiana, nemmeno l'ombra.

Come mai allora autori di valore s'incantano davanti a queste «mirabili consonanze teilhardiane»?

Dal punto di vista metodologico ciò si spiega come effetto della scuola di tale maestro, che trova facile penetrazione nel clima moderno assai incline all'esistenzialismo e al fideismo e ostile alla rigorosa metodologia della scolastica e del tomismo di antica memoria. Il male maggiore del teilhardismo, dilagante anche nel campo cattolico, mi pare che sia proprio il grave indebolimento della capacità critica dei seguaci del T., che imparano da lui ad usare la fantasia al posto della intelligenza e a sostituire lontanissime ed estrinseche analogie agli argomenti seri.

Quando la moda teilhardiana passerà si troveranno con le mani vuote.

LA MIRABILE SINTESI TEILHARDIANA

La *Gazzetta del Mezzogiorno* (2 marzo 1967) riporta un ampio studio di una brillante conferenza su Teilhard de Chardin del Prof. Aldo Belardinelli S. J. Riporta tra virgolette - dovrei supporre esattamente - alcune conclusioni, brillanti anch'esse, come la conferenza, che mi permetto annotare, inserendo, per brevità, le note nel corso del testo stesso. «*A questo punto - sinceramente e lealmente convinto che lo stadio attuale degli studi teilhardiani* [T. si ripete sempre, si conosce già tutto, le oscurità sono cronicamente radicate nella sua confusione ideologica] *e sopratutto lo stato di fermento in cui si trova la teologia tradizionale dopo il Concilio Vaticano II* [il Concilio in sé non c'entra, perché è stato il meno dogmatico dei Concili, non ha rinnegato alcuno dei Concili passati, ha proclamato S. Tommaso ancora maestro degli studi teologici: FS 16: deh. 807; EC 10: deh. 843] *non consentono una valutazione definitiva e univoca della sintesi teilhardiana* [ciò che si conosce è più che sufficiente per definirla come una costruzione puramente *fantastica*: Cfr., Capitoli precedenti] - *sarei soddisfatto se potessi ritenere di essere riuscito trasmettere quello che è il mio stato d'animo alla fine di questa meditazione cosmica* [il punto di partenza d'una meditazione d'approfondimento deve essere la verità dei fatti, non la incoerente fantasia]: *sensazione di trovarmi di fronte a un grande spirito religioso* [soggettivamente non discuto; ma obiettivamente no, perché non obbedì agli autorevoli richiami per riportare nell'alveo della sua competenza i suoi studi, per il suo strano modo di aderire alla Chiesa, che era di «prae-sentire cum Ecclesia» (Cuénot, *Teilh. de Ch*., 163) il che equivale a pensare come voleva, e perché giunse a contrapporre il cristianesimo a quelli che «ufficialmente lo dirigono» e agli «scribi della Chiesa», cioè alla Gerarchia nei suoi normali organi (Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 232, 275)] *e di scienziato dalle intuizioni arditissime e affascinanti* [quale può essere una costruzione fondata sulla pura fantasia; chieda ai grandi scienziati cosa pensano del T.], *che, perché arditissime* [come lo sono i sogni], *sono gravide di pericoli e di rischi* [di distruggere effettivamente la solidità di tutta la fede]... *pensatore da accostare con serietà e preparazione* [per capire infine che non va preso sul serio]... *ha fatto saltare i dogmi delle filosofie contemporanee* [i veri pensatori non lo prendono sul serio; gli orecchianti vedono, prima, distrutta la sana filosofia tradizionale], *perché ha parlato agli uomini d'oggi il loro linguaggio* [alimentando la superficialità della moderna cultura del Video, con grave danno, in definitiva, della responsabilità religiosa], *perché con il concetto di santa materia ha sottolineato l'interesse per il mondo della materia* [confondendo disastrosamente materia e spirito, creature e Creatore; mentre, in senso buono, tale interesse c'era anche prima, nella

classica nozione strumentale e teologica di tutte le cose], *perché ha ridonato il gusto della felicità* [ma oscurandone il grande segreto evangelico, che è riassunto in Rm 8, 17]... *infine e soprattutto perché ha rilanciato in notazioni modernissime* [avvilendo con la loro fantasiosità arbitraria la serietà dell'apologetica cattolica] *e fuori di ogni compromesso l'idea centrale dell'eterno messaggio cristiano: ricapitolare tutto in Cristo* [deformando così profondamente lo storico Gesù di Nazaret, da distruggere, obiettivamente parlando, il cristianesimo; a nulla vale gridare «Cristo!», quando non è Gesù di Nazaret; anzi è maggiore inganno].

Quando faccio queste negative considerazioni sul T., coloro che amano il dialogo costruttivo sogliono oppormi che il T., anche se non ha dimostrato le sue affermazioni, ha creato un'utile *ipotesi di studio*, come si suol fare nel campo scientifico, con grande utilità per i ricercatori, anche se la teoria ipotetica dovrà in seguito essere cambiata.

E qui, proprio, si nasconde l'equivoco. Le ipotesi scientifiche, per essere valide, postulano effettivamente delle realtà diverse e primordiali, rispetto a quelle fenomeniche che vogliono spiegare. Per esempio, la teoria cinetica dei gas ha spiegato la fenomenologia macroscopica di tale stato della materia mediante la ben più intima e diversa fenomenologia del movimento molecolare della materia stessa. T. invece non fa che tradurre in altro linguaggio il fenomeno da spiegare: fa quindi delle pure *tautologie*. Quando egli per spiegare il pazzesco passaggio, per pura monistica evoluzione, dalla materia allo spirito, parla di un'unica «stoffa» dell'universo, non fa che tradurre con un'altra parola l'arbitraria sua affermazione circa la convertibilità della materia nello spirito. Quando, nella sua ossessiva concezione evolutiva, egli vuole spiegare le due opposte tendenze che si manifestano nella natura, da un lato della complessificazione e della degradazione dell'energia nell'interscambio macroscopico della materia e, dall'altro, della progressiva elevazione e concentrazione nei successivi passaggi verso le forme superiori della vita, e postula un «di fuori» e un «di dentro» delle cose, con i rispettivi dinamismi «tangenziale» e «radiale», di «interazione» il primo e di «centrizzazione» il secondo, non fa che ripetere, in parole diverse, l'esistenza delle due opposte tendenze che voleva spiegare. Quando, per spiegare il balzo del processo evolutivo della materia al piano della coscienza riflessa, ossia del pensiero, egli parla del «ribaltamento» della coscienza, ossia dello psichismo iniziale (gratuitamente attribuito in radice alla materia), «su se stessa», non fa che puramente affermare, senza alcuna spiegazione, che a un certo punto avvenne quell'automatico passaggio al piano del pensiero. E così via.

Quanto alle «arditissime» intuizioni del T. sono d'accordo. Cosa di più ardito,

infatti, che risolvere tutti i problemi cosmologici con delle pure altisonanti parole? Cosa di più ardito che ritenersi così fanaticamente pago ed entusiasta della propria gratuita concezione, da ritenerla a parte la modestia - «il passo avanti più sensazionale compiuto dalla coscienza umana dal milione di anni che essa va riflettendo su se stessa alla superficie della terra» (Cuénot, *o. c.,* 84)?

Ma forse un po' ardito sono anch'io, a sentire J-M. Paupert, collaboratore del defunto Daniel Rops, che in *Peut-on étre chrétien aujourd'hui*? (Parigi 1966, p. 206) scrive: «Conosco molti eminenti filosofi e teologi che, in privato, confessano ai miei amici e a me la diffidenza o la poca simpatia che loro ispira il teilhardismo, ma ansimano a scriverlo, tanto forte è la pressione generale della mentalità che lega rigidamente la simpatia teilhardista con l'intelligenza e il progresso e l'antiteilhardismo con la stoltezza dei vecchi crostacei integristi».

Sto affrontando dunque, arditamente, il rischio di passare per crostaceo.

L'AGGIORNAMENTO APOLOGETICO TEILHARDIANO

Nell'Oss. Rom. del 2 nov. 1967, p. 3, P. J. Daniélou: «Il problema che s'impone oggi ai cristiani, più che di affrontare le ideologie ostili, è di poter affermare seriamente la propria fede innanzi al mondo contemporaneo».

Bene. E' il giusto concetto del primato della *positività*, a cui si deve anche associare il principio di *sottolineare* più ciò che *unisce* che ciò che divide. Ma si badi che senza anche la chiara prospettiva delle idee ostili, ossia degli errori, le idee vere non possono risaltare. Era più psicologo S. Tommaso con i suoi ostili «videtur» in apertura di tutti gli articoli della Summa. Ah! Questi antiquati scolastici!

Aggiunge: «I cristiani sembra non osino parlare, non già per rispetto umano, ma perché hanno l'impressione che quanto direbbero non riuscirebbe convincente».

Veramente non pochi hanno anche molto rispetto umano. E come potrebbero eliminarlo se si sta togliendo loro ogni combattività - evangelica - contro gli errori? D'altra parte è psicologicamente innaturale che amando la verità non si odi non l'errante, ma l'errore; è innaturale che lo zelo della verità non implichi la combattività contro l'errore. Questo è lo spirito giovanneo e paolino. E' lo spirito di Gesù. Colui di cui fu detto: «Mi divora lo zelo per la tua casa» (Gv 2, 17), conchiuse la divina battaglia con la drammatica e combattiva proclamazione: «Sono re. Io per questo sono nato e per questo sono venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18, 37). Né gli avversari potranno convincersi se anche non vedranno dissolti i loro miti.

Nella fase dimostrativa del dialogo ideologico non è la disputa che agli altri dispiace; ma, da un lato la mancanza di carità e di amore con cui venga fatta,

dall'altro la scarsa luce, chiarezza, forza degli argomenti.

P. Daniélou si preoccupa anche giustamente, come, del resto, è di moda, di trovare, come veicolo della verità, il «linguaggio più appropriato».

Benissimo. Però, attenti che tale linguaggio rivesta vera obiettività e chiarezza di idee e non indulga all'irrazionalità emotiva o alla confusa sintesi *esistenziale*. Qualunque sia nel cuore umano l'impulso emotivo per l'adesione alla verità, viene il momento del ripensamento pienamente umano perché pienamente razionale e guai se il convertito non trovasse allora solide fondamenta.

In particolare proseguendo il bell'articolo, ho letto poi con disagio la seguente doppia affermazione del P. Daniélou, una negativa e l'altra affermativa, entrambe alquanto sbrigative, stavo per dire, superficiali.

Ecco la prima: «Le ragioni per le quali le nostre prove dell'esistenza di Dio possono non apparire o non tornare convincenti a taluno, sono perché esse *partono* da *dati* che erano quelli degli uomini *di una volta*».

Ma, di quali *dati* parla? Degli antichi dati scientifici? Essi non sono mai serviti per dimostrare l'esistenza di Dio. L'argomento dell'ordine invece e le altre vie di S. Tommaso, per es., sono perenni e il primo è immensamente avvalorato dall'attuale sviluppo scientifico. Sintetizzano anzi l'unica strada razionale per una solida argomentazione. Si fanno tanti studi sull'ateismo. La ordinaria ragione della resistenza alla fede non sta nell'antichità degli argomenti, ma sta nel cuore, nella mancanza di sufficiente retta intenzione: «Ma come potete credere voi, che andate in cerca di gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria, che viene dal solo Dio?» (Gv 5, 44). Naturalmente la miscredenza trova il più fertile terreno nell'agnosticismo strutturale della società.

«E' qui - ecco la seconda affermazione del P. D. - che *Teilhard de Chardin* ha mostrato che il cosmo, quale la scienza moderna ci fa conoscere, può condurre a Dio altrettanto e meglio che il cosmo ristretto che conoscevano gli autori [strano questo plurale così paritetico: e Mosé?] della Genesi».

E' qui soprattutto che ho provato molto disagio. Io mi domando se è serio per il pensiero cattolico, seguitare a sventolare il vessillo di questo santo uomo, fanaticamente propagatore di una sintesi scientifica, *puramente costruita sulle ali della sua fantasia,* irriso dai più autorevoli scienziati, giudicato, ultimamente, nel modo che si sa, per es., da un Maritain e da un Combes, non molto valido neanche in paleontologia, a giudicare dal clamoroso falso, in cui egli si trovò coinvolto, dell'Uomo di Piltdown, e da quello probabile del famoso Sinanthropos (cfr., in seguito, il secondo capitolo di *La suggestione evoluzionista*).

Tra i giudizi degli scienziati di gran fama si ricordi quello del biologo Jean Rostand (cfr. p. 65).

Si dirà che praticamente però il suo modo brillante e caldo e incisivo di presentare le cose fa breccia nelle menti, riportandole al problema religioso. Ma questo proprio è il grande errore, di approfittare, con miope tattica di un falso vessillo per attirare alla fede, senza pensare al collasso che si produrrà quando si accorgeranno che il vessillo era un bluff.

Niente da obiettare contro una tattica di momentanea suggestione, per ottenere sul momento dei risultati individuali. Ma come grande movimento pubblico, la serietà della verità cattolica respinge questo fittizio tatticismo e richiede la serietà dei mezzi di dimostrazione.

Nego d'altra parte che il T. richiami veramente a Dio e a Cristo perché li presenta così confusamente e panteisticamente mescolati col mondo che, in definitiva, per chi ragiona, li distrugge.

P. TEILHARD DE CHARDIN: UN SANTO!

Tra gli ammiratori, che stanno dilagando, del fantasioso scienziato, più entusiasti ne parlano come di un santo, o per lo meno di un'anima spiritualmente altissima.

«Il P. de Lubac - riferisce Jean M. Paupert - mi ha detto la sua umiltà, la sua semplicità, la sua vita interiore» (*Peut-on etre chrétien aujourd'hui*?, 1966, p. 223). B. de Solage ha scritto un paragrafo a parte sulla sua *modestia* (*Teilhard de Chardin*, 1966, p. 351 ss.), ne ha sottolineata l'*eroica obbedienza* (ivi 43 ss.), ha riportato giudizi che l'hanno definito «*martire*» dell'idea, ha detto che «Egli era infine un religioso, con una *fede* di forza straordinaria e che diede delle testimonianze sconvolgenti del suo spirito di *obbedienza* e di *umiltà*» (ivi 45). Altri ne esaltano il misticismo, che arrivò a una specie di virtù profetica. A New York, infatti tre settimane prima della morte, T. disse: «Mi piacerebbe morire il giorno della Risurrezione»; e morì proprio all'improvviso nel pomeriggio di quella Pasqua 1955. Un ammiratore così commenta quelle parole del T. dette a New York: «In questa espressione era condensata la storia della sua vita, vissuta nella contemplazione del Cristo risorto, Signore dell'universo» (J. Aubry, in *Formazione*, Torino, Ottobre 1965). Nell'allocuzione funebre del P. R. d'Ouince S.J., questi, dopo aver riportato una preghiera del T. di circa trent'anni prima, in cui il grande, rivolto a Dio, grida: «E' a Voi che compete il compito di bruciarmi nell'unione che deve fonderci insieme», così conchiude: «Ed ecco, a trent'anni di distanza, la risposta del suo Signore: quest'anno, a New York, la sera di Pasqua, il Padre si è immerso in Dio».

Non mi permetto minimamente di dubitare della santità soggettiva di quell'anima. Ho invece diritto di dubitare della sua santità obiettiva, per

mancanza di alcune virtù fondamentali. Ed è giusto notarlo, affinché all'equivoca propaganda che si sta facendo di un pensiero così deleterio per il cristianesimo (se non altro per la confusione ideologica che produce in tutti i campi) non si aggiunga l'avallo della mitizzazione della sua persona.

Basta considerare l'*obbedienza, l'umiltà* e la *castità*.

Eroica *obbedienza*? Esteriore, tale da obbligarlo anche a molti sacrifici e da evitare la rottura con la Compagnia di Gesù, sì. Ma ben altro richiede, interiormente, per un cattolico e un religioso, questa virtù. Mai si arrese ai ripetuti richiami perché sospendesse le sue elucubrazioni filosofiche e teologiche e si dedicasse solo ai suoi studi scientifici. Quanto alla proibizione dei suoi scritti, rispose con la diffusione clandestina. Al P. Generale, nel 51: «Io non posso cambiarmi, come non posso cambiare il numero dei miei anni o il colore dei miei occhi» (Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, 278). Al P. Leroy: «Se non scrivessi, so che tradirei» (ivi, 29).

Con il classico stratagemma di tutti gli irrequieti, distingueva poi la Chiesa secondo i suoi gusti da quella «ufficiale». Al P. Valensin (1926): «Nel mondo cristiano, come mi si presenta nei documenti ecclesiastici e nelle azioni o concezioni cattoliche, io soffoco assolutamente, fisicamente» (B. de Solage, *o. c.,* 344, n.). «Un mondo interamente dominato dalla Chiesa *ufficiale*... avrebbe perso ogni potere... di penetrazione reale» (*Il senso umano*, 1929). «La Chiesa, *o più esattamente i suoi amministratori*, non hanno per niente, attualmente, il senso di quel che è la vita reale» (lettera del 1918: Vigorelli, *o. c.,* 28). «Quel che mi fa soffrire non è di sentirmi *chiuso* nel cristianesimo, ma nel fatto che attualmente il cristianesimo è *rinchiuso* nelle mani di coloro che *ufficialmente* lo dirigono» (lettera del 1952: Vigorelli, *o. c.,* 275). «*Non posso* fare marcia indietro, arrestarmi, senza fallire... in faccia a Dio e in faccia agli uomini... So bene che tutti gli eretici hanno detto così...» (lettera del 1950: Vigorelli, *o. c.,* 149). Non si conformava e non aderiva, in realtà, alla Chiesa attuale, ma a quella che avrebbe, *in avvenire,* secondo lui, *combaciato col suo pensiero*, il che è un atteggiamento sbrigativo per dispensarsi da qualsiasi obbedienza dottrinale: è il suo famoso «*praesentire* cum Ecclesia» (1945: Cuénot, *o. c.,* 163). «E' l'audacia [del novatore] sovente, che apre la via all'ortodossia *di domani*» (1917: B. de Solage, *o. c*., 341 n. 13).

Umiltà e modestia? Quanto erano conciliabili con il suo egocentrico fanatismo, quasi messianico. Egli si considera l'espressione della *maturazione definitiva del cosmo*, nella sua parte cosciente, quale è la Noosfera, ossia l'umanità: «*Solo* ad aver visto?... la meravigliosa "Diafania" che, mediante il *mio* sguardo, ha tutto trasfigurato?... [in realtà] mi sarebbe impossibile... di citare *una sola* autorità (religiosa o laica)... .in cui... io mi riconosca fino in fondo. Ma, in

compenso, come non sentir fremere *intomo a me* (se non altro per il modo con cui le *mie idee* si diffondono) la *folla* di tutti quelli che... pensano... esattamente *come me*?... Coscienza esaltante di essere gli stessi *tutti*, nella misura in cui si riconosce palpitante in *fondo a me*, l'*unanimità* di domani... [avendo] l'Evoluzione un estremo di attivazione... dove... presto o tardi si unificherà l'Umano... Per l'apparizione dell'idea d'evoluzione, fluttuano, in uno stato di mutua sensibilizzazione estrema, l'amore di Dio e la *fede* nel Mondo: le due componenti essenziali dell'Ultra-Umano... ma generalmente non abbastanza forti, *tutt'e due alla volta*, per combinarsi l'una con l'altra, *nel medesimo soggetto. In me*, per pura fortuna (temperamento, educazione, ambiente...)... la *fusione* s'è operata spontaneamente... Nuova prova che basta, per la verità, d'apparire una sola volta, *in un solo spirito,* perché niente possa più impedirle di tutto invadere e tutto infiammare» (*Le Christique*, marzo 1955: de Solage, *o. c.,* 352 ss.).

Ma, quasi direi, ciò che crea maggior disagio in questa pretesa anima mistica è la sua visione della *castità* e della donna. Riporterò qualcosa di inedito in seguito.

PROTESTE CONTRO GLI OPPOSITORI DI TEILHARD DE CHARDIN

Mi hanno scritto una vibrante lettera anonima con espressioni di sdegno per la mia opposizione al Teilhard.

Opposizione? Ma a chi? Non certo alla persona del Teilhard. Ci inchiniamo riverenti davanti al mistero d'una vita appassionata, vibrante delle più alte intenzioni, e d'una morte che l'ha repentinamente stroncata, sulla breccia.

E nemmeno, ad essere precisi, alla sua dottrina. Come potrei oppormi ad una dottrina, la quale, nel senso secondo cui essa vuol costituire un pensiero coerente e fondato su qualche serio tentativo di prova, non c'è? A quale consistente dottrina mi potrei opporre, se essa risulta soltanto, nelle sue linee fondamentali, un affastellamento di analogie e di immagini (con artificioso appiccicaticcio, qua e là, dei dommi cristiani), per tradurre con terminologie scintillanti (che si risolvono in tautologie) la *preconcetta* idea madre dell'evoluzionismo assoluto, d'impronta monistica, a partire dalla materia iniziale fino a una «super-esistenza» spirituale, che coinciderebbe con il famoso, fantomatico, OMEGA, sul quale il T. ha avuto il coraggio di incidere il nome di Cristo?

Dunque: nessuna vera e propria *opposizione*; ma *svalutazione* piena.

Illustri sostenitori cattolici del T., le avete lette attentamente le opere, almeno quelle più significative, del Grande? Un malizioso dubbio mi assale che non ne abbiate avuto la pazienza.

Altrimenti, esclusa l'ipotesi che difendiate il T. perché vi fa comodo, che siate suggestionati dalla affettuosa amicizia per la sua simpatica persona e dal riconoscimento delle sue nobili intenzioni, o che non vogliate parlarne severamente per non urtare le parti contendenti che avete il dovere di considerare con la prudente responsabilità del vostro alto ufficio, altrimenti, dico, non vedo come possiate seguitare a prendere sul serio questo fecondo sognatore e inesauribile forgiatore solo di immagini e parole.

A riguardo di quest'ultima, innegabile abilità di forgiatori di parole, basta ricordare le espressioni usate dal T. per indicare il *passaggio di stato* nell'evoluzione: punto critico, punto singolare, cambiamento di stato, salto di tutte le specie, soglia, piano, crisi, soglia critica, livello critico, grado assoluto di perfezione e di crescenza, metamorfosi, maturazione, muta, mutazione, emergenza, nuovo ordine, cambiamento di natura, discontinuità, superficie di discontinuità ontologica: e dite se è poco.

Nella suddetta lettera anonima mi è stata in particolare contrapposta, quasi minacciosamente, una certa benevolenza verso il T. che avrebbe l'Em.mo Cardinale Gabriele Garrone. Forse il mittente non ha la fortuna di conoscere personalmente l'amabile e nobilissima figura del capo lella Congregazione per l'Educazione Cattolica e non sa la sua illuminata larghezza di vedute, capace di ammettere tranquillamente una legittima disparità di pareri.

Del resto, egli stesso dice, nell'aureo libretto *Le Concile:* «Nessuna teologia può ragionevolmente pretendere di trovare negli scritti del Padre *alcunché di costruttivo*»; e con ciò il giudizio sostanziale è già pieno. Invece, quando egli accenna (comprensibilmente, per la sua alta posizione e forse anche per un particolare riguardo all'ambiente originario dove non mancano distinti ammiratori del Padre T.) «ai problemi *profondi* di cui il Padre Teilhard è il simbolo», mi permetto dissentire: nego appunto che il T. sia un pensatore *profondo*, da prendere sul serio.

Eppure anche P. G. De Rosa S.J., nella *Civiltà Cattolica* (1, IV, 67), proclama che il T. «ha tentato solo di *colmare il fossato* che oggi divide la *scienza* dalla *fede* e rende difficile l'accettazione della fede agli uomini che hanno una visione scientifica dell'universo. Che questo tentativo... presenti delle zone d'ombra più o meno inquietanti non toglie nulla alla nobiltà dell'impresa». D'accordo sulle nobilissime intenzioni, ma non sulla «colmatura del fossato». Tale tentativo, appunto per essere rivolto agli uomini della scienza, avrebbe assolutamente richiesto quella serietà di metodo che alle elaborazioni cosmiche teilhardiane purtroppo manca.

Sono note infatti le ironiche accoglienze fatte al T. da scienziati di grande fama. Con tali tentativi poetici e fantastici ritengo che la religione anziché essere sostenuta venga svalutata e che il «fossato» si accresca.

Non mi riferisco evidentemente alla innegabile competenza del T. ome geologo e paleontologo. Tuttavia anch'essa è stata esagerata. Si sa infatti che la sua fama di paleontologo è legata, in massima parte, alla sua collaborazione nella scoperta dell'*Uomo di Piltdown* (1912-1915) e soprattutto dell'*Uomo di Pechino* o *Sinanthropus* (1922-1940; il T. s'inserì in questa ricerca come osservatore non ufficiale). Ma il primo, quarant'anni dopo, risultò non essere altro che una clamorosa falsificazione, nella quale il T. era - suppongo ingenuamente - caduto. E v'è anche l'aggravante che quando la cosa fu chiara T. mantenne una sua ingenua valutazione del fatto: «Solamente io non arrivo a credere a una frode da parte del povero caro Dawson. E, per quanto fantastico ciò possa sembrare, preferirei l'ipotesi di qualche frammento di collezione gettato come rifiuto nel foro...». (*L'apparition de l'homme*, 17 nota). Dice bensì anche che quando credette all'autenticità del falso reperto vi trovò tante incongruenze (ivi). E perché allora vi aveva creduto? Anche il secondo, il sinantropo, sembra una falsificazione. Ma su questi due fondamentali ritrovati della paleontologia, che venivano addotti tra i principali argomenti di conferma della comparsa evoluzionista dell'uomo, tornerò nella sezione dedicata all'evoluzionismo: sono due casi veramente interessanti.

Quello precisamente che nego nel T. è - a parte alcune buone sue intuizioni generali, non però nuove - qualsiasi suo serio apporto alla soluzione dei problemi cosmologici e religiosi, ai fini della vera riconciliazione con la scienza moderna. Avevo accennato, sopra, a *tautologie*. Non vi sono infatti in T. vere *ipotesi di lavoro*, come si usa nel campo scientifico, fondate su supposte *realtà* fenomeniche *più intime* di quelle che si vogliono spiegare. Le varie leggi, volta a volta da lui affermate, della «convergenza», della «centrizzazione», ecc. non fanno infatti che tradurre in altri termini lo stesso fenomeno esteriore, concepito nel quadro della preconcetta totale evoluzione.

Nego inoltre alcun serio suo apporto ideologico perché lo strumento logico dimostrativo si risolve continuamente nella evanescente *analogia*, secondo i suggerimenti della più superficiale immaginazione (come, per es., - dice - c'è il cambiamento di stato per ebollizione così, raggiunta una certa soglia, vi sarà il cambiamento di stato dalla materia allo spirito; e così via).

Ma purtroppo non si tratta solo di *vuotezza*. Sarebbe il meno. Si tratta di un *pericolo numero uno* del pensiero cattolico. E qui, veramente, avrei il diritto, contro quanto ho detto in principio, di dichiararmi oppositore e molto preoccupato oppositore.

L'abuso delle analogie, la fantasiosa nebulosità di linguaggio, la confusione del pensiero, tutto ciò animato dal timbro monistico evoluzionista, fanno sì che

ognuno, il buddista, il panteista, il comunista, il cattolico (ecco uno dei segreti del successo del T.) possano trovare nel T. un patrono.

Per gli avversari più logici ciò costituirà un motivo, non per *passare il ponte*, ma per *restare* nelle proprie posizioni. Per i cattolici invece ciò creerà la illusoria convinzione della conciliabilità della verità cattolica con dottrine almeno apparentemente eretiche, con tanto maggior pericolo, dato il fascino della personalità umana del T., il calore della sua poesia, l'alone mistico e cristologico di cui si circonda.

Sta il fatto che in tutti i settori più o meno oscuri dell'eterodossia cattolica si ritrovano appelli al T.

Gli amici, i difensori del T., si affannano a spiegare, rettificare, ecc. E non si accorgono che, così facendo, danno la più chIiara conferma della perniciosità, almeno pratica, di quella dottrina. Un maestro infatti che tocca i più delicati problemi del pensiero filosofico, religioso e sociale e che può essere, non per la profondità, ma per la inesattezza e nebulosità dei termini e per l'abuso dell'analogia, interpretato nelle più opposte maniere, anche solo per questo è pericolosissimo e dannosissimo alla purezza della dottrina.

Naturalmente i pazienti lettori di questo paragrafo penseranno in questo momento all'opposto giudizio dei grandi amici del «grande», come di P. H. de Lubac S.J., di Mons. B. de Solages, ecc. Prego di leggere in proposito il paragrafo che segue.

DIFESA VISCERALE DI TEILHARD DE CHARDIN

I più caldi difensori del P. Teilhard, nel campo cattolico di stretta osservanza, sono suoi antichi amici, nei quali la simpaticissima personalità del Padre e le sue apostoliche intenzioni si sono impresse indelebilmente nel cuore. E' un po' difficile attendere da essi la piena imparzialità di giudizio. Continuamente, quando vengono in discussione le deformazioni filosofiche, teologiche e sociali teilhardiane più notevoli, essi usano appellare alla nobiltà delle intenzioni dello studioso, come se queste potessero modificare il contenuto obiettivo del suo insegnamento. Si appellano alla fede del T., mai venuta meno, sorvolando sul fatto che, se ciò può ammettersi della fede formale e soggettiva, è tutt'altro che fuori contestazione quanto al suo contenuto obiettivo.

V'è anche un'altra osservazione caratteristica al riguardo. Davanti ai richiami degli amici, venuti a conoscenza delle sue affermazioni aberranti, T. soleva sempre rispondere con parziali rettifiche o calde riaffermazioni di fede, il che, se da un lato serviva come un alibi (soggettivamente magari sincero) contro l'accusa di eresia, non modificava, di fatto, la sostanziale inconciliabilità obiettiva delle sue dottrine con la fede. A queste sue ritirate saltuarie il T. era

indubbiamente facilitato dalla stessa mutabile elasticità fantasiosa e contraddittoria del suo pensiero. D'altra parte proprio questa mutabilità del pensiero rende facile agli attuali difensori del T. di neutralizzare, più o meno, le sue disgregatrici affermazioni con le sue corrispondenti proteste di piena ortodossia, scritte o dette in circostanze e in tempi diversissimi e riportate fuori del loro contesto (e quindi illegittimamente affiancate alle affermazioni contestate).

Ma vengo a qualche esempio concreto della viscerale difesa del T. Olivier Rabut, per es. (citato con compiacenza da H. de Lubac in *La pensée religieuse du P. T. de C.,* 267) così imposta e liquida la discussione teilhardiana: «Ogni discussione sulle insufficienze personali del T. rischia davvero d'essere inutile. Le precisazioni che egli *non dà* possono essere date da altri. Egli è abbastanza *grande* perché gli si perdoni di non aver visto tutto. Egli ci svela un orizzonte al quale non avevamo mai pensato» (*Dialogue avec T.,* 157 s.). Ecco una classica assoluzione generale, preconcetta e anticipata.

Al Rabut pare che non venga in mente che la discussione verte non su quello che il T. *non* ha detto, ma su quello che *ha* detto e proprio sulle *svelate* cose, fino ad ora *mai pensate*. Questa ultima affermazione è però vera, perché nessun uomo di pensiero e di fede, criticamente serio, aveva realmente *mai pensato* di risolvere i più gravi problemi filosofici e religiosi sulle povere ali della fantasia.

P. de Lubac non solo non trova niente da obiettare a questa unilaterale e ditirambica esaltazione del Rabut, ma si muove sulla stessa scia. Accennando ad alcune lettere del T, ne addita, in particolare, una relativa a «un lavoro» che il T. dice «fatto in fretta», a puro titolo di «ricerca», suscettibile di «miglioramento» futuro. Questa *modestia* di espressioni e di intenti colpisce de Lubac, il quale, generalizzando e sconfinando dalle intenzioni del T. al contenuto dello scritto, deduce: «Il suo ardimento era dunque, in fondo, assai *meno rivoluzionario* di quanto sia potuto sembrare. Esso voleva essere, in ogni caso, quello d'una *fedeltà creatrice*» (ivi). Appare subito l'equivoco racchiuso in quest'ultimo aggettivo. Si conosce bene infatti quanto, nel complesso della sua opera, la *creatività* del T. sia essenzialmente (e superficialmente) ribelle alla lottrina tradizionale. Per essa non ha senso quindi parlare di «fedeltà».

Questa creatività ha un fatale riflesso nella ribellione al Magistero, accompagnata dall'alibi della solita distinzione tra Chiesa e Gerarchia. Il T. si propose infatti di «*salvare il Cristo* dalle mani dei Chierici (di coloro almeno che tra di essi sono gli *scribi* della Chiesa), affinché sia salvato il mondo» (da una lettera: Vigorelli, Il *Gesuita proibito*, 232). Nel 1952 dichiarò di soffrire per «il fatto che attualmente il cristianesimo è *rinchiuso* nelle mani di coloro che *ufficialmente* lo dirigono» (ivi, 275). T. tuttavia, nelle sue consuete acrobazie

ideologiche per conciliare gli inconciliabili, sfruttando il suo insuperabile talento di coniatore eli sempre nuove espressioni, di occasione, aveva trovato il modo di mantenersi fedele alla Chiesa sostituendo l'ortodossia di *oggi* all'«ortodossia di *domani*» (Diario, c. 3, 15 agosto 1917), ossia il *sentire* col «*praesentire* cum Ecclesia» (Cuénot, *T. de Ch.,* 163), il che gli permetteva di allontanarsi da qualsiasi dottrina attuale, con la pretesa che la Chiesa futura avrebbe pensato come lui.

Anche P. Stefano Trovati S.J. aderisce pienamente al giudizio di Rabut e di de Lubac, e non manca di aggiungere il confronto di rito con l'incomprensione che non mancò di avere, ai suoi tempi, Tommaso d'Aquino per il suo rinnovamento teologico (*Nostro Tempo* del 21 maggio 1967). Egli premette di «non volere instaurare paragoni», che però instaura. Ma avrebbe potuto farne uno decisivo: che, mentre San Tommaso ha portato le categorie aristoteliche (perché trovate vere, non perché «accessibili agli uomini del loro tempo») a consolidare razionalmente la fede, T. ha portato la fede a discendere e a dissolversi nel mare delle ipotesi scientifiche di moda, esasperate dalle sue fantasie. Situazioni e atteggiamenti dunque assolutamente opposti.

De Lubac trova «molto sconcertante di vedere un teologo [l'attuale Card. Ch. Journet] impegnarsi a criticare tanto il Padre Theilard de Chardin perfino su un punto a proposito del quale... sembra che egli invece avrebbe dovuto molto lodarlo». Il punto è l'inferno. T., in realtà, ne parla, riconoscendo anzi (*Le Milieu Divin*, 190) che esso «aggiunge [all'Ambiente Divino] un accento, una gravità, un rilievo, una profondità, che, senza di lui, non esisterebbe» (de Lubac, *o. c.,* 168).

Ma il difensore, a ogni costo, del T. non dice ai lettori (a parte la notoria impossibilità di armonizzare coerentemente il domma dell'inferno con la essenziale concezione teilhardiana del processo necessariamente elevatore dell'evoluzione cosmica) che egli si rifiuta in quelle stesse pagine di arrendersi all'idea che «un solo uomo», «nessuno» vi sia caduto. E Giuda? E gli angeli dannati? (cfr. Mt. 25, 41). T. si contenta di considerarli soltanto «esistenze almeno possibili». Ciò, se può dirsi dei singoli individui, non può ammettersi, secondo la rivelazione, per il loro complesso.

Quanto al *monogenismo*, verità rivelata e collegata con il dogma del peccato originale, si sa che esso è chiaramente affermato dai Can. del Tridentino sul peccato originale (D-S 1511-1514) e nel cap. 3 «de iustificatione» (ivi 1523), è ribadito dalla *Humani generis* (38), è ricordato implicitamente e chiaramente dal Vaticano II (C 2: deh. 285; CM 22: deh. 1385-1386), e fu confermato da Paolo VI, sia nel discorso particolarmente significativo, tenuto nel luglio 1966, ai

teologi riuniti per un Simposio proprio su questi problemi, sia, ultimamente, nella solenne *Professione di Fede* del 30 Giugno 1968.

Ebbene, P. de Lubac, dopo avere affermato, quanto al Magistero, che non si tratta di un insegnamento «definitivo irreformabile» [perché non è *esplicitamente* definito? Ma da ciò non seguirebbe che non sia di fede], si sbriga del poligenismo del T., riportando questa sua dichiarazione: «Direttamente, lo scienziato non può provare che l'ipotesi d'un Adamo individuale sia da rigettarsi» (*Monogénisme et monophylétisme*, 1950). T. cioè, secondo de Lubac, non esclude il *monogenismo*. P. de Lubac aggiunge poi (131) che T. afferma tuttavia che tale ipotesi è «meno probabile». Ma invece il T. (a parte che il *poligenismo* è logicamente fatale nella sua concezione totalmente evoluzionista) è molto più radicale. Alle sue parole sopra riportate T. fa seguire queste altre che il de Lubac non riporta: «Indirettamente, tuttavia, si può provare che questa ipotesi [monogenismo] è resa scientificamente *insostenibile* in base a tutto quello che noi crediamo di conoscere in questo momento circa le leggi biologiche della genesi della specie».

Mons. de Solages, a sua volta, scagiona su questo punto anche più radicalmente il T., ammettendo tranquillamente, nonostante tante contrarie affermazioni del Magistero, la possibilità dell'abbandono del monogenismo (*Teilhard de Chardin*, 327). Non manca anche di fare il solito parallelo di rito tra l'«affare di Galileo» e la dottrina del peccato originale (collegata al monogenismo): come per quello, così anche per questo - egli dice - i teologi potranno cambiare parere (325). Ma non tiene conto della assoluta disparità dei due casi, l'uno dei quali tocca un problema di natura *sperimentale*, mentre l'altro riguarda la pura *rivelazione*. Anche nell'ipotesi dell'evoluzione finalizzata del corpo umano (compatibile con la rivelazione) si dovrebbe affermare, in armonia alla rivelazione, l'infusione dell'anima in una coppia sola.

Ancora qualche esempio, preso qua e là, dei metodi dei difensori del T. Fondamentale è l'accusa al T. di dissolvere nell'*immanenza cosmica* la figura *storica* di Cristo. P. R. d'Ouince S.J., nell'elogio funebre, tranquillamente inneggia invece al suo ardore per dilatare «la fede in Gesù Cristo» (de Lubac, *o. c.,* 371). P. de Lubac si sbriga dell'accusa osservando che «una immanenza naturalista sarebbe per lui [T.] un non senso, perché sarebbe la negazione di tutto quello che la fede gli insegna sull'Essere personale di Gesù Cristo». B. de Solages ribadisce che «il Cristo ha dominato la sua vita [del T.], come domina la sua opera» (*o. c.,* 339).

Sono tutte affermazioni, che danno per provato ciò che dovevasi dimostrare. Ma stanno là gli scritti - a considerarli imparzialmente a provare quanto poco, anche su questo punto fondamentale, il T. si mantenga - obiettivamente -

coerente alla vera fede, e quanto poco le sue stesse affermazioni si mantengano coerenti le une alle altre.

Questi difensori del T. possono benissimo, mediante richiami ad altre sue disparate dichiarazioni e mediante l'interpretazione analogica e metaforica delle sue espressioni, riuscire a ricondurre in qualche modo i testi del T. alla sostanziale ortodossia. Ma dovrebbero riflettere (come ho già accennato nel paragrafo precedente) che un autore che ha bisogno (soprattutto nei punti ideologici più delicati) di questa continua traslazione dei suoi scritti in termini accettabili (dato e *non concesso* che ciò si possa sempre fare) è per ciò stesso dannosissimo, poiché nessuno può impedire che tanti altri intendano le sue parole nel loro senso ovvio.

Ecco, tra tanti, qualche saggio del *pancristismo* cosmico teilhardiano e delle sconnesse argomentazioni del «grande». «Prese nel loro pieno significato, Creazione, Incarnazione, Redenzione non sono dei fatti *localizzabili* in un punto determinato del tempo e dello spazio... questi fatti storici non sono che l'espressione privilegiata di un processo di dimensioni cosmiche» (*L'essenza del Cristianesimo*, 1939: de Solages, *o. c.,* 329).

Ed ecco come il T. pose e tentò di risolvere la conseguente difficoltà: «A questa *generalizzazione* del Cristo-Redentore in un vero Cristo-Evolutore, che porta... tutto il peso del Mondo [fisico, naturale] in progresso; a questa *elevazione* del Cristo *storico* a una funzione *fisica* universale; a questa *identificazione* ultima della *Cosmogenesi* [evoluzione cosmica] con una *Cristogenesi* [«per l'operazione, sempre in corso, dell'incarnazione», come dice il T. in *Le Milieu D.,* 51, non per il solo sviluppo del Corpo Mistico, e ciò fino alla pienezza cosmica del Cristo Omega, presentato però altrove, contraddittoriamente, come preesistente] si è potuto obiettare... di volatilizzare nella cosmicità l'umana [storica] realtà di Gesù. - Niente mi pare meno fondato di questa esitazione - Più infatti si riflette alle leggi profonde dell'Evoluziane [cosmica, naturale], più ci si convince che il Cristo-Universale [«il Cuore di Cristo universalizzato coincidendo con un cuore della Materia amorizzata», cioè attratta da Omega per amore!, cfr. *Coeur de la M.,* Cuénot, *Teilh. de Ch*., 61, «aggregandosi lo psichismo totale della terra»!, cfr. *Le Phén. H.,* 327] non saprebbe apparire alla fine dei tempi al vertice del Mondo [realizzando il Cristo Omega, già però... preesistente!] se non vi si fosse preliminarmente inserito, nel corso del cammino, *per via di nascita*, sotto la forma di un *elemento* [come gli altri elementi cosmici, via via affiorati, durante l'evoluzione, dunque non più come Capo.]. Se veramente è per il Cristo-Omega [molla «amorizzante» dell'Evoluzione, dal T. dichiarato preesistente, cfr. *Le Phén. H.,* 298 ss., per non cadere in aperto panteismo] che l'Universo [prima di tutto, materiale] si mantiene in movimento, è invece dal suo *germe* concreto, l'Uomo di Nazaret [quindi salo

germe di Cristo Redentore, quindi non ancora molla Omega di tutta l'Evoluzione, quindi non più preesistente, come il T. aveva detto], che il Cristo-Omega trae (teoricamente e storicamente) per la nostra esperienza, tutta la sua consistenza. I due termini [Gesù storico e Cristo-Omega] sono intrinsecamente *solidali*, e non possono *variare* in un Cristo veramente totale, che *simultaneamente* [parole senza senso perché il «germe» non può variare *insieme* alla sua forma matura, ossia all'Omega finale; a meno che si abbia l'identificazione panteistica di questa terza nozione di «Cristo *totale*» con il cosmo stesso]» (*Cristianesimo e Evoluzione*: Cuénot, (*o. c.,* 143 s.).

Gli ammiratori del T. s'inchinano di fronte a queste che essi chiamano *profondità*: vi riconoscono il *genio*. Io non vi vedo che fantastiche e contraddittorie elucubrazioni.

Anche B. de Solages non manca, tra le altre virtù del T., di magnificarne la «modestia» la quale sarebbe rivelata dalle sue tante «riserve e confessioni di esitazioni» (*o. c*., 351). Strana modestia però, che risulta congiunta alla sicurezza fanatica del suo sostanziale pensiero, in contrapposto al «cristianesimo rinchiuso nelle mani di coloro che ufficialmente lo dirigono» (cfr. Vigorelli, *o. c.,* 275) e a tutta la tradizione teologica. Strana modestia che dissemina pensieri assoluti e ossessivi di questo tipo: «Se non scrivessi so che tradirei» (Vigorelli, *o. c.,* 29); «non si deve dubitare, *nemmeno per un istante*, dell'origine della vita per evoluzione dalla materia» (*Le Phén. H.,* 150); «il finale vertice Omega va affermato con la *certezza* d'un radar» (*L'App. de l'H.,* 340).

Un mese prima della morte scrisse infine quella esaltata pagina di *Le Christique* che già riportai a pag. 84. «Sono *solo* ad aver visto?... Mi sarebbe impossibile, lo confesso... di citare una sola *autorità* (religiosa o laica) nella quale... io mi riconosca fino in fondo. Ma, in compenso, come non sentir fremere intorno a me... la *folla* di tutti quelli che... pensano... esattamente come me?... Si riconosce, palpitante in fondo *a me*, l'unanimità di domani...». Si rilegga tutto il brano. Uno psichiatra troverà il testo molto interessante.

UN SEGRETO POLITICO DEL SUCCESSO DI TEILHARD DE CHARDIN

Nel libro *Morale humaine, morale Chrétienne* (Desclée, 1966, p. 12), Vercors scrive: «Noi cerchiamo di costruirci un avvenire concepibile della specie umana, verso il quale potessero tendere tanto il *comunismo* che il *razionalismo* e il *cristianesimo*, al fine di trovarsi tutti d'accordo in un'etica che sfugga a qualsiasi contestazione. Là, credo, è una delle cause del prodigioso successo delle idee del padre Teilhard, sulle quali effettivamente possono *incontrarsi cristiani e marxisti*».

Chi conosce le opere del P. Teilhard non può dar torto al rilievo del Vercors. Ed è un rilievo utilissimo perché richiama l'attenzione sugli aspetti politici della propaganda teilhardiana.

Il determinismo monistico evolutivo della concezione cosmica teilhardiana (nonostante la confusa inserzione del Cristo Omega, animatore e vertice, che non riesce a trovare in tale costruzione alcuna logica sistemazione) s'inquadra infatti ottimamente con il materialismo evolutivo marxista. Nel tentativo pazzesco di risolvere, con un radicale monismo evolutivo, il dualismo *materia-spirito*, T., pur potendo sembrare che abbia tutto spiritualizzato, ha di fatto tutto materializzato: «Non vi è concretamente la Materia e lo Spirito: ma esiste solo la Materia, che diviene Spirito» (*L'Energie Humaine*, 1937, pubbl. 1962, 74). Per il marxista preme l'affermazione: «*esiste solo la Materia*».

In tale concezione del T. si sa poi quanto difficilmente trovi posto la nozione del sacrificio, dato che tale evoluzione è un fatale, continuo, positivo arricchimento. La nozione marxista del paradiso in terra, da realizzare col solidale lavoro, vi si trova a perfetto agio.

In cotesto quadro evolutivo la legge della «complessificazione», della «concentrazione», della «super-riflessione», della «super-umanizzazione» è naturale che sbocchi in chiara simpatia per la solidarietà sociale totale, ossia tanto per il nazismo che per il marxismo *totalitari* (cioè, fuori eufemismo, *schiavisti*). Ne *Le Phénomène humaine* (1938-1940, dunque in pieno nazismo occidentale e comunismo orientale) T. scriveva: «Il Fenomeno Sociale è culmine e non attenuazione del Fenomeno Biologico» (247), esso s'inserisce quindi nel determinismo evoluzionista. E poi: «pur essendo così mostruoso, il totalitarismo moderno non viene forse a deformare [«ne doit-il pas déformer»] una cosa davvero magnifica, ed ad essere *ben vicino alla verità*?» (285). Nel saggio *La Grande Option*, scritto a Parigi nel 1939, poco dopo l'accordo di Monaco (29 sett. 1938) che dava praticamente mano libera a Hitler, scriveva: «Nei sistemi politici *totalitari* - e l'avvenire ne correggerà gli eccessi, ma non potrà non *accentuarne* le tendenze e le intuizioni profonde - il cittadino vede il suo centro di gravità via via trasferito... su quello del gruppo *nazionale* o *etnico* a cui appartiene»: avvaloramento dell'aberrazione razzista.

Crollato il nazismo e restato solo il totalitarismo comunista, l'abbé Grenet testimonia che «in fondo... soltanto il *marxismo* e, a rigore, il panteismo evoluzionista, gli presentavano [al T.] non pochi elementi assimilabili, a condizione, beninteso, di masticarli bene e digerirli meglio» (Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, 209). In un articolo su *Etudes* del maggio 46: «La *totalizzazione* in atto nel mondo moderno non è, in realtà, se non il compimento naturale e il parossismo di un processo di raggruppamento fondamentale nella elaborazione stessa della materia organizzata... una fase particolarmente critica di

superumanizzazione... la invasione accelerata del mondo umano da parte delle potenze di collettivizzazione... *totalizzazione dei regimi politici*». Egli respinge bensì alcuni aspetti che riconosce degenerativi di tale movimento. Ma rincalza: «Non è il *principio stesso della totalizzazione* che è in difetto, ma soltanto la maniera malaccorta ed *incompleta* [!] con la quale questo principio è stato applicato» (ivi).

Ce ne è più che a sufficienza per entusiasmare la tirannia comunista.

E, ormai al declino della vita, in una lettera del giugno 1952, proclamò: «Come sono solito dire, la sintesi del Dio (cristiano) dell'*in-alto* e del *Dio* (marxista) dell'*in-avanti*: ecco il solo e unico Dio, che noi possiamo oramai adorare *in spirito e in verità*» (Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, 275)!

Ma vi sono ammiratori del monismo evoluzionista teilhardiano (applicato al fenomeno umano) giunti ad ancor più esplicite e radicali conclusioni, come quelle che si attribuiscono al teologo domenicano P. J. Cardonnel e ad altri collaboratori di *Témoignage Chrétien* (cfr. n. 21 di *Notre Combat*, nov. 1967, foglio degli «*Amis de Tém. Chr*.»): «Dio non è qualche cosa, qualcuno, prima di essere della massa. Egli non si impone alle masse umane, ma si libera, emerge dal loro movimento allo stato di promessa, poi d'incarnazione personale, infine d'attuazione proporzionata all'umanità, all'universo. Dio è presente alle masse». «Dio non è nient'altro che la divinizzazione delle forze oscure in azione nella umanità». «Il P. Chenu scrive che non si può essere uomini del nostro tempo che essendo presi, coscientemente o no, dalla solidarietà delle masse». «Che da una massa, da una quantità, emerga, si liberi una qualità donatrice dell'essere, della piena esistenza, della vita solidale a tutti i partecipanti, è l'aspetto di verità del materialismo storico». Lo svegliarsi delle masse si traduce nella lotta di classe, contro cui la Chiesa ha opposto il principio che «vale meglio una evoluzione pacifica che una rivoluzione violenta»; ma ciò si traduce in una «complicità strutturale con l'oppressione delle masse».

Clima squisitamente marxista. Con la solita illusione di concepire come liberazione delle masse la tirannia egemonica della economia ed ideologia di Stato e dei pochi gerarchi che lo dominano.

IL SESSO IN TEILHARD DE CHARDIN

L'APPROFONDIMENTO TEILHARDIANO PANSESSUALISTA

Teilhard affrontò il problema della donna, della sessualità, dell'amore, fin dai primissimi scritti in appunti del tempo di guerra, e poi, nel 1918, a trentasette anni, in un breve poema, relativo alla emissione dei suoi voti, alla verginità e alla Madonna: *L'Éternel Féminin* (cfr. Écrits du temps de la guerre, 249-257).

Poi seguitò a parlare largamente della sessualità e dell'amore in tutti i suoi saggi più importanti, inserendo nel suo quadro cosmico di timbro rmonista, evoluzionista e panpsichista, una specie di pansessualismo.

In tale quadro e in senso generico per Teilhard, v'è un solo amore, il quale è «la più universale, la più formidabile e la più misteriosa delle energie cosmiche» (*L'Énergie Humaine*, 1937, pubbl. 1962, p. 40). «Sotto la forma più generale e dal punto di vista della Fisica, l'amore è la faccia interna, sentita, dell'affinità che lega e attira tra loro gli elementi del Mondo, *centro a centro*... esso varia costantemente con la perfezione dei centri da cui emana. Nell'Uomo, per conseguenza (il solo elemento conosciuto dell'Universo nel quale la Noogenesi abbia tanto progredito da comparire come un focolare chiuso, riflesso su se stesso)... le sue proprietà unitive... operano con una chiarezza eccezionale... L'Uomo... nella misura in cui arriva ad amare è il più magnificamente sintetizzabile di tutti gli elementi che mai siano stati costruiti dalla Natura» (*L'Activation de l'Énergie*, 1953, pubbl. 1963, p. 77 s.).

Più particolarmente, in relazione all'uomo e a se stesso, egli espose tale confusionaria e aberrante ideologia e prassi in due testi, uno *L'Évolution de la Chasteté*, scritto in Cina, durante un ritiro spirituale, nel 1934 e l'altro *Le Féminin ou l'Unitif*, scritto a Parigi nel 1950 (come una specie di appendice al *Coeur de la Matière*). Questi due gravi testi erano restati inediti fino al 1968 (essendo stati ritirati, come pare, dai legittimi editori, dalla tipografia), quando furono pubblicati in Francia, abusivamente, con buona garanzia di autenticità e poi, in buona parte, da me in Italia in *Orientamenti* di *Palestra del Clero*. Nell'ultimo libro del P. de Lubac S.J. (1968), *L'Éternel Féminin*, al solito di piena difesa, è stato poi largamente citato il primo e solo un poco il secondo.

Alcune riflessioni del T., ora pubblicate, da appunti fin del 1916, completano i pretesi approfondimenti teilhardiani su questo delicato argomento.

Gli aspetti più ingannevoli e pericolosi del problema, che hanno alquanto invaso il moderno campo cattolico, trovano, come era da aspettarsi, nella concezione del T. il solito precursore.

Come dimostra il titolo stesso del suo speciale studio: *L'Evoluzione della Castità*, T. interviene con la abituale ostilità alla dottrina tradizionale e con l'illusione di dire la preziosa parola di approfondimento: «E' uno sforzo assolutamente leale e disinteressato per cercare di *andare in fondo* ad una questione che mi sembra terribilmente vitale [questo è vero] e terribilmente oscura [per il suo occhio ostile alle, in realtà, chiare posizioni tradizionali]. Ho qui riunito tutto quello che ho potuto trovare *in fondo* alle mie *evidenze* [dunque fuori discussione: il consueto assolutismo teilhardiano], *di fronte a questioni e a sfide* che non avevano niente di astratto, per costituire la *difesa* e soprattutto per definire il valore o l'*essenza della castità*» (A L. Zanta, 24 giugno 1934: in de Lubac, *o. c.,* 74).

Secondo de Lubac (ivi) T. dice tuttavia apertamente di voler difendere con tutte le sue forze «la posizione tradizionale della Chiesa»: ma, al solito, sono proteste di ben poco valore obiettivo, di fronte ai fatti contrari.

Inserito nella preconcetta visione cosmica monistica evolutiva, l'amore teilhardiano non avrà da rifiutare e da rinnegare nulla per sollevarsi al superiore *stato verginale*, né avrà da attingere a superiori aiuti soprannaturali. Tale stato non sarà che la naturale elevazione evolutiva della immanente sessualità cosmica, corrispondente a una fase progredita della sfera umana per la quale la finalità *procreatrice* avrà perduto valore e la cui culminante espressione sarà la Vergine Maria. La realistica ribellione dei sensi, il dualismo paolino coniugale (1 Cr 7) di contro all'unità verginale, la trascendenza della verginità soprannaturale, si dissolvono.

Invano T. appella inizialmente (1916) alla rivelazione: «La Verginità: certa intrusione del *Rivelato* nel Cosmo»; aggiungerà infatti: «la Verginità è, da un lato, uno sboccio *naturale*» (de L., *o. c.,* p. 9). Sempre alla stessa epoca, proseguendo in questa contraddittoria concezione della rivelata superiorità della verginità cristiana, che tuttavia sarebbe sbocciata naturalmente, si chiede: «Ciò indica che la Vita *naturale* ha raggiunto uno stadio definitivo, essendo ormai l'*espansione della razza* superata dal *perfezionamento degli individui*? E' [invece] ciò semplicemente una nuova *componente* destinata a coesistere con l'istinto sessuale, per correggerlo, senza minimamente proscriverlo, restando ancora alla *vita naturale* un essenziale lavoro da compiere?» (ivi 11). Nell'*Evoluzione della Castità*, T. non solo pretenderà di superare gli insegnamenti che sarebbero empirici e invecchiati del pensiero cattolico, ma anche quelli di S. Paolo a cui oppone il rilievo che Dio non è «del medesimo ordine» [che profondo rilievo!] di noi, per cui ogni amore umano «non cade sotto il rimprovero [ma non è per niente un rimprovero; è una costatazione circa l'amore coniugale, del resto santo] fatto dall'Apostolo di *dividere*» (in de L., *o. c.,* 78). Già T. aveva dato un saggio della sua concezione irenica sulla stessa

sessualità, osando presentare, in una conferenza, il vergognoso libro dell'invertito Gide, *Nourritures terrestres*, osservando che «la spiritualità cristiana poteva trovare il suo bene anche in quell'elogio del mondo della carne» (G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, 92).

La concezione della sessualità quale fondamentale ed universale energia cosmica, evolutivamente vibrante e ascendente anche nell'uomo, presenta un forte timbro freudiano. Essa non sorprende minimamente in chi ammette che «non vi è, concretamente, Materia e Spirito: ma esiste solamente Materia che diviene Spirito... : la Stoffa dell'Universo è lo *Spirito-Materia*. Nessun'altra sostanza fuori che questa saprebbe produrre la molecola umana» (1936: *L'Énergie Humaine*, 74).

Ogni sbocciamento di vitalità umana sarebbe, secondo T, radicato nella *sessualità*, ossia nel *femminino*. Al che, tra l'altro, verrebbe subito da obiettare: e le vitalità della donna? Giacché T, con strana unilateralità, considerando l'uomo parla quasi sempre del maschio, a cui servirebbe la donna, trascurando, il caso inverso. Egli considera come radicato nel Cosmo l'«istinto sessuale e materno» (de L., *o. c.,* 11) visto, in generale, di fronte all'uomo, maschio.

Le gravi implicazioni pratiche di questa concezione, specialmente per lo stato verginale, sono intuibili. Alcune citazioni faranno meglio risaltare la gratuità e la portata di tale concezione. Gli aspetti più concreti si riferiscono direttamente alla stessa esperienza personale del T, come egli spesso dichiara esplicitamente.

L'«istinto umano... sessuale e *materno* [detto così come generatore di energie, ma che poi T. concretizza nell'attrazione della donna, trascurando il caso reciproco]... è contemporaneamente: 1 - il segno più sperimentale del dominio degli individui da parte di una corrente vitale estremamente vasta; 2 - la sorgente, in qualche modo, di *tutto* il nostro potenziale affettivo [ottimo pretesto per l'oggi sbandierato bisogno della integrazione affettiva sacerdotale, in contrasto con tutta la migliore ascetica sacerdotale]; 3 - e infine un'energia eminentemente atta... ad arricchirsi di mille *sfumature* sempre più spiritualizzate, a riversarsi su molti oggetti, e soprattutto su Dio [il medesimo istinto sostanziale!]» (1916: ivi, 11). Ciò corrisponde a quanto poco prima aveva scritto: «Tutti i grandi e puri amori, quello di Dio, quello della speculazione, quello del Cosmo, non sono infatti che trasformazioni dell'amore fondamentale, cosmico (= sessuale), che l'individuo volge su degli oggetti particolari?» (ivi, 10).

D'altra parte «ogni unione amorosa deve cominciare sul terreno *materiale* della presenza e della conoscenza *sensibile* [anche dunque l'amore verginale, anche l'amore di Dio?]» (*Écrits*... *guerre*, 192-94: ivi, 14). «Ogni unione deve cominciare sul terreno *materiale*» (1917: ivi, 17).

Radicalmente: «Verso l'Uomo, traverso la Donna, è in realtà l'*Universo* che avanza... La Donna è davanti all'uomo come l'attrazione e il Simbolo del Mondo. Egli non saprebbe stringerla che ingrandendosi, a sua volta, alla misura del Mondo... nell'Unione universale consumata. L'Amore è una riserva *sacra* di energia, e come il sangue stesso dell'Evoluzione spirituale [sessualità coincidente con la sacralità]» (1931: *L'Énergie Hum*., 41 s.).

Più tardi (1936) insisterà sulla sua concezione assoluta della sessualità: «La mutua attrazione dei sessi è un fatto così fondamentale che ogni spiegazione (biologica, filosofica o religiosa) del Mondo che non condurrà a trovargli nel suo edificio un posto *essenziale per costruzione*, è virtualmente condannata (ivi, 91)... Per mezzo della donna, e *solo per mezzo della donna*, l'uomo può sfuggire all'isolamento nel quale la sua perfezione stessa rischierebbe di rinchiuderlo (ivi, 93)... sessualità [intesa, innanzi tutto, ovviamente in senso pieno coniugale], energia terribile nella quale passa traverso noi, in linea retta, la potenza che fa convergere su se stesso l'*Universo* [le solite grandiose immagini teilhardiane ricche solo di fantasia]... Quindi la gravità delle colpe contro l'amore non è di offendere non so quale *pudore* o quale *virtù.* Essa consiste nello sperperare, per negligenza o per voluttà, le riserve di personalizzazione dell'Universo. E' questa dispersione che spiega il disordine della *impurità* (ivi) [sicché un libero amore o una relazione coniugale onanistica che si sentissero idonei a sviluppare la personalità, non sarebbero condannabili]... Qui si manifesta *una grande differenza... con le regole ammesse dalle antiche morali* [che imponevano le necessarie rinunzie]. Per esse, purità era generalmente sinonimo di *separazione* dei sessi. Per amare bisognava *lasciare* [s'inserisce qui anche la prospettiva dello stato verginale, che T. non sa considerare come specificamente diverso bensì come vertice di trasformazione, al termine della stessa linea]... Il *binomio* uomo-donna era rimpiazzato dal binomio uomo-Dio (o donna-Dio): tale era la legge della suprema virtù [pienamente, nello stato di consacrazione verginale]... La purità, diremo [invece] noi [senza far distinzione di stato coniugale o verginale], esprime semplicemente [illusoriamente escludendo alcun necessario rinnegamento] il modo più o meno distinto da cui si esplicita, al di sopra dei due esseri che si amano, il Centro ultimo della loro coincidenza [Dio]. .. congiungersi in un più grande di sè. Il mondo non si divinizza per soppressione, ma per sublimazione. La sua *santità* non è eliminazione, ma concentrazione delle *linfe della Terra*... *nuova ascesi* [derivante da] la nozione di Spirito-Materia» (ivi). «Sublimazione... e più ancora trasformazione [prosegue ora la visione unitaria, astratta e sognatrice, ignara della vera analisi psicologica, spirituale e realista]. Se è vero, dunque, che l'uomo e la donna si uniranno tanto più a Dio quanto più si ameranno l'un l'altro... più aderiranno a Dio, più si vedranno condotti ad amarsi in modo più bello... verso una diminuzione graduale... della

riproduzione... [e accrescimento della] personalizzazione [della Terra!]... Non è semplicemente questione... di controllare le nascite, ma di... dare piena espansione alla quantità di amore *liberata* dal dovere della *riproduzione*... [distaccandosi] da ciò che ha dovuto essere in altro tempo l'organo di propagazione, la *carne*. Senza cessare di essere fisico... l'amore si farà più spirituale. Il sessuale, per l'uomo, si troverà appagato dal puro femminino. Non vi è là, nella sua real tà, il sogno stesso della castità?» (ivi, 96).

Come si vede, la castità è dunque considerata, nel senso anche verginale, nel pieno appagamento della sessualità, salvo la liberazione dal «dovere della riproduzione». E allora, a rigore, perché escludere il commercio carnale, che (onanisticamente) eviti la procreazione e miri solo alla «piena espansione» dell'«amore e della personalità»? Non basterà evitare l'uso della carne quale «organo di propagazione»?

L'EVOLUTION DE LA CHASTETÉ

Ed ecco ora questa aberrante dottrina esposta ne *L'Évolution de la Chasteté* (1934): «L'uomo, come ogni altro animale [considerato quindi anche nell'attività *carnale*], è essenzialmente una tendenza all'unione completiva [coniugale, carnale], un potere di amare. E' *a partire da questo slancio primordiale* che si sviluppa e sale e si diversifica la lussureggiante complessità della vita intellettuale e sentimentale [proprio tutto: la fissazione freudiana]. Per quanto siano alti e larghi, i nostri rami spirituali affondano nel *corporale* [in quell'amore unitivo carnale]. E' dalle riserve *passionali* [nella pienezza, carnali] dell'uomo che salgono, trasfigurati, il calore e la luce della sua anima. Là, come in un germe, si concentrano inizialmente per noi la punta più fine, la molla più delicata di *tutto* lo sviluppo spirituale» .

E cosa sarà, in una prospettiva di castità, tale «punta più fine» e tale «molla più delicata»? Ecco, in sostanza, la risposta: «Al termine della potenza spirituale della materia, la potenza spirituale della *carne* e del *femminino*». E questo come potrà agire? Ecco come: «*Contatto* dei due elementi, nell'*amore umano* [senza distinzione]. Poi ascensione a due, verso il più grande centro divino»; o meglio: «Non contatto immediato [ma però contatto], ma la convergenza [per realizzarvi il contatto] *in alto*. L'istante del [mutuo] dono *totale* [quindi anche carnale]coinciderà allora con l'incontro divino». (Invano si cercano questi gravi testi *integri* nella elaborata parafrasi del de L.: cfr. *o. c*., 81). E' ciò potrà avvenire, nel processo evolutivo, perfettivo dell'umanità, come possibilità comune, quando l'appello del Centro personale divino sarà sentito tanto fortemente da dominare la mutua attrazione dei sessi; infatti «l'Amore è in

cammino verso un [tale] cambiamento di stato, in seno alla Noosfera».

Non mi fermo a rilevare il solito metodo teilhardiano di risolvere i problemi con illusori inquadramenti puramente immaginari, senza consistenza reale. Quella generale *ascensione a due*, quella *convergenza in alto*, quel *dono totale* nell'*incontro divino*, sono fantasie che sostituiscono la realistica analisi psicologica e spirituale, che non c'è.

E' importante invece rilevare l'indeterminatezza da un lato e la generalizzazione dall'altro lato delle affermazioni del T., che non permettono di precisare ciò a cui propriamente egli si riferisce. Ma è chiaro che tale indeterminatezza deriva dalla concezione monistica, ossia fondamentalmente indifferenziata (e senza alcuna esigenza di rinnegamento), dell'amore cosmico, e dalle contraddizioni che ne derivano.

T. riconobbe bensì un superiore valore della verginità, come «punto singolare», ossia vertice trasformativo nella linea ascendente della castità, secondo la sua generale concezione evolutiva cosmica: «La Verginità si pone sulla Castità come il pensiero sulla vita», come cioè - dice T. - il pensiero è sbocciato al vertice dell'itinerario evolutivo della vita. Ma in realtà, ai fini essenziali del teilhardiano contatto «in alto» e dell'attrazione del «Centro personale divino» che «domini l'attrazione mutua» dei sessi, e tenuto conto soprattutto che «l'aspetto materiale della verginità» avrebbe «completamente finito d'interessarci», che «l'unione dei corpi» ha una sua «qualità spirituale» che «alimenta, dopo averla preparata», il «tipo di unione più alto» e che proprio «dalle riserve passionali dell'uomo... salgono, trasfigurati, il calore e la luce della sua anima», le differenze tra i due stati, verginale e coniugale, sfumano.

Siamo cioè di fronte a un altro caso degli affastellamenti, delle confusioni e delle contraddizioni teilhardiane. E infatti, quanto a quell'incontro «in alto», parlando proprio esplicitamente dei coniugi, T. ugualmente disse: «Senza uscire da sé, la coppia non trova il suo equilibrio che in un terzo *avanti* a lei [Termine finale, Centro Totale, Dio]»; l'amore umano è «una funzione a tre termini: l'uomo, la donna e Dio» (1936: *L'Energie Hum*., 94 s.); «voi non sarete felici... che se le vostre due vite si incontrano e si propagano, avventurosamente protese verso l'avvenire, nella passione di un *più grande di voi*» (ivi, 71 s.). Questo «più grande» è «Dio, come egli deve e vuole manifestarsi incomunicabilmente a voi, se soltanto obbedirete fino alla fine alla forza interiore che agisce in questo momento per avvicinarvi [l'un l'altro]» (1948: ivi, 73).

Teilhard ammette bensì - con poca coerenza, in realtà, in questo contesto - la superiorità della mancanza di contatto corporale nella verginità. Ma, tolto tale contatto, tutta la restante *complementarità sessuale* dell'amore coniugale trova strada libera, in questa concezione teilhardiana dell'amore, nello stato verginale, con ben gravi e pericolose implicazioni pastorali e ascetiche. Nell'ultimo

paragrafo le vedremo nello stesso Teilhard.

Questa monistica presentazione dell'amore, di timbro freudiano e gnostico, si conclude con queste esaltate e significative parole: «Un giorno, dopo l'etere, i venti, le maree, la gravitazione, raccoglieremo, per Dio, le energie dell'amore. E allora, una seconda volta nella storia del mondo, l'Uomo avrà trovato il fuoco».

Ecco le *grandi idee* che fanno cadere, entusiasti, in ginocchio, gli ammiratori.

LE FÉMININ OU L'UNITIF

Ed ora ecco, quasi totalmente, il secondo testo (appena accennato dal de Lubac), ancor più significativo e impressionante.

Nella prima parte vi sono già delicati accenni personali che completerò nel seguente paragrafo.

«Ciò che è più vivo nel Tangibile [quel tangibile delle cose materiali, che affascinava T. fin da fanciullo: cfr. *Mon Univers*, 1918], è la *Carne*. E, per l'uomo, la *Carne* è la *Donna*».

«Partito, fin dall'infanzia, alla scoperta del Cuore della Materia, era inevitabile che mi trovassi, un giorno, faccia a faccia con il Femminino». T. precisa che ciò avvenne a «trenta anni». Tale ritardo fu utile - aggiunge - affinché «la nuova energia non corresse il rischio di deviare o di disperdere le sue forze [senza un accenno al preciso pericolo di peccato]». Così invece «la nuova energia... cadeva, appuntino, su un mondo di aspirazioni *spirituali* la cui enormità, ancora un po' fredda, *non attendeva che essa* [essendo la radice di tutto nella materia J per fermentare e organizzarsi *fino in fondo*».

«Dunque... mancherebbe un elemento... *essenziale* se io non citassi, terminando, che, a partire dal momento critico in cui, *rigettando tanti vecchi stampi familiari e religiosi*, ho cominciato a svegliarmi e ad esprimermi veramente a me stesso, *niente s'è sviluppato in me che sotto uno sguardo e sotto un'influenza di donna*». L'affermazione, per un religioso, anche escludendo ogni disordine peccaminoso, è di una gravità particolare. Ma v'è di più: «Qui non si attenderà evidentemente da me che un ossequio generale, quasi olezzante, montante dal profondo del mio essere, verso quelle, delle quali il *calore* e il *fascino* sono passati, *goccia a goccia*, nel sangue delle mie idee *più care*...».

T. passa poi a «testimoniare» «con la piena serenità e imparzialità che viene con l'età [aveva sessant'anni] una doppia convinzione progressivamente nata in lui, a contatto dei fatti».

«In primo luogo... nell'uomo - anche se votato al servizio d'una Causa o di un Dio [quindi anche consacrato] - non è possibile alcun accesso alla *maturità e alla pienezza spiritttale* al di fuori di qualche influenza sentimentale, che in lui venga a sensibilizzare l'intelligenza e ad eccitare, almeno inizialmente, la

capacità di amare [seguirà ora l'indicazione di quale «sentimentalità» si tratta]. Non più di quanto possa fare a meno della luce, dell'ossigeno o delle vitamine, qessun uomo può (è d'una evidenza ogni giorno più clamorosa) *fare a meno del femminino*». - Un gran crocione dunque su tutto il classico insegnamento ascetico, su tutte le esperienze dei santi, su tutta la grandezza del tradizionale, più puro celibato ecclesiastico; e grande ignoranza del superiore sviluppo della personalità mediante il *rinnegamento* di una fondamentale tendenza, per la piena *donazione* e unione verginale a Dio.

«In secondo luogo... tra un matrimonio socialmente polarizzato verso la riproduzione [fine solo primario e da realizzare solo, nel rispetto dell'ordine morale, prudentemente, il che T. non precisa], e una perfezione religiosa sempre presentata, teologicamente, in termini di separazione [ma per la superiore unione a Dio, come spiega S. Paolo in 1 Cr. 7], una terza via (non dico *media*, ma superiore) non manca certamente: via *reclamata* dalla trasformazione *rivoluzionaria* ultimamente compiuta [dal T.] nel nostro pensiero della nozione di spirito... non più di smateri erializzazione, ma di sintesi. *Materia matrix* [il suddetto «spirito-materia, stoffa dell'Universo»]. Nient'affatto fuga (per soppressione), ma conquista (per sublimazione) delle insondabili *potenze spirituali* ancora addormentate sotto l'attrazione mutua dei sessi [esse debbono cioè essere ancora scoperte e sprigionate, alla luce delle nuove concezioni, mediante il contatto elevante dei sessi]: tali sono, ne sono sempre più persuaso, l'*essenza* segreta e il magnifico compito futuro della Castità». - La coerente conseguenza dunque del sistema teilhardiano è la drammatica incapacità di comprendere la superiore *conquista*, dignità e fecondità della castità verginale classicamente ed evangelicamente intesa «in termini di separazione», per una vera superiore unione. Contaminazione ideologica freudiana e gnostica.

Si sa come tali disgregatrici concezioni stiano più o meno apertamente divulgandosi, anche indipendentemente dal T., soprattutto con la scusa del male inteso sviluppo integrale della personalità. Non c'è errore moderno che non trovi nel clima teilhardiano qualche alimento.

T. cerca di riattaccare poi la sua doppia affermazione al suo sistema, radicalizzando così ancor più la sua dissolvente concezione «rivoluzionaria».

«Ho soprattutto insistito... nella mia interpretazione della Noogenesi [movimento che sfocia nella Noosfera, Umanità] sopra il fenomeno della sopra-concentrazione individuale, che conduce la coscienza corpuscolare [delle monadi iniziali: secondo un'aberrante e confusa concezione pampsichista] a ripiegarsi e a rimbalzare su di sè in forma di pensiero. Ora ecco, per questo grande avvenimento cosmico della Riflessione si scopre un complemento *essenziale*, a chi sa vedere [!],... che si potrebbe chiamare il *Passo dell'amorizzazione* [da notare che T. soleva attribuire invece al sommo centro

Omega l'azione amorizzante, cfr. *Le Phén. H.,* 293 ss.; inoltre essa deve far confluire tutti gli individui, mentre l'attrazione amorosa sessuale congiunge solo due, separandoli dagli altri: il solito mucchio di confusioni e di contraddizioni teilhard iane]. Anche dopo il lampo dell'individuo improvvisamente rivelato a se stesso [con lo sprigionarsi del pensiero], l'Uomo elementare resterebbe incompiuto se, *nell'incontro con l'altro sesso*, all'attrazione centrica di persona-a-persona, egli non s'infiammasse [passionalmente e carnalmente, non esclusa la procreazione: sarebbe il modo più completo e quindi più efficace]. L'apparizione di una *monade riflessiva* [l'individuo] è compiuta con la formazione di una *diade affettiva*. E... solamente... a partire da questa prima scintilla, *tutto* il seguito... cioè la graduale e grandiosa elaborazione d'un Neo-cosmico, d'un Ultra-umano, e d'un Pan-cristico [contraddicendosi, come ho detto, perché la "diade" sessuale crea i binomi e non la universale convergenza] ...non solamente illuminati radicalmente d'Intelligenza, ma anche impregnati nella loro massa *intera*, come da un cemento unitivo, dell'Universale Femminino».

E' sorprendente che vi siano lettori che davanti a questi altisonanti e vuoti accavallarsi di immagini [che sostituiscono le idee e nascondono le incoerenze] parlino di profondità di pensiero. Si parli piuttosto di fervida fantasia. E in questo caso essa è anche, purtroppo, di bassa lega.

Ma, a parte questo, è chiara la coerenza di *base* d'una concezione che parte dalla *Materia matrix*. In tale concezione - per non dire altro - non si vede come trovare posto alla spiritualità verginale e, in particolare, al celibato ecclesiastico, soprannaturalmente e coerentemente intesi.

VITA INTIMA DI TEILHARD

Si riveda la prima parte del paragrafo precedente. Essa contiene già la fondamentale confessione del T.

Non poniamo per T. un problema di moralità (che abbiamo ragione di supporre risolto dal T. in modo sostanzialmente onorevole, in grazia del suo speciale temperamento), ma un problema di spirito ecclesiastico e religioso.

Nella sua avversione antievangelica ad ogni separazione dalla materia e dal mondo sensibile, T. si è rifiutato di vivere la religiosa mortificazione del cuore. E lo ha fatto con vera cosciente *ribellione* agli insegnamenti avuti, cioè, come egli dice, «*rigettando* tanti *vecchi* stampi familiari e religiosi». Tale mortificazione fu distrutta da questo suo principio: «La Purità non è nella separazione, ma in una penetrazione più profonda dell'Universo» (1919: *Écrits*... , 141).

E' l'equivoco fondamentale di vedere il valore positivo della rinuncia celibataria nell'unione alle creature, prima che nella unione a Dio. E' il suo pensiero già radicato nel 1918, quando pronunciò i suoi voti solenni, come li

espresse più tardi a un interlocutore. In particolare, quando fece il voto di castità, «mai aveva meglio compreso a quale punto l'uomo e la donna possono *completarsi* per *elevarsi* a Dio» (C. Cuénot, *P. Teilh. de Ch*., 44).

Né intese seguire la sua concezione e la conseguente prassi a metà: «L'ho seguita fino al *massimo possibile*. Vi ho trovato, bene inteso, dei passi difficili. Non mi ci sono mai sentito né diminuito, né perduto» (1934: *L'Evolution de la Ch*.: in de L.., *o. c.,* 93). Egli rivendica il principio di «impadronirsi della passione per farla servire allo spirito» (ivi), senza tener presente che in anime *consacrate* il vero modo di *impadronirsi* di quella specifica passione è di rinnegarla, donandosi totalmente a Dio.

Egli ha inteso sviluppare le amicizie spirituali, utilizzandole per la ricerca di Dio. Ma quanto è facile l'equivoco di chiamare spirituali le amicizie che escludono i contatti carnali, mentre sono ancora animate da quella attrazione e complementarità psicologica che le rende ancora sessuali e quindi, eccetto il contatto corporale, coniugali! Tanto più nella concezione unitaria dell'amore, di tipo teilhardiano. Non poteva mancare naturalmente nel commentatore de Lubac il solito appello all'esempio del Sales e della Chantal (78), esempio che non prova niente perché di carattere eccezionale, in due soggetti eccezionali, per altissima e ben provata santità. E comunque S. F. di Sales era ben lontano dal concepire l'amore al modo cosmico teilhardiano.

Amore spirituale, dice il T. Egli dichiara però che «mai lo spirito è libero... Ogni unione deve cominciare sul terreno *materiale*» (1917: de L., *o. c.,* 17); «ogni unione di amore deve cominciare sul terreno *materiale* della conoscenza e della presenza *sensibili*... presuppone una coincidenza delle *basi*» (*Ecrits de Guerre*, 192-194).

Ecco infatti il modo di sprigionarsi del suo amore spirituale: «... tre cose piccole e brevi: un canto, un raggio, uno sguardo... Per la punta acuta delle tre frecce con cui egli mi ha dardeggiato, il Mondo stesso ha fatto irruzione in me... sotto lo sguardo che mi aveva toccato il bozzolo dove sonnecchiava il mio cuore è scoppiato... una energia novella è penetrata in me...» (*Ecrits...* , 137-138). «Il Femminino non è la sensibilità e la fiamma del mio essere?» (1918: ivi, 300). «Un certo amore dell'Invisibile non ha mai cessato di funzionare in me: più o meno eccitato e alimentato dall'*influenza del Femminino*» (1950: Le *Coeur de la Matière*).

Ancor più in concreto sono note le sue espansioni affettive verso la cugina: «Potessimo incontrarci spesso... Benedirò Dio quando finalmente verrà il momento lento e sereno di rivederci... » (1916: Vigorelli, *o. c*., 21). «Non dubitare mai della gioia e del bene che mi ha dato la tua conoscenza in questi

quattro anni. Con tutta l'anima credo che sia stato Nostro Signore che ha fatto incrociare o più esattamente confluire le nostre strade... rimpiango, quanto te, la difficoltà in cui ci troviamo per unirci... mi fa male ogni volta che vedo un treno passare sulla strada per Parigi» (1917: ivi 21 s.), «La nostra amicizia è preziosa. Io la considero un poco come una nota di musica che dà *tono* a *tutta la nostra vita*» (1917: de L., *o. c.,* 97).

Siamo ancora agli anni di guerra, ben distanti dalla nota sopra riportata del 1950. Teilhard aggiunge bensì piamente: «Che Nostro Signore ci aiuti a renderla... una forza che ci meni a Lui, non essendovi perduto niente in *vane mutue compiacenze*» (ivi). Ma la nobilissima intenzione ben difficilmente armonizza con la confessione precedente, secondo cui quella amicizia dava addirittura *il tono a tutta la loro vita.*

Un'anima consacrata deve ricevere il proprio *tono* da ben più alta Fonte di vita.

LA TEODICEA DEL TEILHARD, IN UN GIUDIZIO CONCLUSIVO

Il nome di Mons. André Combes (che citerò con la sigla Cb.) dell'Istituto Cattolico di Parigi e dell'Università Lateranense, Direttore al «Centre national de la recherche scientifique», dotto e notissimo studioso di problemi spirituali e filosofici, costituisce una particolare garanzia di obiettività. Egli ha scritto uno studio sulla Teodicea teilhardiana in *Les Etudes philosophiques* (agosto 1965), di cui è stata autorizzata la ripubblicazione, con l'aggiunta di un'ampia nota, in *La Pensée catholique* (n. 108, 1967), alla quale mi riferisco. (Anche qui porrò dei corsivi di sottolineatura).

Ecco la sintesi definitiva del Cb.: «Più si considera il pensiero di Teilhard de Ch. in se stesso, cioè liberato da tutte le manipolazioni, triturazioni, *adulterazioni* che, sotto pretesto di difenderlo, sono concordi in maniera antiscientifica a *tradirlo*, più manifesta apparisce... la sua *incompatibilità, veramente radicale*, con la tradizione cristiana. Ne segue che non si può mantenere un tal pensatore nella Chiesa... senza estenuare, fino ad *annullarlo*, il carattere tradizionale della *fede*» (59).

Tra i maestri nell'arte di *adulterare* il pensiero del T., per difenderlo, secondo Cb., sta purtroppo in prima linea P. Henri de Lubac, che è forse il responsabile principale della più o meno aperta simpatia che prosegue a godere nel campo cattolico, anche italiano, il T. Dice il Cb.: «L'abilità degli apologisti [del T.] non è uguagliata che dalla loro indifferenza al vero significato dei testi che essi pretendono di spiegare. Il P. de Lubac è divenuto *maestro* in quest'arte singolare. Non è il solo, ma il suo talento rimane, mi sembra, *senza pari*» (ivi).

Quanto alla serietà metodologica e critica del pensiero teilhardiano - serietà che io ho sempre negato - il Cb. la svaluta radicalmente: «Il T. ostenta di rifiutare la discussione tecnica, non essendone tuttavia impedito di costruire. Per questo fa quasi sempre la costruzione mediante affermazioni *prive di ogni prova*» (50, n. 4).

Ecco infatti su un punto fondamentale, un tipo di pseudo prova teilhardiana, a riguardo dd cosmico e divino Tutto, nel modo dal T. inteso: «La presenza del Tutto nel mondo, non *s'impone* con la diretta *evidenza* di una qualche luce?... Ed è pure precisamente il valore di questa *intuizione primordiale* che mi pare sorregga *l'edificio intero* della mia credenza... Niente di sorprendente, dopo tutto, in questo "senso cosmico". In quanto sessuato, l'Uomo non possiede forse l'intuizione dell'amore? In quanto elemento, perché non dovrebbe egli *sentire* oscuramente *l'attrazione dell'Universo*?» (56, n. 2: citato da *Comment je crois*). Dunque tutta la prova consiste nel postulare l'esistenza di un fantastico «senso cosmico».

Ciò equivale precisamente a non dare alcuna prova.

Il Cristo cosmico. - Quanto ad «annullare il carattere tradizionale della fede», particolarmente in ordine a *Cristo*, riporterò con brevi commenti alcuni testi teilhardiani e alcuni rilievi molto significativi dell'illustre articolista, che riferisce le singole fonti e i testi criticamente esatti, correggendo all'occorrenza quelli inesatti degli Editori del T.

Da *La vie cosmique* (del 1916): «Da quando Gesù è nato... morto (e risuscitato) - dice il T. - tutto ha continuato a muoversi perché *Cristo non ha terminato di formarsi*... Il Cristo mistico non ha raggiunto la sua piena crescita [il che è giusto, in relazione al Corpo Mistico, formato dai fedeli], *né dunque il Cristo Cosmico* [ecco la deformante novità teilhardiana : queste parole sottolineate e quelle sottolineate subito seguenti, particolarmente compromettenti, sono omesse nel volume quinto delle opere, *L'Avenir de l'Homme*, ma risultano in una recente edizione completa degli *Scritti del tempo della guerra*, della quale riferisco le pagine]. *L'uno e l'altro, contemporaneamente*, *sono e divengono*; e nel prolungamento di questo processo generativo [engendrement] è posta la molla ultima di *ogni attività creata*. Mediante l'Incarnazione che ha salvato gli uomini, il *Divenire stesso dell'Universo è stato trasformato*, *santificato*» (Cb. 43: da *La vie cosmique*, 49; anche questo ultimo periodo è stato omesso nel vol. quinto della ed. generale!).

Questa concezione teilhardiana va dunque interpretata - osserva il Cb. - nel senso che, come il «Cristo mistico» è l'insieme dei *fedeli*, così il «Cristo cosmico» è l'insieme di tutte le *cose*, compreso, addirittura, lo stesso «Cristo mistico», cose che sono tutte in evoluzione, fino alla finale confluenza nel famoso Centro dell'Universo, o punto Omega. Ora, mentre il «Cristo mistico» è pienamente concepibile, nell'ordine soprannaturale, senza menomare in alcun modo la individualità del Cristo fisico, il «Cristo cosmico» non lo è per niente. Esso avvia invece f'atalmente a una disgregatrice concezione panteista, come altre affermazioni teilhardiane ampiamente confermano (anche se mascherate o attenuate dalla loro nebulosità, stando cioè come dietro una cortina fumogena di indeterminatezza, che ne costituisce la principale difesa).

T. prosegue: «Cristo è il termine dell'Evoluzione *anche naturale* degli esseri [«Cristo cosmico» e «punto Omega», immerso come «molla» nel processo evolutivo]; l'Evoluzione [quindi] è *santa*» (Cb. 43 n. 4: da *La vie* c. 49). Anche questa ultima tanto spinta affermazione, dalla quale esula qualsiasi distinzione tra l'ordine naturale e soprannaturale, è saltata nel v. quinto della ed. generale e non è citata di solito dai commentatori.

T. stesso così conferma: «Per quanto il Corpo mistico già sia tanto misterioso e vasto, esso non esaurisce dunque l'immensa e benevola integrità del Verbo

fatto carne. Cristo ha un *Corpo cosmico* diffuso nell'*Universo intero*». Poi aggiunge solennemente: «Questa è l'ultima parola che bisogna intendere. *Chi può capire capisca* [citazione evangelica, artificiosamente staccata dal suo diversissimo riferimento: cfr. Mt. 19, 12]». E poco dopo conclude, con fanatica esaltazione: «Ecco la *verità liberatrice*, il rimedio *divinamente* preparato alle intelligenze... che soffrono di non sapere conciliare in se stesse due slanci quasi ugualmente imperiosi e vitali: la fedeltà [foi] al Mondo, e la Fede [Foi] in Dio» (Cb., 44, note: da *La Vie c.,* 47, 49).

Ancora: «*Il Cristo Universale*, come io lo comprendo, è una sintesi del *Cristo* e dell'*Universo*. Non una divinità nuova, ma la spiegazione inevitabile del Mistero nel quale si riassume il Cristianesimo: l'*Incarnazione*» (cfr. *Come io credo*, anno 1934, II, 2-3: Cb., 56 n. 4).

Molto tempo dopo, nel 1953, due anni prima della morte: «Dio non più cercato in una identificazione dissolvente con le Cose [tentativo verbale di evasione dal panteismo] né in un'evasione *disumanizzante* [!] fuori delle cose [rifiuto della retta nozione di trascendenza del Creatore, unica capace di evitare veramente il panteismo]. Ma Dio raggiunto... per adesione al *centro* (in formazione) della *Sfera totale delle Cose* [rinnovata e confusa nozione panteistica del Cristo cosmico]». E prosegue, con esaltazione: «Lontano dal sentirmi turbato nella Fede da un *cambiamento così profondo* [di concezione]... prevedo il trionfo inevitabile di questa *mistica novella*... quello che ...la nostra natura richiede *assolutamente* in questo momento della Storia: un Cristo *universalizzabile* e *universalizzato*, cioè un Dio (il Dio atteso) dell'Evoluzione» (*L'étoffe de l'Univers*, riportato in *L'activation de l'énergie*, 406, e.dal Cb., 45 n. 2).

Chi conosce l'incredibile arbitrarietà di tutta la fantasiosa costruzione teilhardiana può valutare quale *fondamento* abbia tale «trionfo inevitabile» proclamato dal T. per la sua «mistica novella». È un fondamento che egli stesso chiama «astuzia» e riassume nelle seguenti affermazioni cosmologiche: «L'*astuzia* consiste insomma nel distinguere due specie di Energia: l'una primaria (*Energia psichica o radiale*) che sfugge all'Entropia [legge termodinamica della degradazione dell'energia]; e l'altra secondaria (*Energia fisica o tangenziale*) che obbedisce alle leggi della termodinamica... il Radiale crescendo col sistemarsi del Tangenziale, e il Tangenziale sistemandosi solo in quanto attivizzato dal Radiale» (*L'Apparition de l'omme*, 363, n.).

Tutto ciò è affermato senza alcuna prova sperimentale. Non sono che suggestive e gratuite parole.

Una nuova religione. - Non è tanto questo vuoto sfoggio di parole, questa mancanza di fondamento che vanno qui notati, quanto piuttosto la gravità dell'affermazione di una «mistica novella», che si risolve in *un'altra religione*,

che non è più il cristianesimo, risultandone dissolta - per non dire altro - la figura storica di Gesù.

T. stesso lo riconosce, così da porsi in *Comme je crois* (del 1934) questa domanda: «La *mia religione individuale* ha dunque delle esigenze così eccezionali e così nuove da non poter essere soddisfatta da alcuna *formula antica*? Lo potevo temere, e allora m'è apparso il Cristo Universale [ben diverso dal Cristo storico e dal Cristo Mistico]» (II, 2: Cb. 56 n. 4).

Nella *Lettera a Léontine Zanta* del 24 giugno 1934: «Non mi sono mai trovato più vicino a ciò che mi pare siano gli assi *profondi* del Cristianesimo [eufemistica profondità, che permette di dissolverne i connotati]: valore futuro del Mondo [evoluzione], primato dello Spirito e della Personalità divina» (124: Cb., 60). Sono nozioni, di fatto, dissolte in quella di «Cristo Universale». Esse esprimono solo un vago teismo.

Molto più apertamente, nell'altra *Lettera a L. Z.* del 26 genn. 1936: «Ciò che sta dominando il mio interesse e le mie preoccupazioni interiori, lo sapete già [usava dunque parlargliene], è lo sforzo per stabilire in me, e *diffondere* attorno a me, una *religione nuova* (chiamiamola un miglior Cristianesimo, se volete) dove il Dio Personale cessa di essere il grande *proprietario* neolitico di un tempo [il Creatore invece è proprio il Sommo Signore] per divenire l'anima del Mondo [secondo la deformazione panteistica teilhardiana]... Cristo esce dalla *trasformazione* incredibilmente ingrandito [e distrutto, come panteistico «Cristo Universale»]... Ma è egli ancora il *Cristo del Vangelo*? E se *non è Lui*, su che riposa ormai ciò che cerchiamo di costruire?» (127: Cb., 60). Sincera ammissione del T. Il P. de Lubac, nella prefazione alle *Lettere a L. Z.* si guarda dal citare questi passi, e insiste sulla perfetta fede (obiettiva) del T.

Ancora più apertamente nella succitata conclusione di L'*étoffe de l'Univers*, del 1953: «È impossibile pensare *Cristo evolutore* senza dover *ripensare* nello stesso tempo *tutta la Cristologia*... correggendo o completando, con la nozione di *Male statistico* e di *Redenzione evolutiva*, l'idea di *Peccato catastrofico* e di *Espiazione* riparatrice [ne risulta, quindi, deformata sostanzialmente l'idea di peccato originale e di redenzione]... Tutta una serie di *modificazioni* s'impongono, ne ho perfettamente coscienza (se vogliamo francamente cristificare l'Evoluzione), a certe descrizioni o atteggiamenti che ci *paiono definitivamente fissati nel dogma cristiano*. Da questo capo, e per la forza delle cose, si potrebbe dire che nel cuore dell'Uomo moderno, nel solco aperto dall'idea di Evoluzione, sta per germinare una *forma ancora sconosciuta di religione* (una religione che nessuno poteva immaginare né descrivere fino ad ora, mancando un Universo abbastanza grande e organico per contenerla)» (*L'activation de l'énergie*, 405-6).

Non dunque una religione rivelata dal Cristo storico, e quindi immutabile, ma una religione derivante dall'evoluzione cosmica. Il T. prosegue infatti con le

affermazioni già sopra riportate, circa Iddio raggiunto per adesione al centro cosmico, ecc., dalle quali esulano i fondamentali concetti di Dio Creatore e di Cristo storico, tutto dissolvendosi in una confusa prospettiva panteistica.

Ben giustamente il Combes ha potuto affermare del Teilhard che «non si può mantenere un tale pensatore nella Chiesa» (59).

La suggestione evoluzionista

SUPERFICIALITA' CRITICA EVOLUZIONISTA

PREOCCUPAZIONE APOLOGETICA

Quando comparvero, l'anno scorso (giugno-luglio 1966), nella *Civiltà Cattolica* due articoli dell'illustre professore della Università Gregoriana, P. M. Flick, sulle possibili interpretazioni moderne del peccato originale, vi fu meraviglia e alcuni ne trassero scandalo.

Ma invece era evidente, e fu anche spiegato, che lo studio di P.F. era ispirato ad alta preoccupazione apostolica e scientifica, come lo era stato quello, sullo stesso argomento, di altri studiosi cattolici. Davanti, infatti, al generalizzarsi nel campo scientifico dell'ipotesi evoluzionista - largamente penetrata anche tra gli scienziati cattolici - e davanti alla prospettiva di un suo passaggio dal piano dell'ipotesi a quello della tesi sicuramente dimostrata, sorgeva l'opportunità di preparare una possibile conciliazione della sostanza del dogma cattolico con l'evoluzionismo, per non correre il pericolo di sboccare in un infondato dissidio tra scienza e fede e di dover registrare infine una chiara sconfitta. Il dramma di Galileo - dicono - insegni.

Ciò chiarito, a difesa soprattutto delle nobilissime intenzioni, è lecito tuttavia chiedersi, su un piano metodologico generale, se, criticamente parlando, sia opportuno che, in base a una qualsiasi *possibilità* del futuro affermarsi d'una tesi scientifica, in contrasto con una classica e autorevole interpretazione teologica, si infirmi quest'ultima.

E se poi tale tesi scientifica, come sovente è avvenuto, non si affermerà o presto cambierà? Cadremmo nella psicosi del superficiale culto della scienza, ossia, in definitiva, nella leggerezza scientifica.

Il caso di Galileo è assolutamente speciale, e, del resto, inquadrato bene nel contesto storico, non fa fare ai giudici ecclesiastici quella pessima figura che tanti affermano. Fu un fatale infortunio sul lavoro. I giudici, anche se avrebbero potuto essere *più prudenti*, non si possono propriamente definire *imprudenti*, visto che si appoggiarono alle generali convinzioni scientifiche del tempo.

In via ordinaria poi una serena fedeltà a una organica impostazione dottrinale, coerentemente e limpidamente ancorata alla migliore tradizione teologica, non potrà che avvalorare, di fronte ai critici, la tradizione stessa. Né potrà suscitare ragionevole disprezzo un eventuale futuro ripensamento, se e quando sorgerà veramente la luce di contrastanti nuove acquisizioni scientifiche sicure. E' come nelle scienze fisiche. Nessuno disprezza oggi i grandi fisici del passato per il

fatto che sono poi venute le diverse nuove acquisizioni della fisica quantistica, ecc.

Mettere subito, invece, le mani avanti per non cadere, significa farsi imporre la tattica dall'avversario, disorientare i fedeli, e perdere, in definitiva, ancor più, la stima dell'avversario.

UNA MODA DI PENSIERO

Passiamo ora un po' al vaglio critico la fiducia, che sempre più si diffonde, circa la solidità della tesi evoluzionista, o più precisamente del trasformismo delle specie viventi.

E' veramente fondata, cioè è scientifica, tale fiducia, o non è piuttosto il risultato della pressione psicologica d'una *moda* di pensiero, di una comoda, ma arbitraria sintesi? Non potrebbe cioè questa rientrare nella «moda» che «fa legge più della verità», per usare un'espressione generale di Paolo VI nel discorso alla riunione plenaria dell'Episcopato Italiano dell'8 aprile 1966?

Mi riferisco all'evoluzione delle specie viventi, fino alla specie umana. Pur essendovi non trascurabili eccezioni, effettivamente oggi la maggioranza degli scienziati, anche cattolici, è evoluzionista, anche se, in sede di discussione, essi ammettono le difficoltà di tale teoria. Nel piano divulgativo poi l'evoluzionismo è presentato addirittura come un dogma scientifico.

I cattolici, d'altra parte, sanno che un evoluzionismo *finalizzato* da Dio, mediante un divino intervento efficiente iniziale (oltre quelli richiesti poi per il passaggio alla vita, al senso e all'intelligenza, quest'ultimo mediante l'atto creativo per le singole anime), venendo a garantire la causa proporzionata delle perfezioni, via via maggiori, che successivamente emergeranno dall'evoluzione, non contrasta - almeno in astratto - con la sana *filosofia* e con il principio della dipendenza di tutte le cose dal Creatore; e può anche conciliarsi con la *teologia*.

A riguardo però dell'ipotesi evoluzionista *finalistica* bisogna ricordare una attenta precisazione, assai spesso trascurata. Se l'intervento creativo iniziale venisse concepito come creazione di materia, non solo soggetta alle leggi *fisico-chimiche*, ma anche depositaria di potenzialità latenti, *specificamente* superiori (non derivanti da pura *combinazione* delle proprietà fisico-chimiche *attuali*, come sembra ritenere l'illustre evoluzionista V. Marcozzi: cfr. *L'evoluzione oggi*, 1966, p. 256), precontenenti virtualmente, come in germe, tutte le perfezioni che, raggiunte le opportune modificazioni ambientali, si sarebbero successivamente manifestate, allora non si avrebbe una vera *evoluzione*, ma un vero *creazionismo*. Sarebbe come un passare dall'uovo alla gallina, il che non è affatto evoluzione avendo già l'uovo tutta la specifica perfezione germinale della gallina, richiedendo soltanto l'impulso del calore ambientale per passare dalla

virtualità all'*attualità*.

Vogliamo parlare invece della vera evoluzione, nella quale il *finalismo* si concepisce prodotto dal solo idoneo *impulso iniziale*, lasciando tutto il resto al gioco delle cieche combinazioni fisico-chimiche (salvo i suddetti gradini obbligati, come e soprattutto quello dello spirito, benché alcuni più radicali evoluzionisti finalistici, come Teilhard de Ch., non ammettano alcun intervento estrinseco, nemmeno per quel passaggio culminante).

Per comprendere ora lo stato d'animo degli evoluzionisti, conviene coglierlo nel più radicale e popolare evoluzionista moderno, quale è Teilhard de Ch., poiché esso è partecipato, benché in diversa misura, da tutti gli altri.

P. Teilhard si sentì sempre mosso da un'innata ammirazione per la *materia*, al cui tangibile contatto gli sembrava appagata la sua «passione nettamente dominante: la passione dell'Assoluto» (*Mon Univers*, 1918). Questa non è che la classica suggestione della conoscenza umana, in quanto legata al sensibile, che tende a ridurre la realtà a ciò che si vede e si tocca. Essa sospinge fatalmente alla teoria evoluzionista, secondo la quale tutte le cose promanano dalla materia, ed in cui tutte le relazioni di causa ed effetto si risolvono nella *visibile* successione delle varie specie.

Criticamente, appare subito logico di assumere un atteggiamento diffidente verso tale suggestionante tendenza umana, che minaccia di restringere la visione della realtà. Teilhard invece (seguito più o meno dagli altri evoluzionisti) vi si è tuffato: «La Materia era là e mi chiamava... Ella mi sollecitava perché lasciandomi andare ad essa, senza riserve, l'adorassi» (*La vie Cosmique*, 1916). Lo vedemmo nella precedente sezione di questo libro.

LA PROVA FONDAMENTALE

Ricordiamo la famosa prova fondamentale del trasformismo evoluzionista. La Palentologia ha scoperto che le specie viventi quali sono state conservate negli strati fossili, sono comparse sulla terra secondo una fondamentale *progressività di perfezione*: alghe e funghi, invertebrati senza scheletro, invertebrati con scheletro, vertebrati nella successione di pesci senza mandibola e poi con mandibola, anfibi, rettili, uccelli, mammiferi fino all'uomo. «Ma può essere - dice T. - è un'illusione, la distribuzione ordinata, organizzata, ineluttabile, degli esseri viventi attraverso il tempo e lo spazio? Questo, lo nego *con tutta la forza* [!] della mia esperienza paleontologica» (*Le paradoxe transformiste*, 1925); «dal più piccolo particolare ai più vasti sistemi, il nostro universo vivente (come il nostro universo materiale) ha una *struttura*. E questa *struttura* non può essere dovuta che a un fenomeno di *crescita*. Ecco la grande prova del trasformismo, e la misura di quello che questa teoria ha *definitivamente* [!] acquisito» (*Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, 1921).

La prova fondamentale è dunque doppia: *rassomiglianza* e anzi uguaglianza della *struttura* fondamentale di ogni vivente (la cellula, dal minimo vivente all'uomo) e *progressività* di organizzazione. Ebbene: tutto ciò non prova niente, visto che, ovviamente, le cose si sarebbero dovute svolgere nello stesso modo *anche nell'ipotesi dell'intervento creativo di Dio* nei gradini almeno dei principali passaggi da specie a specie. Era ovvio infatti che il sapiente Creatore strutturasse le specie secondo un *piano comune* (corrispondente alla comune dimora) e regolasse i successivi interventi in armonia alla *progressiva* modificazione dell'ambiente. Una madre di quindici figli li pose ordinatamente nel dormitorio nei loro proporzionati letti, secondo l'età e l'altezza: nessuno, entrando, dedusse che il più grande era derivato dal più piccolo.

Indotto dalla suggestione dell'esperienza sensibile, T. incalza, respingendo la prospettiva delle creazioni istantanee. Nessuno - dice - guardando questa pietra sognerebbe che sia stata creata in questo momento: «Una creazione *istantanea* (proprio come la creazione di un oggetto isolato) mi parrebbe un'*assurdità* filosofica» (Lettera al de Solage, 1935). Invece, avrebbe dovuto pensare che il fatto è certamente avvenuto al principio dei tempi e che avviene continuamente per la creazione di ogni nuova anima umana.

Limitiamoci a queste sole considerazioni. Si può, su tali basi, parlare di una dottrina seria e solida? Eppure notammo la lirica certezza del T. (cui fanno eco tanti evoluzionisti): come per la «successiva aggregazione delle particelle nel seno di un cristallo o di una stalagmite, così non si deve dubitare, *nemmeno per un istante*, dell'origine della vita per evoluzione della materia» (*Le Phén. Hum*., 1940, ed. 1955, 150); v'è una «evidenza al di sopra di ogni verifica e al riparo da ogni ulteriore smentita dell'esperienza» (ivi 151); non si può nemmeno accettare una discussione in proposito perché *tout court* «non esiste più la questione trasformista» (ivi 152) e «gli scienziati sono *tutti* oggi d'accordo» (ivi 152 n.); tale dottrina «s'impone *irresistibilmente*» (ivi 200); è «condizione generale per rendere pensabili e vere tutte le teorie... luce che illumina *tutti i fatti*» (ivi 242); è «certezza, che elimina ogni dubbio ragionevole» (*L'App. de l'H*., ed. 1956, p. 13); «certezza del *radar*» (ivi 340).

Difetto di senso critico? Fanatismo pseudoscientifico? Moda di pensiero?

Che dire poi, se si considerano le prove *sperimentali*, sia indirette che dirette, *contro* questo evoluzionismo?

Le ricorderò subito.

L'ESPERIENZA CONTRO L'EVOLUZIONISMO

Spesso la preoccupazione critica di scienziati cattolici e di teologi si esaurisce nell'affermare che l'evoluzione delle specie viventi, anche se dovesse ritenersi

probabile, non è ancora provata. Nel paragrafo precedente ho accennato appunto alla ben poca consistenza dei principali argomenti in favore. Ma se si potesse invece provare, anche sperimentalmente, la sua inammissibilità?

Innanzi tutto bisogna tener presente che la vera concezione evoluzionista, seguita dalla scienza moderna (con la quale alcuni teologi si preoccupano di armonizzare), è caratterizzata in realtà dalla esclusione di estrinseci interventi (dopo l'impulso iniziale), anche per i gradini fondamentali: della comparsa della vita (vegetali) e poi del senso (animali) e poi dell'intelligenza (uomini). Ammesso infatti l'intervento divino in tali punti culminanti, perché dovrebbe essere escluso almeno negli altri più importanti passaggi da specie a specie superiore? Un primo scacco positivo all'evoluzionismo delle specie risulterà dunque dalla eventuale netta dimostrazione della necessità dell'intervento estrinseco in quei tre punti culminanti, a cominciare dallo sprigionarsi della vita.

La dimostrazione di questa necessità, però, non può cercarsi, come molti pretenderebbero, nelle esperienze di laboratorio. Sarebbe questo un grande errore critico, rassomigliante a quello, per es., degli innumerevoli e secolari tentativi che furono fatti, a suo tempo, per ottenere il *moto perpetuo* (ossia una macchina capace di seguitare a muoversi sempre, senza bisogno di alcuna alimentazione energetica), tentativi che terminarono solo dopo la dimostrazione non sperimentale, ma teorica, della sua impossibilità, data dalla termodinamica nel s. XIX (impossibilità teorica che era stata però già intuita e solennemente proclamata dall'Accademia delle scienze di Parigi, nel 1775).

Nel nostro caso l'impossibilità dello sprigionarsi spontaneo della vita (e poi, ancor più, del senso e della intelligenza) risulta dalla meditazione *filosofica* delle proprietà primarie della materia non vivente (cioè della materia considerata nella sua pura realtà *fisico-chimica*), confrontate con quelle della materia vivente. Basta rilevare anche solo l'eterogeneità essenziale che intercorre, rispettivamente, tra le attività fisico-chimiche, *transitive*, che modificano il soggetto e fanno *scendere* la materia verso stati più uniformi e stabili (secondo la crescita dell'entropia) e le attività vitali, *immanenti*, che conservano il soggetto e fanno per esso *salire* la materia verso stati più differenziati e instabili. Qualunque scoperta di laboratorio di composti e fattori fisico-chimici caratteristici della vita (per es. l'acido desossiribonucleico, DNA), riguarderà necessariamente gli elementi che *accompagnano* e *condizionano*, ma non *costituiscono* la vita. Quanto agli altri due gradini, vi sarà poi l'impossibilità della spontanea elevazione della materia al piano *sensitivo* e infine l'impossibilità, assolutamente radicale, dello spontaneo prodursi del *pensiero*, non potendo la materia produrre un'attività totalmente immateriale, quale è il pensiero (anche se bisognosa del concorso *strumentale* della materia: il cervello per pensare).

Comunque, dato anche e non concesso che in laboratorio sì potesse produrre

un grumetto di materia vivente, resterebbe ancora essenzialmente *invalicabile* il gradino all'effettivo regno della vita, quale risulta concretamente nel cosmo. Questo rilievo, sul quale purtroppo si suole sorvolare, è insieme elementare e di suprema importanza.

Non v'è infatti soltanto da considerare il passaggio dalla materia amorfa alla *minima* organizzazione della materia vivente, ma alla stupefacente organizzazione dei viventi *superiori*. Non si tratta più solo della sproporzione tra attività fisico-chimica e attività vitale, immanente, ma tra *caotico disordine* e *mirabile ordine* di parti e organi funzionali; ed essendo questo ordine mirabilmente finalizzato, costituendo cioè un'opera mirabilmente *intelligente*, richiede un artefice mirabilmente intelligente, necessariamente estrinseco alla cieca materia. Non si tratta di maggiore o minore probabilità, ma d'impossibilità metafisica e quindi assoluta che un'opera intelligente nasca da una causa non intelligente, impossibilità che resta integralmente, qualsiasi ipotesi venga fatta circa la durata della evoluzione. Dalle cieche forze fisico-chimiche, per es., mai potrà sgorgare la meraviglia dell'occhio umano, e così via. L'appello al cieco caso potrebbe valere per una disordinata, sia pur complessa, combinazione, non per una *ordinata* combinazione. Facendo un mucchio disordinato di tutte le parole della Divina Commedia, non ripugna *metafisicamente* che il cieco caso riproduca tale mucchio, ma ripugna che le riordini secondo l'*intelligenza* della Divina Commedia (8).

Siccome il fatto della superiore attività *immanente* e della mirabile *organizzazione* della vita (come pure della trascendenza del *senso* e dell'*intelligenza*) risulta dall'analisi filosofica di osservazioni sperimentali, già quanto ho detto si può considerare, in un certo senso, una prova *sperimentale*, benché indiretta, contro l'evoluzionismo delle specie viventi.

Ma v'è una prova *direttamente sperimentale* (anche se di tipo negativo), che nasce proprio dalla paleontologia. Se fosse vero infatti il trasformismo evolutivo delle specie (qualunque sia il modo di concepirlo e di spiegarlo, o si tratti di evoluzione continua o di improvvise mutazioni, e qualunque sia la distanza tra l'una e l'altra specie), tra l'una e l'altra specie perfetta si dovrebbero trovare delle forme intermedie, in fase di sviluppo e quindi *rudimentali*, rispetto a quelle *perfette* poi raggiunte.

Il salto improvviso e totale di tutto il gradino tra una specie e l'altra non è ammesso infatti da nessun evoluzionista. Di solito si cercano, a conferma dell'evoluzione, i gradini intermedi di altre specie *perfette*; ma queste darebbero solo la prova dell'esistenza di un maggior numero di gradini, senza provar niente quanto allo spontaneo passaggio dall'uno all'altro. Probanti invece sarebbero le suddette specie intermedie *rudimentali* (gambe ancora non bene idonee a camminare, polmoni ancora incapaci di adeguata respirazione, ecc.). La loro

esistenza pertanto, corrispondendo a una esigenza assolutamente generale dell'evoluzione, supposta vera, dovrebbe essere generalissima e non potrebbe non aver lasciato traccia nel grande museo della storia dei viventi, che sono gli strati geologici, studiati appunto, a tale scopo, dalla paleontologia; anzi dovrebbe presumibilmente trovarsene traccia anche tra le attuali specie viventi.

Invece assolutamente niente: non si trova che una scala di diversi gradi di perfezione, ma tutte *perfezioni* (perfetto nel suo genere il moscerino, perfetta l'aquila, ecc.).

Alcuni citano tra i rudimentali viventi l'ornitorinco. E, certo, se aspetti rudimentali si dovessero trovare, sarebbero proprio da attendersi in questo paradossale animale australiano che congiunge in sé le più disparate caratteristiche, a cominciare da quella di essere un mammifero che fa le uova e che allatta i piccoli senza mammelle. Ma invece si resta stupiti a considerare la sua perfetta adeguazione istintiva, anatomica e fisiologica all'ambiente. Basta, per es., pensare all'ermetica possibile chiusura delle sue narici, degli occhi e degli orecchi che gli permette di stare parecchi minuti sott'acqua a cercare sui fondali sabbiosi e melmosi vermi, molluschi, ecc. di cui si nutre, magnificamente aiutato per questa ricerca dal largo becco d'anatra che, contro le apparenze, ha un rivestimento non corneo ma di pelle morbidissima e sensibilissima che costituisce per la ricerca stessa un prezioso organo sensorio. Ma i particolari mirabili sono innumerevoli.

Comunque il fenomeno non dovrebbe ridursi a casi isolati, ma dovrebbe essere generale. Il simbolo di un reale processo evolutivo sarebbe una fabbrica di automobili nei cui successivi padiglioni si vedessero, per es., prima i telai senza ruote, poi con le ruote senza pneumatici, poi con i pneumatici, ecc. Invece nei vari padiglioni della natura è come se si vedessero prima biciclette, poi motociclette, poi automobili, tutte macchine perfette: non fabbrica trasformatrice, ma sale di esposizione.

Teilhard ha cercato di evadere da questa radicale osservazione antievoluzionista, adducendo, come motivo per la sparizione di quegli stadi non perfetti ossia rudimentali, la loro debole consistenza, similmente a quella, per es., dei germi e degli embrioni degli individui maturi di oggi, e similmente a quella di tutte le civiltà iniziali, certamente esistite, ma delle quali non si conserva alcuna traccia (cfr. *Le Phén. Hum.,* 129; *L'App. de l'H*., 192): «Che si tratti d'un individuo o di un gruppo, di una città o d'una civilizzazione, gli embrioni non si fossilizzano» (*Le Groupe zoologique humain*, 1949, 82). Ma, con il suo consueto semplicismo critico, nutrito di pure analogie, pare che non abbia riflettuto che nel caso dello sbocciare di nuovi individui si hanno entità molli, ovviamente distruttibili, mentre nel caso del transito verso specie superiori

si hanno le robuste basi delle specie di partenza (quanto poi al paragone delle nuove civiltà è falso, perché molte tracce dei loro albori si sono ritrovate benissimo).

Si riuniscano ora insieme i precedenti rilievi circa rinconsistenza dei principali argomenti evoluzionisti e questi rilievi antievoluzionisti, fondati sulla obiettiva esperienza e si rifletta se è il caso, per i pensatori cattolici, di prendere tanto sul serio questa così detta verità scientifica e di sacrificare per essa solide e classiche dottrine teologiche.

L'evoluzionismo, ovviamente, non può non costituire la strada obbligata per tutti coloro che partono dall'idea preconcetta del non intervento e della non esistenza di Dio. Chi crede in Dio e guarda *spregiudicatamente* all'esperienza, non ha invece nessuna necessità d'imboccarla.

La verità non è democratica. Non dipende dalla maggioranza, non è creata dalla moda, neanche quando questa assume nome di scienza.

FILOSOFIA ED EVOLUZIONE

La Humani Generis. - Dal 1950, quando uscì l'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII, non vi sono stati apporti scientifici o filosofici capaci di spostare i termini e la soluzione del grande problema dell'*evoluzionismo* delle *specie viventi*. Ciò che è cambiato è lo stato d'animo, la psicologia, l'orientamento, la moda scientifica, che si sono andati sempre più generalizzando - anche in campo cattolico - in senso favorevole all'evoluzionismo biologico.

Non è vero che la H. G. si mantenga simmetricamente neutra di fronte alle due opposte opinioni, cioè lasci completamente liberi. Essa soltanto «*non proibisce* che... sia oggetto di ricerche e di discussioni... la dottrina dell'*evoluzionismo*... sull'origine del *corpo umano*», lamentandosi che «però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo in modo *come fosse dimostrata* già, con totale certezza, la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente» (37); l'Enciclica non eleva simmetricamente un lamento inverso; essa inoltre nega il diritto a tale «medesima libertà» (38) a riguardo «dell'altra ipotesi, cioè del *poligenismo*» (il quale però sgorga fatalmente dall'ipotesi evoluzionista).

Esigenza imprescindibile dell'evoluzione. - Per il P. Filippo Selvaggi S. J., in un importante articolo della *Civiltà Cattolica* (20 genn. 1968), il problema, sul piano filosofico, pare invece risolto: «l'evoluzione, in tutta la sua estensione, dalla materia inanimata fino all'uomo [salvo, come dirà solo dopo, la necessaria infusione dell'anima]... prima che un dato o un'ipotesi scientifica, è una *esigenza imprescindibile* presupposta dalla *scienza in quanto tale* e un principio filosofico

richiesto dalla *stessa ragione*» (114).

Dunque piena e solenne adesione all'evoluzionismo, «come se - lamentava la H. G. - nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela» (H. G. 37). P. S. inoltre, nonostante il dichiarato intento di restare soltanto sul piano filosofico, si appella esplicitamente anche alla scienza.

I dati di osservazione che giustificherebbero tale adesione sarebbero, secondo l'illustre articolista, l'ordinata «*molteplicità gerarchica* degli esseri materiali dagli elementi fino all'uomo», la «fondamentale *unità* - statica e dinamica - degli ultimi *componenti* materiali» [si poteva anche parlare della ancor più significativa unità *strutturale*: basta pensare alla presenza universale, nel mondo vivente, della cellula e alla funzione universale del principale costituente del suo nucleo, il DNA] e la «*successione progressiva* di forme dei viventi nel tempo» svelata dalla paleontologia.

Ora è evidente - prosegue P. S. - che «ogni fenomeno naturale, universale e costante, deve avere anche una causa naturale, cioè un principio intrinseco nell'essere e nell'attività delle cose della natura» (113), in modo che tutto ordinatamente si svolga mediante il gioco delle cause seconde, senza l'intrusione dell'intervento immediato di Dio, salvo sapienti giustificazioni di tale immediato intervento divino, come «ad esempio, nella storia salvifica soprannaturale dell'umanità» (114). Ciò senza escludere, ovviamente, l'intervento diretto universale di Dio per la metafisica necessità della iniziale creazione, della continua conservazione dell'essere primo delle creature e dell'influsso della Causa prima e del motore primo in ogni attività delle cause seconde.

La realtà dell'evoluzione sarebbe anche confermata dal fatto che essa è fuori discussione per la pura realtà materiale terrestre e astronomica. Ora sarebbe strano che in essa non rientrassero «proprio i viventi, che nel loro essere individuale sono soggetti ad una evoluzione continua e profonda di forme e di strutture dalla nascita alla morte, nella vita la cui essenza è il movimento e il cambiamento» (113).

P. S. passa poi a risolvere la grande obiezione filosofica contro l'evoluzionismo, che fa leva sull'inammissibile passaggio «dal meno ontologico al più ontologico» (115), che violerebbe il principio di causalità. La risoluzione consiste nell'inserire e livellare il passaggio da specie a specie più perfetta nel generale fenomeno del *divenire di tutte le cose* in movimento ed in trasformazione. Questo generale divenire implica sempre un passaggio dal meno al più ontologico e trova la sua ragione sufficiente nel trascendente influsso dell'Essere infinito, causa prima di ogni realtà e azione creata, cioè nell'influsso universale meta fisico della Causa prima, sopra accennato.

Vano sarebbe invece - precisa P. S. - l'appello che «spesso si fa» dagli evoluzionisti alla «virtuale» presenza nell'essere inferiore dello essere superiore, «come il seme contiene virtualmente la pianta» (115). P. S. non si ferma qui a distinguere l'ontogenesi (sviluppo dell'individuo dal germe) dalla filogenesi (produzione di specie superiore dalla inferiore), bensì, alla luce del livellamento suddetto, osserva genericamente che «questa virtualità intrinseca dell'essere inferiore non solo si ridurrebbe ad una qualità occulta, che offre solo una soluzione verbale, ma non risolverebbe affatto la difficoltà, giacché la semplice virtualità intrinseca dell'inferiore rimane sempre ontologicamente inferiore rispetto alla perfezione formale e al suo attuale possesso» (11. 5).

Esposto così il fondamentale pensiero dell'illustre scrittore, passo a qualche modesta riflessione in merito, riprendendo uno ad uno i capoversi suddetti, in successivi corrispondenti punti. Come P. S. così anch'io prescinderò dal problema teologico.

I dati di osservazione. - Cominciamo dai dati assunti quali punto di partenza. Essi in realtà non fanno che esprimere il sapiente *ordine* che vige nel creato - nello spazio e nel tempo - ordine rivelatore della sapienza del Creatore. Pertanto, astrazione fatta da altre considerazioni, tale dato di osservazione non depone a favore dell'ipotesi evoluzionista più che non deponga a favore di quella creazionista. Anzi il pieno ordine che si riscontra, nello spazio e nel tempo, rende meno presumibile una evoluzione spontanea della cieca materia e più attendibile un opportuno intervento diretto del sapientissimo Creatore. Il costruttore di un edificio prepara il materiale, adattandolo volta a volta alle successive esigenze, comincia dal lavoro grossolano delle fondamenta e ordinatamente su su si eleva e progredisce verso la finale perfezione.

A rigore, nel caso del mondo vivente, l'intervento fondamentale, immediato ed estrinseco del Creatore potrebbe anche concepirsi limitato soltanto ai tre gradini principali, della vita, della sensazione e della intelligenza. Potrebbe poi anche ammettersi che il Creatore della prima cellula vivente abbia creato delle strutture così mirabili di *cromosomi* del nucleo, cioè delle catene di *geni* costituenti i cromosomi (e quindi delle strutture del DNA costitutivo dei geni), tali che tempestive modificazioni dei geni stessi (o per nuovi diretti interventi estrinseci o per speciali e penetranti fenomeni ambientali) implicassero il successivo prodursi delle specie. Queste, in tale ipotesi, sarebbero state già virtualmente precontenute in quei costituenti iniziali, come virtualmente sono precontenute nei corpuscoli della nostra cellula germinale le singole parti meravigliosamente organizzate del nostro corpo. Tra poco spiegherò ulteriormente il vero significato di virtualità. Comunque *non si tratterebbe più di evoluzione spontanea della materia*, ma la comparsa successiva delle specie, via via più perfette, potrebbe paragonarsi alla successiva accensione degli stadi d'un unico razzo fabbricato e

lanciato fin dall'inizio dal Creatore.

L'esperienza contro l'evoluzione. - V'è, d'altra parte - a prescindere da altre considerazioni - un dato d'osservazione che costituisce la nota prova *sperimentale* del succedersi di perfezioni direttamente *create* (o virtualmente, all'inizio, o nel corso dei tempi). Non basta infatti rilevare genericamente il comparire nel tempo delle specie sempre più perfette. Bisogna anche notare l'assenza completa, negli strati paleontologici, di *stadi di transizione* tra una specie perfetta e l'altra, che inevitabilmente dovrebbero esservi nella ipotesi della spontanea evoluzione.

Tali stadi, rispetto all'equilibrio biologico ed ecologico (d'ambiente) dovrebbero comparire come non ancora adatti, ossia *rudimentali*. Non si tratterebbe di *anelli intermedi*, costituenti vere specie perfette (come sarebbero, per fare un paragone meccanico, la motocicletta, tra la bicicletta e l'automobile), ma di specie avviate a quella superiore senza averne ancora acquistato la piena idoneità (come, nel passaggio da un carro a una automobile, l'aggiunta dei pneumatici e poi del motore, ecc.).

Un grande equivoco è racchiuso poi nella affermazione, in sé giustissima, che «ogni fenomeno naturale, universale e costante» deve avere la sua *intrinseca* spiegazione. Ciò equivale a dire che le creature hanno (subordinatamente alla causa prima) una loro propria attività di cause seconde, il che è come affermare la verità delle cose (per il cui dinamismo quindi giustamente Laplace cercava, la spiegazione immediata in esse e non in Dio).

Ma ciò riguarda le *operazioni* delle cose, non la loro storica comparsa, per la quale vale sempre l'alternativa o della derivazione da altre cose o della creazione diretta da Dio. Ora, per gli *individui*, la cui nascita è sperimentabile, risulta provata la derivazione; per le *specie* invece, la cui apparizione non è sperimentabile, non si può postulare senz'altro la derivazione se non si vuol cadere nella petizione di principio di dare per provato ciò che devesi dimostrare. Vi è anzi il dato di osservazione suddetto che suggerisce il contrario.

Il fatto che l'ipotetico intervento di Dio per la produzione delle nuove specie (intervento direttamente svolto nel tempo, o attuato inizialmente nella creazione di tutte le *virtualità*) sfugga a qualsiasi diretta esperienza - il che costituisce per gli evoluzionisti un motivo per negarlo - non costituisce alcuna difficoltà contro tale ipotesi stessa per tre fondamentali motivi: il primo perché tale produzione riguarda tempi *non direttamente* sperimentabili; il secondo perché anche il radicale intervento *estrinseco* di Dio che sta continuamente avvenendo per la *conservazione* dell'essere primo di tutto l'universo creato si compie senza alcun rilievo sperimentale; il terzo perché pure senza alcun rilievo sperimentale deve

necessariamente ammettersi l'intervento estrinseco creativo di Dio per la produzione dell'*anima spirituale* umana, nel «fenomeno naturale universale e costante» della nascita di ogni uomo.

Sicuri interventi di Dio. - Quest'ultimo punto è particolarmente istruttivo. P. S., che prima aveva solo esemplificato un possibile intervento creativo di Dio «nella storia salvifica *soprannaturale* dell'umanità» (114), facendo quasi pensare che non fosse da parlarne nel piano naturale che è invece quello in questione, poi ammette la creazione e infusione della «anima di ogni uomo che viene al mondo», come «dottrina oggi comunemente ammessa dai filosofi e teologi cattolici» (poteva anche dirla, con la H. G., 37, di «*fede* cattolica»; cfr. D-S 685, 902, 1440). Anche l'illustre evoluzionista P. Vittorio Marcozzi S. J. decisamente lo afferma (cfr. *L'evoluzione oggi*, 1966, p. 256). Ora, tale fatto innegabile è in evidente contrasto con la vera e piena concezione evoluzionista che ne risulta profondamente infirmata. Più coerentemente infatti - anche se, come al solito, confusamente - esso è negato da Teilhard de Chardin (cfr. *Le Phén Hum*. 78, 149, 188, 210; *L'Appar. de l'H.* 192; cfr. B. de Solages, *Teilhard de Ch*., 270); e si sa quanto sia reticente in proposito il dolorosamente celebre *Catechismo olandese* (cfr. 449 s., 554 s., 562).

E quale è la ragione per ammettere, in questo fenomeno della generazione umana, che avviene continuamente sotto i nostri occhi, l'intervento estrinseco di Dio? E' la considerazione filosofica della immaterialità intrinseca e assoluta del pensiero. Questo non può quindi derivare dalla materia. Analogamente, se si considera soprattutto la *trascendenza* dei fondamentali gradini della *vita* e della *sensazione* rispetto, specificamente, alle pure *forze fisico-chimiche della materia* (non dico, genericamente, alla materia), debbo escludere il loro spontaneo sorgere evolutivo, in conseguenza del puro gioco di tali forze. Debbo quindi postulare un intervento estrinseco che sollevi la materia al di sopra del suo puro dinamismo *fisico chimico*.

Per la vita, ad es., la trascendenza rispetto al puro dinamismo fisicochimico risulta e dalla mirabile *organizzazione* del vivente (quale tanto più risalta nei viventi superiori che l'ipotesi evoluzionista deve ugualmente ritenere frutto spontaneo della evoluzione) e dal dinamismo vitale che sospinge la materia verso stati più complessi e *meno probabili* (contro la tendenza fisico-chimica verso stati più probabili, corrispondenti alla degradazione energetica) e dall'equilibrio attivo *immanente*.

Per la *sensazione* la trascendenza è ovviamente maggiore, per il *pensiero* è assoluta.

Ammessi questi interventi per questi fondamentali gradini non apparisce più

alcuna difficoltà ad ammetterli anche nei passaggi, almeno i più importanti, da una specie all'altra.

L'appello di P. S. al bellissimo testo di S. Tommaso (C. G. III, c. 22) circa la «potenzialità della materia» all'«anima vegetativa», ecc., per cui «l'uomo è il fine di tutta la generazione naturale» (112), non reca alcun contributo all'ipotesi evoluzionista, perché l'Angelico, con perfetta logica (benché con la ingenuità scientifica consona al tempo) postula per il passaggio dalla materia *inanimata* alla *vita* l'influsso dei corpi celesti (concepiti come incorruttibili, ossia bensì ancora materiali, ma in un piano superiore a quello fisico chimico terreno) in quanto strumenti degli spiriti angelici che li muovono (cfr. *Summa Th*. 1, 70, 3 c. ad 2, ad 3).

Evoluzione cosmica e biologica. - La conferma dell'evoluzionismo biologico che P. S. poi trae dal parallelo che vi sarebbe tra la innegabile evoluzione della materia cosmica inanimata e la profonda evoluzione continuamente sperimentata negli «individui» viventi, che continuamente nascono, vivono e muoiono, lascia davvero perplessi. Il confronto infatti sottolinea piuttosto l'opposto.

Il problema dell'evoluzionismo non è un problema puramente di trasformazione, più o meno profonda, delle cose. Nessuno sogna che tutte le cose materiali non siano in continua trasformazione. Chi nega l'evoluzionismo nega soltanto che tale trasformazione assuma spontaneamente, per il puro, cieco gioco del dinamismo fisico-chimico, la via del dinamismo mirabilmente organizzato sempre più perfetto e immanente (con le tre caratteristiche cioè, opposte a quelle del piano puramente fisico-chimico: della organizzazione, del meno probabile e dell'immanenza).

Le trasformazioni del materiale geocosmico pertanto le vediamo (anche solo considerandole nell'ordine macroscopico, che è sufficiente a caratterizzarle) costantemente orientate verso la degradazione energetica e la maggiore stabilità, con la modificazione continua dei soggetti (azioni non immanenti). Quando esplode la bomba atomica avviene lo stesso. Quando invece in seno alla materia si pone la realtà individua di un seme vivente, l'orientamento del dinamismo materiale viene come capovolto, pur restando, in tutti gli scambi, sul piano fisico-chimico i consueti bilanci energetici. La materia viene cioè condotta da quel principio vivente al servizio del seme in sviluppo, sollevandosi con un continuo flusso metabolico, contro il suo spontaneo orientamento, alle forme meno probabili e meno stabili della mirabile organizzazione del vivente maturo. Proprio quel sempre rinnovato ciclo in ogni individuo - nascita, vita e morte - confrontato con la linea stabile delle trasformazioni geofisiche, mette in risalto tale elevazione della materia allo stato meno probabile e meno stabile della organizzazione vivente. Risalta quindi la differenza essenziale e la

inconciliabilità delle due evoluzioni.

Potenzialità e virtualità. - Risulta sottolineata anche la essenziale differenza tra la *potenzialità* alla trasformazione della materia inanimata e la *virtualità* alla trasformazione del seme vivente. Mentre la prima corrisponde ad una disponibilità a qualunque deterministico influsso, accozzamento e combinazione casuale (sempre nella linea della degradazione energetica e del più probabile), la seconda implica un determinato preciso *programma* secondo la *specie*, che nel previsto intervallo di tempo dovrà identicamente realizzarsi nella produzione e nella temporanea conservazione dell'individuo maturo. Nella cellula germinale cioè è come concentrata la *memoria* di tutto il deterministico sviluppo futuro. In essa era predeterminata la meraviglia del mio occhio e lo stupefacente intreccio dei miliardi di cellule del mio cervello, il colore dei capelli, tutto.

Ma, come dicevo, tutti i bilanci delle reazioni fisico-chimiche che porteranno un corpuscolo di materia esterna a diventare una molecola del cristallino del mio occhio si compiranno secondo le ordinarie leggi fisicochimiche. Se il principio vitale (al primo gradino, anima vegetativa) le modificasse, si porrebbe sul loro stesso piano, e la vita si appiattirebbe al livello della pura realtà fisico-chimica, dal cui cieco determinismo mai potrebbe sgorgare la mirabile organizzazione del vivente, con tutte le sue originali proprietà. Invece non le modifica e non vi si aggiunge perché le trascende, sapendole però utilizzare per la costruzione vitale.

Non è concepibile quindi che la vita derivi da una autonoma evoluzione delle forze fisico-chimiche stesse. L'autore del creato o ve l'ha nascosta fin dall'inizio (cosa però difficilmente ammissibile dato lo stato disgregato della primitiva materia, antecedente ad ogni evoluzione complessificatrice) o l'ha prodotta al momento opportuno.

Considerazioni proporzionatamente analoghe possono valere per gli altri gradini e perfezionamenti.

Influsso universale e specifico della Causa prima. - Quanto alla necessità dell'influsso della *Causa prima* per giustificare *metafisicamente* ogni acquisizione ontologica e ogni movimento - come pure afferma P. S. - non v'è alcun dubbio.

Tale considerazione generica però viene a nascondere il vero problema dell'evoluzione. L'affermazione della metafisica necessità dell'influsso della causa prima per ogni divenire è cioè *insignificante* quanto al nostro problema, appunto perché riguarda *qualsiasi trasformazione*, in qualunque modo si concepisca, secondo l'ipotesi evoluzionista o no. Tale influsso superiore infatti è necessario per qualsiasi divenire, ossia per qualsiasi movimento e qualsiasi azione creata: è tanto richiesto cioè, per es., per la spontanea formazione delle

stalattiti, come per l'opera dello scultore che trae la statua dal marmo, o come per il processo evolutivo ontogenetico, dall'embrione all'adulto.

Il problema dell'evoluzione pertanto non può essere posto in tali termini trascendenti. Esso riguarda le azioni delle *cause seconde* e si concretizza nella domanda se la materia con le pure sue forze fisico-chimiche (certo, ricevute e conservate, insieme al suo essere, dal Creatore, rese capaci di esercizio e quindi di accrescimento ontologico per la mozione del Motore primo, e accompagnate nell'azione dal concorso della Causa prima) può elevarsi da sé al superiore piano della vita, ecc. Si tratta cioè di sapere se la materia, come da sé (con il suddetto ausilio *generale* e immancabile della Causa prima) può cambiare di stato fisico e combinarsi chimicamente in tanti modi, così possa diventare vivente ed ascendere poi fino alle forme superiori di vita, fino all'uomo pensante.

Si ricordi pertanto, al riguardo, quanto abbiamo già visto. Come non dall'esperienza *diretta*, ma dalla considerazione della totale superiorità del pensiero si esclude la possibilità che esso possa sgorgare dalla materia dovendosi quindi postulare la diretta creazione dell'anima spirituale, così, proporzionatamente, considerando la superiorità dei dinamismi vitale e sensorio (e degli altri essenziali superamenti specifici) rispetto al puro dinamismo fisico-chimico, si deve escludere la possibilità che essi possano sgorgare da questo e si deve postulare qualche idoneo, diretto ed estrinseco intervento elevatore di Dio (o *svoltosi* nel tempo o *virtualizzato* fin dall'inizio).

Virtualità filogenetica e ontogenetica. - Da questa mancata impostazione del problema dell'evoluzione sul piano attivo delle *cause seconde* sembra che derivi anche la svalutazione che P. S. fa della soluzione che alcuni evoluzionisti danno del problema ontologico corrispondente, ipotizzando una iniziale presenza *virtuale* degli esseri superiori negli inferiori di partenza, come la pianta è virtualmente precontenuta nel seme: «giacché - osserva P. S. - la semplice virtualità intrinseca dell'inferiore rimane sempre antologicamente inferiore rispetto alla perfezione formale e al suo attuale possesso» (115).

Questo è vero; ma la proporzionata causa, metafisicamente necessaria, del passaggio dalla *virtualità* alla *attualità* è data precisamente dall'influsso trascendente generale della Causa prima. Quanto invece al piano fisico delle *cause seconde*, tale passaggio avverrà mediante l'*esercizio* delle attività *virtualmente* contenute nell'inferiore, al semplice contatto e influsso dell'idoneo ambiente fisico chimico. Così, per il caso dello individuo, cioè dell'ontogenesi, il chicco di grano che precontiene virtualmente (non solo potenzialmente) la spiga, attende solo, per sbocciare, i succhi del terreno e il calore.

Quella soluzione dunque per la *filogenesi*, supposta (prescindendo dal modo) una vera *virtualità* di preesistenza (e non solo *potenzialità*), filosoficamente

sarebbe valida. Ma essa equivarrebbe a un vero e proprio *creazionismo* iniziale, distruggendo il vero concetto di evoluzione. La soluzione cioè sarebbe filosoficamente valida, per la *filogenesi* come per la *ontogenesi*, essendo tolta in entrambe la vera evoluzione.

Per il seme, ciò che non può attribuirsi al puro effetto delle forze fisico chimiche (per la contrapposizione suddetta delle caratteristiche) e che deve quindi essere virtualmente precontenuto non è il passaggio alla attività germinale, ma il *complesso* di quelle caratteristiche *vitali* (che i vitalisti attribuiscono all'*anima vegetativa*). E' questo complesso che, al contatto fisico chimico ambientale saprà guidare il metabolismo della materia fino alla produzione della spiga matura. Così sarebbe per la specie.

Né si può parlare, riguardo all'*anima vegetativa*, di «qualità occulta, che offre solo una soluzione verbale», come non lo si può dire dell'anima sensitiva e infine dell'anima intellettiva: con la differenza che le prime due si distanziano successivamente solo dalle proprietà *fisicochimiche* della materia, mentre la terza si distanzia semplicemente e totalmente dalla *materia* stessa, essendo quindi sussistente e spirituale. Né posso qui fermarmi ulteriormente sulla questione.

Concretamente tale *virtualità*, per tutte le specie future, dopo la primordiale creazione della *vita*, potrebbe concepirsi, come ho già accennato sopra, come racchiusa nella struttura dei geni dei cromosomi, già preparata a subire, nel corso dei tempi geologici, in condizioni particolari, le attualizzazioni corrispondenti alle successive specie. Sarebbe come un razzo a stadi successivi, tutto creato inizialmente dal Creatore cosmico.

Chi volesse escludere, d'altra parte, la possibilità naturale della *intrinseca* e trasmissibile modificazione della struttura cromosomica capace di determinare l'ordinato succedersi delle specie viventi, potrebbe postulare tempestivi interventi estrinseci del Creatore. Saremmo comunque sempre nel vero creazionismo.

Dove invece il concetto astratto di virtualità sembra perdere la sua concretezza e possibilità è per l'*inizio della vita*, ossia per il mirabile formarsi della prima struttura cellulare.

Essa richiede necessariamente il colpo di pollice del Creatore.

GENERAZIONE CHIMICA DELLA VITA?

Ecco come Epoca della fine di dicembre 67 ha presentato - nella solenne rubrica «Italia domanda» - quello che qualcuno ha definito l'avvenimento più importante del 1967, ossia la riproduzione chimica dell'*acido*

desossiribonttcleico (DNA) compiuta dai dottori Meahran Goulian della università di Chicago, Robert Giusheimer e Arthur Kornberg (premio Nobel per la medicina nel 1959) direttore dell'Istituto di biochimica della Università di Stanford: «Si negava sperimentalmente che la vita potesse avere una creazione spontanea dovuta a semplici fenomeni chimici. Invece l'altro giorno quella creazione è avvenuta nelle provette di quel laboratorio americano. E' come se si fosse andati dal farmacista, si fossero comprati i soliti intrugli... si fossero messi in un bicchiere e mescolati, agitati, riscaldati, raffreddati, pasticciati in vari modi; poi in fondo al bicchiere fosse apparso qualche cosa che si muoveva, poi si metteva a fare figli, ed era la vita».

La produzione sintetica del DNA è senza dubbio una grandissima conquista della scienza. Ma la interpretazione datane da molti è un grossolano equivoco, come tra poco mostrerò.

Giustamente il predetto articolista, partendo dalla sua errata comprensione del fatto, parla di *creazione spontanea*. Sarebbe in realtà - con tale interpretazione - provata sperimentalmente la famosa *generazione spontanea* della vita, secondo cui la natura avrebbe da sé, nel corso della sua evoluzione, sprigionato la vita. Infatti, come per pura azione chimica si sarebbe prodotta in laboratorio la vita, così particolari condizioni ambientali naturali avrebbero potuto produrre le stesse interazioni chimiche, ottenendo gli stessi effetti.

Il miraggio della generazione spontanea. - Prima di entrare in merito a questo risultato di laboratorio, conviene ripensare un momento, in generale, secondo il profilo storico, al grande problema dell'origine della vita.

Si sarebbe dunque tornati, secondo questi commentatori, alla vecchia teoria, già rigettata dalla scienza, dello spontaneo sgorgare della vita dalla materia, come agli antichi sembrava suggerito dalla immediata osservazione. Al tempo di Aristotele (IV s. a. C.), quando la meditazione filosofica era profonda, ma la scienza sperimentale della natura era semplicetta, si riteneva che i vermi sgorgassero dalle sostanze inorganiche, le anguille dal fango, ecc. perché si vedevano infatti venir fuori da lì. S. Tommaso e tutto il Medio Evo seguitarono a credere che gli animali inferiori nascessero dalle sostanze putrefatte (salvando tuttavia la coerenza filosofica, ossia la proporzione tra *causa* ed *effetto*, supponendo che tali generazioni avvenissero in grazia di misteriosi influssi di entità superiori, motrici dei corpi celesti). Shakespeare, nell'Enrico IV, fa trovare a un suo personaggio l'origine di certi insetti nella segatura.

Ma finalmente Francesco Redi (1668) fece crollare quella supposta generazione spontanea per gli insetti, osservando che le mosche non nascono dalla carne putrefatta, ma dalle loro uova ivi deposte; Lazzaro Spallanzani (1748) provò la non generazione spontanea per gli infusori; Luigi Pasteur (1861) l'escluse anche per i batteri. Le sostanze organiche sterilizzate che servirono al

Pasteur per provare la non spontanea generazione dei batteri, credo che siano conservate, opportunamente isolate, ancora incorrotte al Museo di Parigi.

Naturalmente per gli evoluzionisti materialisti lo spontaneo superamento da parte della materia del gradino della vita viene ad essere, invece, un postulato assoluto, una tesi necessaria, antecedentemente a qualsiasi prova. Pensarono che la generazione spontanea sarà potuta avvenire in speciali e non più ripetute condizioni ambientali naturali e supposero che tali condizioni poterono forse trovarsi in fondo ai mari. Nel 1868 si ebbe un colpo di scena nella scoperta fatta da Tommaso Huxley scandagliando alle profondità dai 4 agli 8.000 metri di una sostanza colloidale, gelatinosa, trasparente, con lenti movimenti. Il grande zoologo la interpretò come il primo formarsi della materia vivente. Egli la chiamò, in onore del famoso suo collega tedesco, grande - e addirittura fanatico - apostolo del darwinismo, E. H. Haeckel, *Bathybius* (dal gr. «bathys - bios, profondo - vita»,: «*vivente delle profondità*») *Haeckelii* (di Haeckel). Ma la celebre spedizione oceanografica promossa dalla Royal Society (1872-1876), sul Challenger, comandata da W. Thomson, provò che si trattava di un semplice precipitato colloidale di solfato di calcio, prodottosi per l'aggiunta di alcole all'acqua marina per la conservazione del materiale raccolto. Huxley ne prese atto, ma non così il fervido Haeckel (il cui ardore evoluzionista ebbe un famoso e penoso sigillo di slealtà scientifica, quando egli ritoccò artificiosamente certi schemi e fotografie embriologiche sperimentali), che seguitò a insistervi e a costruirvi sopra un vero romanzo scientifico.

Inutile infine fermarsi sui giocherelli di artificiale vitalità (19101912) di S. Leduc, i cui apparenti semi di gelatina, solfato di rame e zucchero, gettati in soluzione di gelatina e ferrocianuro di potassio, emisero delle specie di radici foglie e fronde come una vera piantina. Non si trattava che di un semplicissimo effetto fisico di osmosi progressiva e di pura incorporazione della soluzione, senza alcuna trasformazione e assimilazione di sostanza.

Il segreto del DNA naturale. - Avviciniamoci ora al famoso DNA e ai moderni esperimenti.

Non sarebbe credibile, se non fosse vera, la confusione delle valutazioni. Le suddette affermazioni di *Epoca* ne sono un bel saggio.

Do prima qualche spiegazione per i meno informati. La sigla DNA con cui si indica l'*acido desossiribo-nucleico* è formata dalle iniziali di queste tre parole (lette, a modo inglese, con *acido* al terzo posto). Tale acido è detto nucleico perché si trova prevalentemente nei *cromosomi* e *geni* dei *nuclei* delle cellule (da dove fu isolato per la prima volta dal fisiologo J. F. Miescher nel 1868), ma si trova anche fuori del nucleo, nel citoplasma cellulare, nelle cellule batteriche senza nucleo differenziato e nei virus. E' detto *desossiribo-nucleico* dal nome

del desossimonosaccaride *desossiribosio* (cioè: *desossi* [genato] *ribosio*) che ne è un costituente fisso e specifico ed è così chiamato perché ottenuto per *desossi* [dazione] cioè eliminazione di un atomo di ossigeno dal monosaccaride ribosio (il quale è C5-H10-O5). Ma la composizione e strutturazione di questo acido DNA, come risulta dalle brillanti ricerche di J.D. Watson e F. C. Crick (1953) e dalle fotografie del microscopio elettronico, è alquanto complessa. Una molecola di DNA è polimera, cioè formata da una ripetizione a catena, strutturata ad elica, di una unità fondamentale costituita da *tre* elementi: due fissi, il suddetto *desossiribosio* e un *fosfato*, e uno variabile, che è sempre una delle quattro *basi azotate* Adenina, Guanina, Citosina, Timina. L'intera molecola può essere costituita da una lunghissima sequenza di circa 100.000 di queste unità. Il diametro di questa lunga elica è di circa due millesimi di micron (ossia di millesimi di millimetro). Si tratterebbe anzi di una lunga elica doppia, ossia di due specie di costole ad elica che si avvolgono l'una entro il passo dell'altra (come i due fili attorcigliati degli antichi conduttori elettrici). Ogni elica è costituita dalla successione del *desossiribosio* e del *fosfato*. Le *basi azotate* invece si ritiene che siano disposte, due a due, trasversalmente (ossia perpendicolarmente all'asse della doppia elica); ed essendo quelle di ogni coppia legate chimicamente tra di loro e inoltre legate l'una al *desossiribosio* di una elica e l'altra al *desossiribosio* dell'altra elica, esse vengono a legare mutuamente le due eliche stesse. La diversa sequenza e struttura di tali coppie di *basi azotate* crea le innumerevoli diversificazioni del DNA determinanti i diversi caratteri ereditari dei diversi organismi viventi, dai più semplici virus all'uomo e le diversificazioni anatomico-fisiologiche delle singole parti dell'individuo (eufemisticamente si parla di *informazione* genetica scritta nel DNA).

Questa attribuzione - secondo la concezione oggi prevalente - alla macromolecola del DNA della fondamentale determinazione delle varie strutture e funzioni di tutti gli organismi viventi animali e vegetali costituisce già, secondo alcuni, una ragione per cui il DNA può essere considerato il segreto della vita e la sua produzione in laboratorio la produzione della vita. Un'altra ragione è il suo automoltiplicarsi, che vedremo dopo.

Ma in realtà già da molti anni i citologi avevano scoperto nei *geni* dei *cromosomi* dei *nuclei* cellulari gli elementi determinanti delle strutture viventi capaci di fissarne le caratteristiche specifiche e, nell'individuo, le differenziazioni organiche.

La scoperta del DNA pertanto non costituisce, a tale riguardo, una essenziale novità.

La novità sta ora solo nel fatto di avere scoperto che cromosomi e geni sono essenzialmente fatti di DNA; e siccome si sapeva che variazioni cromosomiche

determinano variazioni genetiche, queste debbono dunque corrispondere a variazioni del DNA.

E' chiaro, d'altra parte, che qualsiasi analisi chimico microscopica, presente o futura, potrà condurre a scoprire strutturazioni sempre Diù intime fisico chimiche della materia vivente, ma non la vita in quanto tale. Si scopriranno cioè sempre meglio i fenomeni fisico chimici *condizionatori* e *accompagnatori* della vita, non - se la vita è veramente su un piano superiore al piano fisico chimico - il mistero intrinseco della vita.

In un certo senso la vita apparirà anzi più misteriosa e sorprendente. Quando, per es., si è scoperto che dalla posizione di quei determinati atomi della molecola di DNA dipende l'ingranamento di tutta quella serie intermedia di attività fisico-chimico-biologiche, che determineranno tutte le innumerevoli e svariatissime strutture e funzioni organiche delle diversissime specie, resta integro e tanto più sorprendente il mistero del *perché* e del modo di tale influsso: ed è in questo che consiste precisamente il segreto della vita. Analogamente, nessuno direbbe che avendo scoperto il pulsante che mette in moto una macchina, è spiegata la macchina.

V'è poi l'altra ragione che - secondo alcuni - sembra far risolvere nel DNA la vita: il fatto del suo auto-riprodursi; giacché la riproduzione per generazione è una caratteristica della vita.

Questo fenomeno è stato scoperto e accuratamente studiato nel *batteriofago* (dal gr. «baktérion, *bastoncino, bacillo* - phagos, phagein, *mangiare*» perché mangia ossia distrugge i bacilli: così chiamato da F. D'Herelle, nel 1917). Esso è un *virus* parassita del bacillo della dissenteria, capace appunto di moltiplicarsi entro di esso, determinandone la distruzione (come altri batteriofagi sono similmente attivi, distruggendo altri batteri). Il microscopio elettronico ha dimostrato chiaramente che tale virus è corpuscolare ed ha la forma, che è stata fotografata, di una testa o capsulina prismatica con una coda lunga un poco più della capsula (lunghezza complessiva, circa due decimi di micron; lunghezza del bacillo della dissenteria circa un micron). Ebbene, si è ora trovato che il contenuto della capsulina è costituito appunto dal DNA, mentre la membrana è costituita da altri composti proteici.

Si è potuto seguire il batteriofago in tutte le sue fasi di attività. Esso si attacca con la coda tubulare al batterio e vi scarica dentro il suo contenuto, ossia il suo DNA, restandone fuori solo le spoglie ormai svotale e inerti. Esso è con ciò distrutto come *individuo* batteriofago, non essendo più reperibile né fuori, né dentro il batterio. Il DNA penetrato però modifica profondamente l'attività biologico-chimico-energetica della cellula batterica, facendone cessare la normale crescita e moltiplicazione, mentre opportuni *enzimi* (sostanze chimiche attivizzatrici) vengono sintetizzati dalla cellula stessa per sintetizzare a loro

volta, a spese del citoplasma della cellula, sia altro DNA, sul preciso stampo di quello introdotto dal batteriofago, sia altro materiale proteico idoneo a formare la membrana delle capsule e delle code dei nuovi batteriofagi. Finalmente nell'interno del batterio si formano le nuove capsule riempite del nuovo DNA, così da comparire (dopo circa 20 minuti) dentro il batterio tanti altri batteriofagi: A questo punto il batterio si squarcia, distruggendosi, ed escono fuori quei nuovi batteriofagi, pronti ad attaccare altri batteri di quella stessa specie.

Questa scoperta suscitò già a suo tempo molto scalpore, come se in laboratorio si fosse assistito allo sprigionarsi spontaneo della vita, rappresentata da quei moltiplicati batteriofagi. Ma, in realtà, prima di tutto, è dubbio che i *virus* siano veramente dei viventi, perché oltre mancare di organizzazione non hanno nemmeno la elementare forma di riproduzione (per accrescimento e scissione) dei batteri: i nuovi individui infatti si formano quando l'individuo invasore è ormai *distrutto*. Mancano anche della elementare respirazione che hanno i batteri. Uno speciale gioco di pure tensioni fisiche (come nei composti organici in stato cosiddetto di *cristallo liquido*) e di attività chimiche potrebbe quindi spiegare la moltiplicazione della struttura del DNA nella cellula invasa e di quei nuovi prismetti per involucro.

Ma supponendo pure che i batteriofagi siano dei viventi elementari, non vi sarebbe stata né alcuna *filiazione*, essendosi prodotti i nuovi individui dopo la distruzione del padre, né alcuna *generazione spontanea* dalla materia inerte perché essi non sono che il frutto della vitalità della cellula, giacché *solo nel suo interno* (come è di tutti i virus) essi si moltiplicano.

Ma ecco che alcuni tendono ad attribuire la vita al puro DNA contenuto nel batteriofago, proprio per il fatto che esso si è identicamente moltiplicato, per riempire poi le teste di quei nuovi batteriofagi; e si è moltiplicato - secondo l'ipotesi di Watson e Crick (1953), brillantemente confermata dalle esperienze di M. Meselson e F. Stahl (1958), proprio per *divisione* progressiva lungo l'asse della doppia elica della molecola del DNA, in modo che le due molecole figlie posseggono ciascuna una delle due eliche, mentre l'altra viene formata mediante la sintesi di altro materiale proteico.

Ma questa sintesi del nuovo DNA naturale, non è che giustapposizione di altro materiale preso dal citoplasma della cellula batterica e fissaggio chimico allo *stampo* dell'elica preesistente, il tutto sotto l'azione chimica energetica e catalizzatrice degli enzimi cellulari (A. Kornberg). Le nuove sintesi chimiche e il vitale dosaggio di questi enzimi sono puro frutto della *vitalità della cellula*. La produzione di altro materiale con la corrispondente saldatura chimica secondo lo stampo del precedente DNA mantiene il consueto carattere estrinseco delle attività fisico chimiche, senza l'*immanenza* della riproduzione vitale, in cui

l'individuo maturo dona qualcosa restando se stesso o anche (nel caso infimo della riproduzione per divisione, come nei batteri) quando l'individuo maturo compie il proprio sdoppiamento determinando da se stesso altri due individui completi.

Qui il processo di replicazione del DNA ricorda solo la replicazione dei cristalli, con l'aggiunta della reazione chimica.

Il DNA artificiale. - Vediamo ora la portata degli ultimi esperimenti del 1967 di Arthur Kornberg e dei suoi collaboratori, frutto di 11 anni di ricerche.

Già nel 1965 Sol Spiegelman aveva prodotto in laboratorio una catena attiva di acido nucleico, non però di DNA che è il vero portatore dei caratteri ereditari, ma di RNA che ha un'altra funzione subordinata (ed è caratterizzato, invece che dal *Desossiribosio* dal *Ribosio*: da ciò l'iniziale R, invece di D). Il Kornberg a sua volta, insieme a Severo Ocha, nel 1959, era già riuscito a produrre una catena artificiale di DNA (ottenendo il premio Nobel); ma questo non risultò attivo, ossia non si moltiplicò, come quello del virus, entro le cellule.

Ora invece, scelto appositamente un virus estremamente elementare, costituito da puro DNA, senza involucro, con molecole formate da spirale semplice (non doppia, come di consueto) chiusa ad anello, esso è stato isolato. A tale DNA sono stati poi aggiunti, in provetta, tutti gli opportuni ingredienti di enzimi cellulari che, per la moltiplicazione nahlrale, gli avrebbe fornito il corrispondente batterio vivente in cui il virus fosse penetrato. Questi scienziati sono riusciti in tal modo a riprodurre, prima parzialmente e poi completamente, questo DNA, secondo lo *stampo* del DNA naturale di partenza, *attivo* come quello, ossia capace come quello di riprodurre il virus nell'interno del batterio e di distruggere il batterio. Tutto ciò operando con tecniche mirabilmente raffinate.

Due fatti dunque tecnicamente clamorosi sono avvenuti in laboratorio. Il primo è la produzione del DNA del virus in provetta, cioè fuori della cellula batterica (mentre naturalmente, come si è visto, esso si riproduce soltanto dentro il batterio). Il secondo è il fatto che questo DNA artificiale si è poi riprodotto attivamente entro la cellula batterica, come quello naturale (a differenza del DNA prodotto nel 1959). E' stata una produzione artificiale della vita?

Quanto al primo fatto, innanzi tutto, non si può parlare di sintesi totalmente artificiale del DNA avendo esso richiesto lo stampo iniziale del DNA naturale ed enzimi tratti da cellule vive. Inoltre tale DNA, così sintetizzato in modo parzialmente artificiale, non può in sé considerarsi - come si è visto sopra per ogni DNA - vivente.

Quanto al secondo fatto, una volta che è stato riprodotto l'identico DNA del virus, era naturale che esso si riproducesse nel batterio come avrebbe fatto se vi fosse stato inoculato dal virus stesso. Ma tale riproduzione, come si è detto

sopra, oltre a non avere i segni intrinseci della vera riproduzione d'un vivente, si è ottenuta in virtù della vitalità della cellula ospitante.

Non si può quindi parlare di produzione della vita.

Trascendenza invalicabile. - Infine è da ripensare se sia criticamente ammissibile l'ostinata ricerca della produzione chimica della vita e se non siamo di fronte a una situazione simile a quella dell'antica ricerca assillante del moto perpetuo che ha tormentato tante intelligenze e non è cessata se non quando si è dimostrato teoricamente - mediante la termodinamica - la sua impossibilità.

In realtà si può dimostrare con analisi teoriche, ma fondate sulla *esperienza,* che il piano della vita supera essenzialmente il piano materiale puramente *fisico-chimico* e non può quindi mai riprodursi in base al puro impiego di forze fisico chimiche.

L'affermazione attribuita da una rivista al Premio Nobel A. Kornberg, secondo cui «per uno scienziato la distinzione tra la materia vivente e la materia inanimata non è reale, non essendovi una linea di frattura netta», non è scientifica perché presuppone senza prove e aprioristicamente che tutta la realtà si risolva, in definitiva, nei fenomeni sperimentabili fisico chimici, il che, per non dire altro, obbligherebbe a livellare a tale piano anche il fenomeno del pensiero.

Nell'ipotesi invece - che la serietà scientifica proibisce di escludere aprioristicamente - che il piano della vita, pur non raggiungendo la totale immaterialità spirituale, superi essenzialmente il puro piano fisico chimico, ogni ricerca sperimentale potrà bensì approfondire i fenomeni fisico chimici *concomitanti* e *condizionanti* la vita, ma non trovare l'*essenza* della vita. Analogamente, del resto, tali fenomeni concomitanti vi sono anche per il pensiero, in quanto si serve dello *strumento* del cervello, ma non costituiscono il pensiero.

Per valutare criticamente la netta trascendenza del piano della vita dal piano puramente fisico chimico non è logico, d'altra parte, spingere la ricerca e l'analisi alle primordialissime forme di vita, perché in esse inevitabilmente i contorni si fanno più sfumati e le deduzioni più incerte.

L'analisi va portata invece sulle forme della vita pienamente organizzate e superiori, dove le sue caratteristiche risultano più chiare. L'evoluzionista che crede alla produzione puramente chimica della vita non può, d'altra parte, non supporre che per tale via la vita si sia svolta fino alle forme superiori. Qualunque sia cioè il lungo itinerario evolutivo, anche queste ultime deriverebbero, in definitiva, dalla pura attività fisico chimica. Quindi se questa attività spiegasse la vita semplice dovrebbe spiegare anche quella superiore; se non può spiegare la superiore non può spiegare nemmeno la semplice.

Sotto tre aspetti fondamentali pertanto - come si è visto nel paragrafo precedente e possiamo più attentamente considerare - la vita trascende il puro piano fisico chimico: per la *organizzazione* finalistica delle parti e delle funzioni, per l'attività *immanente*, per il suo equilibrio di *complessificazione*. Non sono aspetti che indichino soltanto un *di più* nel piano stesso delle attività fisico chimiche, ma una specifica *trascendenza*, un superiore piano di attività.

Quanto all'*organizzazione*, il vivente si presenta più complesso e meraviglioso (già nella cellula e tanto più chiaramente nel vivente superiore maturo) della più meravigliosa macchina. Come questa pertanto non può essere il risultato del puro cieco dinamismo fisico chimico, così e tanto meno può esserlo la macchina vivente.

Da questo punto di vista, anche supposto che tutta la vita si risolvesse in pure forze fisico-chimiche, apparirebbe indispensabile che, almeno inizialmente, un principio superiore le abbia così intelligentemente ordinate e finalizzate.

Dato però che tale finalizzazione deve continuamente attualizzarsi nello sviluppo dell'individuo vivente e nel continuo rinnovamento della sua materia, cioè nel continuo *metabolismo* (dal gr. «metabolé, *mutazione*»), è abbastanza naturale pensare che nel vivente vi sia permanentemente, oltre la pura materialità fisico chimica, un principio immanente, animatore (anima vegetativa) che non si aggiunga, nel loro stesso piano, alle attività fisico chimiche (e quindi non ne modifichi i bilanci energetici), ma le trascenda (non essendo quindi direttamente sperimentabile) e le guidi, quale immanente e inconsapevole depositario del piano finalistico organizzativo dato al vivente da Dio.

Quanto all'*immanenza* (già implicata dall'esistenza del suddetto principio animatore), essa risalta subito dal confronto appunto con una perfettissima macchina, sia pure completamente automatizzata con i moderni mezzi elettronici. L'immanenza è caratterizzata infatti dal conservarsi della stessa individualità nella generazione, nutrizione, crescita, riparazione, nel metabolismo, nel movimento.

La macchina solo metaforicamente può dirsi *una*; in realtà è stata costruita e resta formata per pura giustapposizione di parti; similmente sono giustapposti gli eventuali autocontrolli elettronici. N ella cellula germi naie del vivente è virtualmente precontenuto l'individuo maturo, le cui caratteristiche sono appunto scritte, per misterioso dinamismo vitale, nella sequenza del DNA; nel primo pezzo di ferro della macchina invece non è precontenuto e non è scritto niente.

L'immanenza del vivente risalta anche quanto agli interscambi con la restante materia, nei confronti con le pure reazioni chimiche, nelle quali i due componenti si trasformano nel composto; il vivente invece si accresce e si conserva in base

a molteplici reazioni chimiche, trasformando però tutto nelle antecedenti sostanze proprie.

Infine, quanto alla *complessificazione*, mentre le interazioni puramente fisico chimiche tendono alla degradazione energetica, alla semplificazione e stabilità maggiore (statisticamente parlando, a stati più probabili), l'attività vitale solleva la materia a stati più complessi e delicati, a partire dalla delicatissima cellula germinale (la solleva, statisticamente parlando, verso stati meno probabili). E questo fa l'attività vitale pur mantenendosi la consueta degradazione energetica nelle varie reazioni fisico chimiche sollecitate dalla vita e *concomitanti* alla vita.

Questa *organizzazione, immanenza* e *complessificazione*, contrapponendosi agli equilibri fondamentali fisico chimici, non può derivare da essi e deve trascenderli.

Tanto più poi si dovrà parlare di trascendenza per la vita sensitiva e intellettiva, pur non mancando anche per esse l'attività concomitante fisico chimica.

Il radicale evoluzionismo di Teilhard de Chardin si sbriga con molta disinvoltura degli invalicabili gradini della vita vegetati va, sensitiva e intellettiva postulando, semplicemente e gratuitamente, l'esistenza, al di là delle note proprietà fisico chimiche della materia, di altre sue spontanee proprietà, che si andrebbero via via manifestando, come, per es., della complessificazione, della concentrazione e della riflessione cosciente.

Ma non è che un superficiale modo di evadere dal problema. Sono parole e niente più. Lo vedemmo nella prima parte del libro.

Supponiamo comunque che esistessero tali proprietà. Resterebbe sempre vero che esse trascendono le pure attività fisico chimiche che specificano i corpi materiali in quanto tali e che soltanto possono essere direttamente sperimentabili e utilizzabili in laboratorio. Tali ulteriori proprietà quindi *non possono essere sgorgate dalle pure attività fisico-chimiche*. Vuol dire dunque che queste attività non potranno mai produrre *artificialmente* quelle altre e che nemmeno le potranno produrre *naturalmente*, partendo *soltanto* dal piano fisico chimico.

Bisognerebbe sempre cercare chi abbia eventualmente infuso alla materia anche quelle altre proprietà.

PALEONTOLOGIA ROMANTICA

L'UOMO DI PILTDOWN

E' quasi normale nelle nostre cattedre di teologia e di S. Scrittura, e non di rado anche di filosofia, affrontare i fondamentali problemi dell'accordo tra religione, filosofia e scienza, partendo dai presupposti scientifici correnti, unanimamente diffusi dai libri di volgarizzazione, gli unici, come è ovvio, ordinariamente accessibili ai professori non specificatamente competenti in materia. In particolare l'evoluzionismo, applicato alle specie viventi, fino all'uomo, viene presentato dai volgarizzatori e accettato in genere dai teologi e dai biblisti (salvi il finalismo c, almeno, la necessaria infusione dell'anima) come praticamente certo, mentre sono note le gravissime obiezioni scientifiche che gli si possono opporre.

Tale credulo atteggiamento verso le ipotesi scientifiche in voga, se era comprensibile al tempo di S. Tommaso, quando si ignoravano gli accurati metodi sperimentali di controllo e non si aveva l'esperienza del continuo avvicendarsi delle ipotesi scientifiche, non lo è ugualmente oggi. E' vero che la dottrina del trasformismo delle specie è restata fondamentalmente stabile da Darwin in poi, ma sono spesso cambiate le ipotesi sul meccanismo che avrebbe prodotto tale evoluzione delle specie viventi. Tale dottrina ha potuto fondamentalmente mantenersi per il suo carattere essenziale extrasperimentale. Soprattutto la paleoantropologia si rifiuta ostinatamente di soddisfare l'ansiosa ricerca delle forme intermedie tra gli *antropoidi* (dal gr. «anthropoidés, *simile a uomo*»), ossia tra le forme animali rassomiglianti all'uomo, e l'uomo attuale - forme, rispetto all'uomo, *rudimentali* - che, nell'ipotesi trasformista, dovrebbero essere, negli strati geologici, largamente conservate.

Il primo rinvenimento di ossa *fossili*, riconosciute *umane* (una calotta cranica), avvenne nel 1856, nello scavo di una grotta nella angusta «valle di Neander» (Neandertal) della Prussia renana.

Ne seguirono molti altri (nel 1908 fu trovato uno scheletro quasi completo, nella Francia centrale, a, Chapelle-aux-Saints), che risultarono del medesimo tipo, detto appunto l'«uomo di Neandertal» (di cui se ne sono trovati oggi oltre cento individui, più o meno frammentari), che risale al Pleistocene (prima e più lunga parte dell'era Quaternaria) medio, ossia verso 200.000 anni fa. Ma nonostante le caratteristiche più grossolane, tale tipo è risultato un perfetto uomo, con capacità cranica anzi superiore alla media degli uomini attuali e con la testa regolarmente eretta: non pendente in avanti, a modo scimmiesco (come è rappresentato ancor oggi nei libri di volgarizzazione) secondo la primitiva ricostruzione del grande M. Boule (cfr. V. Marcozzi, *L'evoluzione oggi*, 99), che è stata poi scientificamente corretta. Esso è risultato cioè, non un antenato in via di evoluzione verso la forma umana attuale, ma un autentico uomo, in linea

collaterale al tipo umano attuale.

Ma v'è di più. In scavi più profondi, che potrebbero corrispondere anche a 300.000 anni or sono, si è trovato nel 1935, a *Swanscombe*, sulla riva destra del Tamigi, una calotta umana ancora più simile a quella dell'uomo attuale; nel 1947 poi, in strati dello stesso periodo, a *Fontéchevade*, nella Francia sud-occidentale, sono stati reperiti due frammenti cranici rispettivamente di due individui, più rassomiglianti a quelli dell'uomo attuale che non i crani Neandertaliani.

Dunque, non solo nessuna prova di forme in progressiva evoluzione verso l'uomo attuale, ma anzi l'opposto.

Altri clamorosi reperti però, ossia, in concreto e soprattutto, la scoperta dell'uomo fossile di *Piltdown* (1912-1915) e dell'uomo di Choukoutien, vicino a Pechino (1927-1939), detto *Sinanthropus* (cioè «Uomo della Cina») è parso che abbiano fornito finalmente la testimonianza della esistenza di antichissimi tipi umani (di centinaia di migliaia di anni fa) diversi, ma prossimi all'uomo attuale, in fase cioè evidentemente evolutiva verso di esso. I ritrovamenti in luoghi così distanti, Inghilterra, Cina, costituiva anche una bella conferma del *poligenismo*. Come potevano essi derivare dal medesimo ceppo? Nel *Dictionnaire de Théol. Cath*., alla voce «Polygénismo» (anno 1932) la difficoltà scientifica contro il *monogenismo* teologico è ridotta tutta qui (XII, 2533).

Non erano ignoti i metodi d'inganno già usati da grandi scienziati per avallare ad ogni costo la teoria evoluzionista. Si ricordano le falsificazioni del grande E. Haeckel, che ritoccò artificiosamente le fotografie sperimentali di embrioni (a conferma della sua *Legge biogenetica fondamentale*) e fu smascherato da A. Brass e A. Gemelli nel 1911, e quelle compiute da P. Kammerer che esibì le sue false prove della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti (cfr. Landucci, *Il mistero dell'anima umana*, 33 n.). Eppure nessuno dubitò di questi pubblici e clamorosi ritrovamenti fossili.

Quanto all'uomo di *Piltdown*, si accesero grandi dispute sulla *interpretazione*, non sulla *verità* dei fatti. Chi non ha la terza appendice della Enc. Treccani testa con la convinzione della sicurezza di questo reperto, ampiamente trattato nel v. XXVI p. 10. Chi ha la terza appendice è fortunato se riesce ad imbattersi in un semplice rigo a carattere piccolo, in cui è detto, senza ombra di spiegazione, che quel «famoso» ritrovamento è il «prodotto di una mistificazione». L*'Encicl. Catt*. riporta ancora (1952) l'affermazione credula del grande paleontologo cattolico P. Leonardi (alla voce *Paleoantropologia*). L'illustre antropologo P. V. Marcozzi S. J. non avanza, in proposito, alcun dubbio, nell'ampia trattazione che ne fa in *La vita e l'uomo* 1946, p. 328 ss.; nel successivo libro poi, *L'evoluzione oggi*, 1966, si limita, se ho visto bene, a non parlarne più. Quanto al P. Teilhard

de Chardin S. J., che fu parte attiva in questa avventura, seguitò ingenuamente, anche dopo il chiarimento dei fatti, non solo a scagionare il «povero caro Dawson», ma a spiegare qualsiasi volontaria frode di altri (*L'App. de l'H*., 17 n.).

Dirò ora come si svolse questo romanzo, che costituisce la più colossale truffa scientifica del secolo, e il più tipico caso di credulismo scientifico moderno. E fu un pieno credulismo anche nel campo degli apologisti cattolici, antievoluzionisti, come l'Arcivescovo di Sheehan, che si guardò dal mettere in dubbio i fatti, pur cercando di dar loro una spiegazione cattolica.

Alcuni operai che scavavano uno strato di ghiaia presso Piltdown nel Sussex orientale (Inghilterra meridionale), nel 1909, avrebbero trovato a m. 25 di profondità un cranio che descrissero poi come una specie di *noce di cocco*, che spezzarono, gettandone i frammenti. Essendo stato dato uno di questi al biologo e geologo dilettante di Piltdown Charles Dawson, questo, coadiuvato in seguito da Arthur Smith Woodward, direttore del British Museum, ricercò e ritrovò in buona parte gli altri pezzi di cranio, compiendo anche il rinvenimento di un ramo di mandibola e di selci lavorati. In tali ricerche che durarono qualche anno s'inserì anche il P. Teilhard de Ch., allora studente nello scolasticato dei Gesuiti della vicina Hasting. A lui toccò l'onore di rinvenire un dente canino della mascella.

Nonostante la difficoltà di calcolare con esattezza la capacità cranica (che per il Woodward era di soli 1070 cc., mentre per altri poteva giungere a 1500, superiore alla media dell'uomo attuale), la calotta risultò di forma nettamente umana, con caratteri primitivi semplificati, mentre la mandibola risultò nettamente scimmiesca. Questa ibrida congiunzione di così diversi caratteri suscitò decise opposizioni in grandi paleontologi esteri (così M. Boule in Francia e F. Osborn in America). Ma prevalse la tesi dell'appartenenza al medesimo individuo, già clamorosamente esposta al pubblico dal Dawson e dal Woodward fin dal 1912. Essa si consolidò quando nel 1915 furono trovati a 3 km. di distanza altri resti fossili analoghi, e quando tali reperti vennero autorevolmente accolti nel Museo Britannico, diventandone la gloria. Anche il tedesco Weinert, in uno studio accurato e diretto, condotto circa 20 anni dopo, giunse alle medesime positive conclusioni. Si era dunque scoperto il tanto ricercato esemplare umano semiscimmiesco evolutivamente precedente allo attuale uomo che il Woodward chiamò *Heoanthropus* (dal gr. «éos, (*aurora* - anthropus, *uomo»:* «*uomo dell'aurora*») *Dawsoni* (in onore dello scopritore). L'età geologica restò molto dibattuta e fu additata in 300.000 anni e più.

Questa credulità proseguì per circa quarant'anni. Ciò è tanto più sorprendente, perché da tempo si andava riservatamente dicendo che vi erano alcuni nella zona, tra cui il Capitano Guy St. Barbe, che possedevano le prove

della falsificazione, compiuta da chi aveva appositamente messo in sito frammenti, opportunamente trattati, per fingere poi di scoprirli. Non solo. Erano pure note le intrinseche difficoltà che erano state avanzate contro la possibile appartenenza del cranio e della mascella, di tipo così disparato, al medesimo individuo. Ma nonostante ciò, fuori dell'ambiente, vi fu credulità piena.

Le voci però dell'ambiente contro l'autenticità dei ritrovamenti minacciavano di trapelare.

Per troncare ogni dubbio contro di essi, o eventualmente per scartare quei fossili salvando la faccia con la nobiltà di un chiaro ricorso alla scienza, si decise finalmente di controllarne l'epoca con la prova del fluoro (che le ossa sotterrate assorbiscono dal terreno; la sua misura può quindi indicare il tempo in cui vi sono rimaste). Una prima esperienza sembrò confermare la identica età del cranio e della mandibola, ma ridotta soltanto a 50.000 anni, il che già avrebbe distrutto il valore probante di quella forma umana, quale stadio antecedente all'uomo attuale. Ma altri esami ripetuti, con metodi ancora più esatti, diedero invece risultati diversi per le rispettive età dei due fossili (anno 1953).

Scatenatesi, in conseguenza, nuovamente, le dispute, avendo in particolare reagito al verdetto negativo di questi ultimi controlli il favorevole Weinert (Dawson era morto nel 1916), i resti fossili vennero finalmente sottoposti a un altro diretto accurato esame da un gruppo di qualificati rappresentanti di alti Istituti scientifici di Londra, Oxford e altrove.

Il verdetto definitivo fu unanime. Si trattava di un colossale falso. Il cranio era un fossile umano relativamente recente (età Neolitica). La mandibola era di un giovane orango morto da pochi anni, con i denti *limati* per sembrare umani; il dente canino trovato da Teilhard de Chardin era stato *limato* nell'atto di applicarlo alla mandibola perché vi si adattasse; il pomello di articolazione (condilo) era stato spezzato di fresco per adattare la mandibola al cranio; il tutto era stato usurato artificialmente per simulare il rimaneggiamento e colorato chimicamente per simulare l'antichità. Gli altri fossili e i manufatti di selce erano stati presi altrove.

A tutto ciò si aggiunse la confessione del mistificatore (cfr. *Nature*, Londra, 28 nov. 1953, p. 981; *Sapere*, 31 gen. 1954, p. 26; J.S. Weiner, *The Piltdown Forgery*, Londra 1955).

L'uomo di Piltdown per la scienza non esiste più.

IL SINANTHROPUS

Il cugino del Sinantropo. - Teilhard de Ch. chiama il *Sinanthropus* (dal lat. «sina, *della Cina*» e dal gr. «anthropos, *uomo*») «cugino dell'Uomo di Giava» (*L'App. de l'H*., 146). Prima di parlare del Sinantropo non ci sta male dunque

una parolina sul suo «cugino». Questo altro tipo di fossile, antecedentemente scoperto dal naturalista olandese Eugène Dubois nell'isola di Giava tra il 1890 e il 1897, è stato chiamato da tale naturalista stesso *Pithecantropus* (dal gr. «pithekos, *scimmia* - anthropos, *uomo*) *erectus*, essendo così vicino all'uomo da averne la posizione *eretta*.

Tale nome il Dubois lo prese dall'Haeckel, che ne aveva ipotizzata l'esistenza come forma evolutiva, prossima al vero uomo. Il Dubois pretese d'identificarlo e descriverlo in base a una piccola calotta cranica a cui egli attribuì una cubatura intermedia tra quelle delle scimmie e dell'uomo, e a un femore certamente umano, che egli attribuì al medesimo individuo (che doveva avere quindi la posizione eretta).

Ma questa attribuzione dei due reperti al medesimo individuo è arbitraria ed è da quasi tutti i paleontologi oggi negata. Tali reperti infatti non solo furono trovati a 15 m. di distanza tra loro ma, inoltre, come osserva l'antropologo evoluzionista V. Marcozzi, quell'ipotetico individuo sarebbe stato «un autentico mostro... di m. 1,75 circa (in base alla lunghezza del femore) e dalla testa piccolissima: un vero gigante microcefalo, che non avrebbe trovato posto in nessun *phylum* evolutivo umano» (*L'evoluzione oggi*, 120). Tutto suggerisce quindi che il femore appartenga a forme fossili certo umane, assai più recenti, come altre trovate in seguito nella stessa isola.

Tale ipotetica scoperta del Dubois perde d'altra parte ogni peso scientifico alla luce del contesto storico della scoperta stessa. Basta tenere presenti l'essenziale disparità dell'opinione dei paleontologi, il ripetuto cambiamento di parere del Dubois stesso (cfr. Enc. Treccani, XXVI, 6 ss.), la sua volontà preconcetta di trovare ad ogni costo l'anello evolutivo scimmia-uomo, l'avere egli nascosto per trenta anni un contemporaneo ritrovamento di due crani di capacità normalmente umana, l'avere ammesso, alla fine, che il pezzo di cranio in esame era di un gibbone, il giudizio scritto dal dotto R. Thompson (nella prefazione dell'Edizione Everiman's dell'*Origin of species* di Darwin) sull'Uomo di Giava, come di una evidente frode.

Il credulismo paleontologico del Teilhard, già manifestatosi per il falso di Piltdown, ricompare però anche qui. Egli si limita solo ad ammettere delle incertezze sui ritrovamenti del Dubois, incertezze, però che ritiene risolte da altri rinvenimenti del 1935, nella stessa isola (compiuti dal Koenigswald). Ma, in realtà, questi ultimi sono dei crani tanto rotti da rendere incertissime le misure. Per il T. invece, appena compiuti tali altri rinvenimenti... «sprizzò il raggio della luce» (*L'App. de l' H.,* 175)!

Il Sinantropo. - Solo il Sinantropo resta, in definitiva, il ritrovamento che potrebbe sembrare veramente serio. Esso è stato forse anche il più studiato. Le

opinioni degli autori concordano in gran maggioranza «nel considerare questo Primate un *Uomo*, dai caratteri estremamente primitivi e inferiori» (così V. Marcozzi in *L'evoluzione oggi*, 1966, p. 115, aderendo a tale maggioranza di studiosi; l'anno dopo però in Civiltà Catt. del 10 luglio 1967, scrive che «i pezzi osteologici che rappresentano il Sinantropo non differiscono da quelli dei babbuini», p. 60).

Teilhard de Ch. ha legato la sua gloria di paleontologo alla scoperta del Sinantropo, partecipando alle ricerche di Choukoutien, presso Pechino (1927-1939), benché in qualità di osservatore non ufficiale. In tali ricerche egli manifestò però purtroppo la consueta assolutezza superficiale.

Ecco i fatti molto significativi. Si tenga presente che si tratta forse del più importante argomento della paleontologia in favore della produzione evolutiva dell'uomo. Secondo il T., Choukoutien costituisce «*la più importante* accumulazione di depositi archeologici giammai rimossi per la preistoria» e il Sinantropo è «uno degli uomini fossili attualmente (1937) *meglio identificati* dalla paleontologia umana» (*L'App. de l'H*., 123, 127). Più sicuro di così!

Volendo entrare brevemente e imparzialmente in merito alla clamorosa scoperta, bisogna porre essenzialmente il doppio problema: quello dell'*età* geologica dei frammenti fossili degli oltre 30 individui disseppelliti dalla cava di C. e quello della loro *natura*. Il primo problema non presenta eccessive difficoltà e si può accettare la soluzione orientativa, che porterebbe l'antichità dei reperti all'ordine di centinaia di migliaia di anni (T., *L'App. de l'H*., 141).

Il secondo problema è quello decisivo. Esso si apre alla doppia soluzione: o gibboni e macachi, o individui intelligenti, di forme primitive, in effettiva evoluzione verso le attuali.

La seconda soluzione, evoluzionista, è totalmente condizionata, a sua volta, alla doppia prova sperimentale della *cubatura cerebrale* intermedia tra le scimmie e l'uomo attuale, e dei *segni di attività operative intelligenti*, come quella, decisiva, dell'uso del fuoco.

Quanto alla cubatura cerebrale, essa viene effettivamente presentata dai difensori del Sinantropo come intermedia; ma tale opinione è espressa in un contesto critico che ne infirma ogni sicurezza scientifica.

Si rifletta infatti imparzialmente ai seguenti dati obiettivi. Tale valutazione poggia fondamentalmente sull'autorità del primo capo della spedizione scientifica, il giovane medico e biologo canadese dotto Davidson Black, professore di anatomia nel collegio medico di Pechino. Egli si era già impaniato nello studio del falso cranio di Piltdown. Egli era tanto preso dalla brama di trovare la nuova specie uomo-scimmia, che ebbe il coraggio di dichiararla già provata in base al ritrovamento di un solo dente (1927: *Paleontologia sinica*).

Egli finalmente trovò, non si sa bene se un intero cranio o la sola calotta.

E qui proprio il terreno diventa sempre più infido. Questo reperto originale (come quelli di tutti gli altri individui, poi trovati, quali pretesi Sinantropi) è, a un certo punto, misteriosamente sparito, e le misure sono state prese non sull'originale e nemmeno su calco, ma su un modello *artificiale*, fatto dal Black stesso.

Di questa totale sparizione degli originali è stata data l'insostenibile spiegazione che li avrebbero portati via i giapponesi (e la nave sarebbe affondata). Si sa invece che durante l'occupazione militare giapponese i lavori di ricerca fossile proseguirono senza ostacoli; alla resa poi (1945) i giapponesi non erano più in grado di compiere tale trafugamento. Quanta garanzia, a sua volta, possa dare, circa l'autenticità dei reperti e contro l'ipotesi d'una distruzione *dolosa* degli originali, il paleontologo cinese dotto Pei Wen-Chung che sorvegliò gli scavi *anche sotto il regime comunista*, può capirlo chi conosce il totale asservimento, in quel paese, di ogni attività anche scientifica alla propaganda comunista, per la cui ideologia l'evoluzionismo è un dogma (a differenza del cattolicesimo, che invece è libero o di respingerlo o di accettarlo moderatamente).

I motivi che infirmano la sicurezza delle misure del Black si moltiplicano poi da ogni lato. Egli non segna nel suo modello un grosso buco, che era stato caratteristicamente notato dagli osservatori su tutti gli originali. I calcoli della capacità - sempre compiuti sul modello artificiale - oscillano tranquillamente dai 960 cc. del Black ai 915 del suo successore Weidenreich e agli oltre 1000 del T. (*L'App. de l'H*., 127). Tutt'e tre le misure contrastano anche nettamente con la valutazione della capacità stessa, compiuta a occhio dal T. sull'originale (poi sparito), secondo il quale essa era: «probabilmente piccola a causa delle dimensioni relativamente piccole del cranio e del considerevole spessore delle ossa parietali» (ivi, 92); «rassomiglia da vicino alle grosse scimmie» (*Anthropologie*, 1931). Quanto a H. Breuil, dopo un accurato sopraluogo egli espresse fortissime obiezioni contro quella interpretazione dei reperti (*Anthropologie,* marzo 1932). Il grande M. Boule, anch'egli recatosi là, chiamò anzi quella interpretazione una «fantastica ipotesi», opinando che quei crani appartenevano invece a qualche specie di grosse scimmie, colpite, come altra selvaggina trovata associata negli scavi, dal cacciatore uomo. Quest'ultima interpretazione risulta confermata dalla notizia data dal Boule stesso, che tutti quei crani avevano il suddetto buco all'occipite, probabilmente per estrarne il gustoso cervello, e che la morte era stata prodotta con un colpo contundente alla testa, rivelato dall'esame dei fossili (*Anthropologie*, 1937, p. 21).

Va infine notato che il dott. Black, compiuto il modello della testa, lavorò anche al modello della mandibola e ne plasmò due, una di giovane e una di

adulto, vantandone la sorprendente rassomiglianza con le mandibole umane. Ma il successore Weidenreich trovò che quella di adulto derivava dalla riunione di due eterogenee porzioni, una di giovane e una di adulto (Vallois, *Les Hommes Fossiles*, 1952, p. 141 s.).

Ma il più grave indice d'una orchestrazione preconcetta degli scavi, in cui si lasciò coinvolgere più o meno consapevolmente anche il T., riguarda l'imbarazzante ritrovamento, insieme ai suddetti fossili, di altri fossili chiaramente appartenenti all'attuale specie umana, ritrovamento che costituì una clamorosa conferma della interpretazione del Boule, che cioè quei crani col buco erano di bestie uccise da uomini. La notizia della scoperta, fatta dal dott. Pei, fu così precisata dal T., in un articolo subito mandato alla *Revue des Questions Scientifique*s (1934): «Dell'Uomo - un vero Homo sapiens - sono stati raccolti: tre crani di adulti, assolutamente completi... ecc. » (*L'App. de l'H.,* 107). Tali fossili di attuali uomini salirono poi a dieci. La notizia fu ampiamente confermata in seguito e corredata di fotografie dal Weidenreich, in *Paleontologia sinica* (1939); il medesimo ne parlò anche all'Università di California in una conferenza del 1945 (*Apes, Giants and Men*, 86). Anche il Pei lo affermò ufficialmente in un articolo conclusivo, nel 1954 (cfr. *L'App. de l'H*., Nota dell'Editore, 145 s.).

Nel darne per primo notizia, T. credette di eludere le imbarazzanti conseguenze del ritrovamento - che avvalora decisamente la tesi del Boule - distinguendo nettamente le zone e i tempi geologici del ritrovamento dei Sinantropi e del ritrovamento di questi fossili umani. Questi ultimi sarebbero stati trovati - dice il T. - in quella che egli chiama «caverna superiore», la quale sarebbe molto più recente (*L'App. de l'H*., 106 ss.). Ma è una distinzione che sa di netta forzatura. Weidenreich infatti, che diresse i lavori dal 1930 al 1940 esclude l'esistenza di particolari «caverne» naturali a qualsiasi livello. T. stesso, nel descrivere le differenze materiali e strutturali di questi depositi superiori rispetto a quelli inferiori che egli definisce più antichi, enuncia diversità di nessun rilievo, eccetto l'ovvia minore compressione del materiale della zona superiore per naturale effetto della minore altezza (e quindi minor peso) del terreno sovrastante; e conclude la sua analisi geologica con espressioni vaghe come queste: «hanno l'aria decisamente più giovane» (ivi 106), «natura relativamente fresca dei depositi» (ivi 108); anzi si contraddice, parlando, in seguito, *unitariamente*, di tutto il luogo degli scavi, che corrisponde «a un'antica caverna [vedremo: cava]... simultaneamente... colmata, per disgregazione continua della volta» (ivi 124: anno 1937); quando dà poi la sezione del terreno, afferma che i Sinantropi sono stati rinvenuti *in tutta l'altezza* di quella collina di cinquanta metri, in cima alla quale è segnata quella sacca che sarebbe dovuta essere più recente, mentre essa è in piena continuità con gli strati inferiori, e un

resto di Sinantropo è segnato proprio presso la superficie, accanto alla sacca (ivi 126: anno 1937; 140: anno 1943); né mancano anche nella sacca le caratteristiche ceneri, di cui parlerò (ivi 107).

Le personalità ufficiali furono più prudenti. Il dottor Pei, e l'allora sovrintendente Weidenreich, non parlarono degli imbarazzanti ritrovamenti di quei fossili di uomini moderni. Il Weidenreich tacque su di essi per ben cinque anni, decidendosi a darne notizia solo nel 1939 (nella succitata *Paleontologia Sinica*) e poi ancora in seguito. Sarebbe stato invece leale e ovvio di comunicare subito a tutti quell'inaspettato colpo di scena.

In questo frattempo però T. sembra essersi pentito della comunicazione data per primo, nel 1934, di quei ritrovamenti sconcertanti di resti umani pienamente maturi. Certo si ha la pena di rilevare il suo inqualificabile totale silenzio su di essi, in un articolo riassuntivo di tutta la questione del Sinantropo, del 1937 (*L'App. de l'H.,* 121-131). Scrivendo infine sull'argomento nuovamente e ampiamente, nel 1943 egli ancora omette di ricordare quei fatti, contentandosi di farne un fugace cenno solo nella leggenda della figura di tutti gli strati fossili di Choukoutien (ivi 140).

Le cose poi si complicano ulteriormente. E' in questo equivoco contesto storico scientifico che, in quell'articolo riassuntivo del 1937, il T. annuncia il ritrovamento di *altri tre crani* di Sinantropo nel 1936 (ivi 126, 129). L'annuncio è dato anche dal Weidenreich, nello stesso 1937, in *Nature*. (Mentre però T. parla di crani «quasi interi», eccetto la «faccia incompleta», il W. ne pubblica le fotografie in cui li mostra incompleti: altro saggio di inesattezza). Ma frattanto il W. seguita a tacere (fino al 1939) circa i ritrovamenti dei crani di attuali uomini, nella sacca superiore, già avvenuta nel 1934.

E' precisamente su uno di tali altri tre cani di presunti Sinantropi, del 1936 (dal più grande, di 1200 cc.: cubatura di tipo umano) che il W. fece il suo modello di cranio di donna, mentre, d'altra parte, come si sa, questi tre crani e tutti gli altri originali sono spariti.

Tenendo pertanto presente che dalla sacca superiore venivano intanto estratti quei fossili della specie umana matura - di cui Pei e W. avevano continuato a tacere e di cui T. aveva accuratamente cessato di parlare sorge il fondato dubbio che quegli *altri tre crani* appartengano a quella stessa specie pienamente umana.

Comunque, in tale contesto, non è possibile attribuire sicurezza scientifica a tali pretesi ritrovamenti.

V'è poi, se si ricorda, il secondo problema, cioè la prova dell'uso del fuoco e della presenza di manufatti come segno d'intelligenza di quel presunti pre-uomini (*L'App. de l'H.,* 146 nota).

Con sorprendente semplicità T. addita tale prova nei pochi utensili trovati, nelle pietre rozzamente squadrate e nelle *tracce* di fuoco. Ma è una semplicità che sembra animata da un partito preso, cioè dalla brama di aver trovato un pre-uomo intelligente, ma tanto primitivo da non aver lasciato che segni primordialissimi di attività umane. Nelle ripetute descrizioni che T. fa degli scavi, negli anni 1930, 1934, 1937, 1943, prima egli ignora le tracce di fuoco e poi tende a ridurre il più possibile la misura di esse e delle altre testimonianze di attività intelligenti (cfr. *L'App. de l'H.,* 90, 106, 126, 145).

Anche il cinese Pei, in un articolo del 1954, volutamente parla solo di «*tracce* di fuoco».

Invece, come risulta dalle ampie descrizioni degli altri scienziati, a cominciare da quella in *Anthropologie* (marzo 1932) del Breuil, grande conoscitore dell'età paleolitica, a Choukoutien furono trovate *molte centinaia* di pietre di quarzo, ivi trasportate da altro luogo, con strati di fuligine da un lato, che dovevano essere servite per costruire fornaci, ed *enormi mucchi di ceneri*. Vi era stata quindi, anziché un'attività primordiale, una grandiosa cava e una grande industria di fabbricazione di calce dalle pietre calcaree ivi esistenti. Gli enormi mucchi di cenere trovati si spiegano con l'uso di alimentare le fornaci con paglie, canne ecc. Probabilmente il materiale serviva per la vicina capitale mongola Khanbalik, divenuta poi Pechino. Tutto ciò suppone un'età molto più tarda del paleolitico e un pieno sviluppo umano.

Quei resti fossili della zona superiore, pienamente umani, erano dunque, molto probabilmente, di artigiani; gli altri crani più piccoli, colpiti con un mezzo contundente, erano con ogni probabilità di grosse scimmie, cadute sotto i colpi di quelli. Traverso il famoso foro trovato in quei crani i cacciatori molto probabilmente estraevano il prelibato cervello.

E' ciò che aveva supposto il grande M. Baule, già nel 1937 (*Anthropologie*, 21), prima ancora della comunicazione ufficiale del ritrovamento dei crani pienamente umani nella zona superiore (1939). Non era, in fondo, che la supposizione del buon senso e della vera imparzialità scientifica.

Così il Boule: «Contro questa *fantastica* ipotesi che i proprietari dei crani simili a quelli delle scimmie fossero gli autori di quella industria grandiosa, io mi permetto di proferire un'opinione più conforme alle conclusioni derivate dai miei studi, che cioè il cacciatore (che ruppe i crani) era un vero uomo, e che le pietre tagliate ecc., erano opera sua».

Il Sinantropo molto probabilmente resta solo nella fantasia.

POLIGENISMO E PECCATO ORIGINALE

ESEGESI SBRIGATIVA

Coerentemente, per molti evoluzionisti cattolici, Adamo sarebbe un nome collettivo. E' la teoria del *poligenismo*, prospettata, in omaggio alla scienza, da apologisti cattolici che vogliono essere aggiornati. Li sostengono illustri biblisti un po' sbrigativi. Si veda, per es., P. Ortensio da Spinetoli in *Famiglia Cristiana* (9 aprile 1967), la grande Rivista che mira ad essere di vera formazione cristiana, come è testimoniato dall'impegnativo nome. P. Ortensio è stato coerente a presentare il poligenismo, perché forse egli crede nell'evoluzionismo.

L'evoluzionismo applicato alle specie viventi porta, infatti, molto spontaneamente al poligenismo. Perché, nel processo evolutivo, un solo individuo animale dovrebbe essere giunto alla soglia della specie superiore, e non tutti gli altri individui della stessa specie, almeno quelli situati nella stessa regione? Come oggi pertanto Iddio infonde infallibilmente l'anima ad ogni individuo capace di riceverla in quanto nato da coppia umana, perché non avrebbe dato il suo tocco ultimo perfettivo (supposto necessario) e infuso l'anima a tutte quelle bestiole, maschi e femmine (non avrebbe quindi senso parlare di produzione di Eva dal fianco di Adamo), giunge a giusta cottura di evoluzione?

Il contrario, è vero, potrebbe sempre ritenersi possibile, potendo Dio liberamente infondere l'anima a una coppia sola. Ma per un evoluzionista ciò sa di stiracchiatura; un vero evoluzionista come Teilhard de Chardin non se lo è nemmeno sognato. S'immagini poi l'imbarazzo che avrebbe l'ipotetica unica coppia belluina, sola promossa alla dignità umana, nell'incontrarsi con gli antichi loro simili: «Che siano anch'essi uomini, magari un po' tardivi?».

Ecco perché teologi ed esegeti debbono essere molto cauti, prima di accettare senz'altro l'evoluzionismo.

P. Ortensio sembra invece assai sbrigativo. Quanto ha armonizzato con le ripetute raccomandazioni della Chiesa circa la prudenza da usare negli insegnamenti di volgarizzazione, prudenza che era tanto più necessaria in uno scritto per quella Rivista di formazione per famiglie?

Basta ricordare l'Istruzione della Pont. Comm. per gli Studi Biblici del 21 aprile 1964: «Si astengano in modo assoluto dal proporre novità vane o *non abbastanza provate*... Si facciano scrupolo di non dipartirsi mai dalla *comune dottrina o dalla tradizione della Chiesa neanche in minime cose*... E' loro severamente proibito... un qualsiasi tentativo per la risoluzione di difficoltà, senza una scelta prudente e un serio esame, turbando così la fede di molti».

Il denso articolino di P. O. è nato dal particolare problema della primordiale liceità del matrimonio tra fratelli carnali, quali erano necessariamente, secondo la S. Scrittura, i primi uomini in quanto figli di Adamo ed Eva. Esso suggerisce però molti densi rilievi, che inquadrano una mentalità oggi molto diffusa. Eccone alcuni.

Il dotto articolista ha poca stima dei «manuali di Teologia» che giudica evidentemente poco aggiornati (il che nelle antiche edizioni è ovvio, benché non sia difficile integrarli; però quanta organicità, talora, e quanta chiarezza di analisi e di sintesi - chiarezza *scolastica*! - che lascia a desiderare in tanti moderni articoli). Essi risolverebbero quel problema del matrimonio tra fratelli, all'inizio dell'umanità, con il diritto supremo di Dio di dispensare, nei singoli casi, dagli obblighi naturali, mentre al P. O. sembra inammissibile che Dio possa trasformare il «cattivo» in «buono». P. O. ha ragione; ma dubito assai che vi siano manuali che dicano così. So invece che distinguono sapientemente (distinzioni *scolatiche*!) tra la legge naturale primaria *sostanziale*, necessaria per conservare l'ordine morale e quella secondaria, necessaria soltanto per *migliorare* l'attuazione di tale legge. Ora Dio può *permettere temporaneamente*, per un fine superiore, un modo difettoso di attuare la legge naturale, modo dipendente dalla particolare situazione. Nel caso, si trattava della necessità della propagazione *iniziale* del genere umano.

P. O. preferisce invece eliminare quell'ostacolo della parentela proponendo appunto il possibile *poligenismo*. Egli elude, a tale riguardo, il contrario e circostanziato racconto *biblico*, affermando che veri intenti di esso sono soltanto «teologici, spirituali e morali, non etnologici» e osservando che basta salvaguardare l'«unità del genere umano» c la «realtà, universalità e trasmissione del peccato originale». Ma, non è proprio per salvaguardare questa unità, universalità e trasmissione che bisogna prestar fede al sostanziale senso letterale del racconto biblico? Non è su di esso che poggia il dogma?

E a che serve, in questa questione, appellarsi alla scienza, come fa P. O.? Essa non potrà mai provare il *poligenismo*. Lo potrà solo affermare, come conseguenza della ipotesi, non dimostrabile, dell'evoluzionismo; ma il teologo potrà comunque sempre sottrarvisi, affermando la infusione dell'anima a una coppia sola (potendo anche rivendicare il modo eccezionale della nascita di Eva).

Inutile pure appellarsi al nome Adamo, il quale in ebraico significa genericamente «uomo». Giusto: ma è così chiamato appunto perché è il *primo*. Come doveva chiamarsi? Ed anzi l'etimologia iniziale pare che rimandi a un nome accadico, che significa «produrre, generare», come si conviene proprio al capostipite. E così Eva in ebraico vuol dire «madre dei viventi», proprio come si conviene alla *prima* donna.

Inutile rimandare ai *futuri* studi teologici, quando si sa che nella esegesi va «tenuto debito conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede», come ha ribadito il Concilio (R 12: deh. 893). Esse parlano già chiaro. La Teologia non è fatta né di contraddizioni, né di stiracchiamenti. Così pure l'Esegesi.

Si ricordi, per esempio, la genealogia di Gesù del terzo vangelo (Lc 3, 38).

Si ricordi la unanimità dei Padri.

Ed ecco S. Paolo: «Egli trasse da *uno solo* tutte le stirpi degli uomini» (At 17, 26); «divenne il *primo uomo* Adamo anima vivente» (l Cr 15, 45); « se per il peccato di *uno solo* la morte ha regnato ...» (Rm 5, 17).

Ecco il Tridentino: «Si quis non confitetur, *primum hominem Adam*... sanctitatem et iustitiam... amisisse ...» (D-S 1511); «si quis *Adae* praevaricationem *sibi soli* et non eius propagini asserit nocuisse...» (ivi 1512); «si quis hoc *Adae peccatum*, quod origine *unum est* et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium ...» (ivi 1513); «in eis [parvulis] regeneratione mudetur, quod *generatione* contraerunt (ivi 1514); «revera homines, nisi *ex semine Adae* propagati nascerentur, non nascerentur iniusti... ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur» (ivi 1523).

Ecco Pio XII: dopo aver dato prudente libertà di ricerca quanto allo evoluzionismo, del *poligenismo* invece dice: «Non appare in alcun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo *individualmente e personalmente*, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio» (*Humani Generis*, 1950, n. 38: D-S 3897).

Ecco il Vaticano II: «Tutti, infatti, creati ad immagine di Dio, "che da *un solo uomo* ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (At 17, 26)» (CM 24: deh. 1393); «Adamo, infatti, il *primo uomo*» (ivi 22: deh. 1385; cfr. 1360); «tutti gli uomini,... hanno la stessa natura e la medesima *origine*» (ivi 29: deh. 1409); «tutti i giusti a partire da *Adamo*, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale» (C 2: deh. 285).

Ecco Paolo VI, parlando a un qualificatissimo gruppo di teologi e di esegeti, che si apprestavano a tenere a Roma un convegno, proprio per «fare il punto, come si suol dire, sullo stato attuale dell'esegesi e della teologia cattolica a riguardo del *peccato originale*, con speciale riferimento ai risultati delle scienze naturali moderne, quali l'antropologia e la paleontologia» (precisamente il nostro argomento): «Vi sono... dei limiti, che l'esegeta, il teologo, lo scienziato, che vogliono veramente salvaguardare ed illuminare la propria fede e quella degli altri cattolici, non possono e non debbono *imprudentemente oltrepassare*... E' evidente, perciò, che *vi sembreranno inconciliabili* con la genuina dottrina

cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del *poligenismo*, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo "*primo uomo*", figura di quello futuro (Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22; cfr. anche n. 13) commessa all'inizio della storia» (Oss. Rom. 16 luglio 1966). Sarebbe sleale insistere, come qualcuno fa, sulla moderazione di queste espressioni. Esse erano ovviamente suggerite da sì qualificata assemblea e dal fine tatto del S. Padre, il cui pensiero tuttavia è chiaramente espresso.

Tale pensiero è stato solennemente ribadito da Paolo VI nella *Professione di Fede* del 30 giugno 1968: «Noi crediamo che *in Adamo* tutti hanno peccato. Il che significa che la colpa originale *da lui commessa* ha fatto cadere la natura umana... [dallo] stato in cui si trovava all'inizio dei nostri *progenitori*... in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte... Noi dunque professiamo, col Concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso... «non per imitazione, ma per *propagazione*».

IL POLIGENISMO DI K. RAHNER S. J.

Forzare analiticamente qualche lato soltanto dei problemi non è acutezza, ma unilateralità e superficialità disgregatrici della solida indagine teologica.

Sentiamo K. Rahner, sulla problematica del *poligenismo*, particolarmente sintomatica di tutta una metodologia analitica, in *Concilium* 6, 1967.

«Se si determina nella maniera giusta il genere letterario di Gen. 1-3... l'Antico Testamento non contiene *affermazione alcuna* sul monogenismo» (74). - E' una petizione di principio. Si assume come «*giusto* genere letterario» quello che si concilia con il preconcetto evoluzionismo e poligenismo. Tale «giusto genere» invece deve essere determinato tenendo ben presente il Magistero, secondo il quale «gli undici primi capitoli del Genesi... appartengono al genere storico in un vero senso... [riferendo] con parlare semplice e metaforico... sia le principali verità... per la nostra salvezza, sia anche una narrazione popolare della origine del genere umano e del popolo eletto» (*Hum. G*., 39: D-S 3898) (9). E tra tali «principali verità» il Magistero ha ripetutamente ribadita - come si è visto nell'ultimo punto del paragrafo precedente - quella strettamente collegata col peccato originale, ossia il *monogenismo*.

«Quando Paolo... usa l'espressione dell'*unico primo uomo* Adamo [bisogna vedere se non ripeta]... la formulazione dell'Antico Testamento [senza offrire quindi] per sé nessuna dottrina inequivocabile sul monogenismo» (75). - Invece: sia la natura di approfondimento teologico dei testi paolini, sia la Tradizione, sia il Magistero, non possono lasciare dubbio prudente sul valore *chiarificatore* dei

testi paolini, a *conferma* della affermazione monogenista dell'Antico Testamento.

Come avrebbe potuto esprimersi S. Paolo - secondo il R. - per indicare che intendeva positivamente confermare, con l'infallibile autorità della divina ispirazione, il senso letterale della formulazione dell'Antico Testamento?

«Il concilio di Trento... [presuppone] *un solo* Adamo fisico... ma parlando del peccato originale, *ripete* semplicemente le formulazioni della Scrittura e della Tradizione e non ha voluto dare alcuna definizione del monogenismo... Non si può parlare di un dogma formale sul monogenismo a partire dal Concilio di Trento... Anche per quanto riguarda il magistero ordinario». - Quanto al «dogma formale» del Concilio bisognerebbe distinguere l'implicito dall'esplicito. Inoltre, come può essere negata, in proposito, resistenza del «Magistero ordinario»?

Comunque, oltre al dogma, c'è la dottrina teologicamente sicura, la noncuranza della quale impedisce di «sentire con la Chiesa» e disgrega la mentalità teologica e il senso dell'ortodossia, snervandoli con un problematicismo di timbro razionalista. E non si tratta di un «sentire con la Chiesa» libero, ma obbligatorio in coscienza, come è detto, per es., esplicitamente, per gli insegnamenti non definitori delle Encicliche, nella *Hum. G.* (19, 20).

Tornando alla definizione del Tridentino, è perfettamente vero che l'intenzione definitoria esplicita riguarda il peccato originale e non il monogenismo; ma riguarda essenzialmente oltre il *fatto* anche il *modo*, gli *effetti,* la *trasmissione*, per i quali l'affermazione monogenistica costituisce un fattore essenziale e inseparabile dall'affermazione della caduta. Il Concilio quindi, assumendo interamente la sostanziale narrazione del Genesi, ne fornisce l'*ispirata interpretazione*.

Il R. riconoscerebbe come «dottrina implicita» tridentina il monogenismo, solo se questo risultasse *indispensabile* per salvare la dottrina tridentina «sul peccato originale». - Basta invece che sia indispensabile per salvare il *modo* di trasmissione, definito dal Concilio. E lo è perché il monogenismo si inserisce essenzialmente in tale modo.

In tutto il resto dell'articolo il R. prosegue aprioristicamente a ritenersi vincolato solo quanto al *fatto* e non quanto al *modo*, trascurando il tenore ovvio delle affermazioni tridentine e tutti gli altri insegnamenti del Magistero - ultimamente confermati dalla *Professione di Fede* di Paolo VI (30 giugno 1968) - relativi non solo al *fatto*, ma anche al *modo*.

Anzi, preoccupato solo della dogmaticità - del *fatto, invita* il Magistero a non «intromettersi nella discussione sul poligenismo» (87; cfr. 77). Egli sapeva però che già il Magistero si era ripetutamente intromesso. E' quindi un implicito

rimprovero che fa al Magistero. Siamo davanti a una specie di capovolgimento delle parti: non è il «Magistero, che nella Chiesa rappresenta la persona di Gesù Cristo Maestro» (Paolo VI al Convegno dei teologi, ottobre 1966), a guidare i teologi, ma viceversa.

Per prendere lo slancio verso la libertà di affermare anche il poligenismo, R. così presenta la dottrina della *Hum. G.* (37) sull'evoluzionismo: «La Chiesa... considera *libera* la teoria dell'evoluzione antropologica» (78); e R. dà il giusto riferimento: D-S 3896. - Ma il vero testo esprime invece tutt'altro che pura libertà, limitandosi a dire che la Chiesa «non prohibet» che il problema «de humani corporis origine... pertractetur», pronti sempre a rimettersi «Ecclesiae iudicio», non essendo il problema estraneo «divinae revelationis fontibus» ed esigendo quindi «maximam moderationem et cautelam».

Dopo tale inesatta premessa il R. passa non a imparare, ma ad insegnare come la Chiesa debba coerentemente contenersi su tale argomento: «la teologia rifletta seriamente se la Chiesa [concessa tale presunta libertà per l'evoluzionismo]... possa... condannare *logicamente* il poligenismo». Ma R. si guarda dal citare il n. successivo della *Hum. G.*, in cui il *poligenismo* viene escluso. Il R. inoltre conosce bene gli altri numerosi interventi del Magistero contro di esso. Sarebbe stato dunque un Magistero *illogico*!

Dall'*evoluzionismo* infatti, secondo il R. verrebbe necessariamente il *poligenismo*, a cominciare fatalmente dalla prima coppia, in cui già sono due: «ogni altra soluzione sarebbe solo un compromesso pigro e inaccettabile» (78). Direi che la «pigrizia» è piuttosto di chi non vuole adeguatamente distinguere. Il *monogenismo scientifico* si è sempre riferito a «una coppia» (e non a un solo individuo); esso ha trovato validissime conferme nell'antropologia comparata, e non è esatto dire che «la maggioranza schiacciante degli scienziati» è poligenista (ivi 77). Il *monogenismo filosofico*, anche quando ammette l'evoluzionismo, reclama, alla soglia dell'intelligenza, l'intervento estrinseco del Creatore, per la creazione e infusione dell'anima spirituale, intervento che, convenientemente, può ammettersi compiuto su una sola coppia. Il *monogenismo teologico* aggiunge il dato della rivelazione e perfeziona l'origine monogenica con la speciale derivazione della donna dall'uomo, derivazione che, nel quadro dell'intervento ormai necessario e diretto del Creatore, non crea logicamente alcuna difficoltà.

Non ho lo spazio per seguire il grande teologo negli ulteriori tentativi per giustificare una solidarietà umana anche nell'ipotesi poligenista e per inquadrarvi il peccato originale. Tutto comunque è minato dalla errata premessa di risolvere il mistero della caduta originale, che è un dramma inserito nell'economia soprannaturale, staccandosi dagli essenziali dati scritturali, dalla tradizione, dal magistero, ossia dalla rivelazione.

DRAMMA DELL'ESEGESI MODERNA

_____

LOGICA ED ESEGESI BIBLICA

RAZIONALITÀ E COMPETENZA ESEGETICA SPECIFICA

L'approfondimento critico, nella scienza biblica come in ogni campo scientifico, richiede preparazione culturale specializzata ed è naturale che soltanto gli esegeti di professione possano affrontare, con piena competenza, certi problemi. Nessun approfondimento critico d'altra parte è possibile senza limpidezza intellettuale e rigorosa razionalità.

Questa razionalità è necessaria tanto nelle scienze positive che nelle scienze speculative, pur avendo rispettivamente portata e tonalità diverse. La razionalità richiesta infatti dalle ricerche positive storiche, filologiche, testuali, ecc. ha un carattere più circoscritto e concreto ed esige più larghezza di *erudizione* che non la razionalità richiesta dalla speculazione. E' un po' come nel confronto tra la fisica sperimentale e quella razionale. I poderosi problemi ideologici e teologici implicati nella esegesi biblica impongono all'esegeta il doppio approfondimento della ricerca positiva e speculativa.

La competenza specifica biblica però è primariamente caratterizzata dalla ricerca positiva, che deve garantire testi, materiale, *generi letterari* per la comprensione, le deduzioni, le sintesi, i confronti speculativi (con riflessi reciproci di questi ultimi sulla stessa ricerca positiva).

La speculazione razionale sui testi e sui problemi biblici non richiede uguale specifica competenza biblica e può essere compiuta da ogni pensatore e studioso, che abbia ricevuto dai competenti biblisti la sostanziale informazione positiva. Gli ottimi esegeti di professione d'altra parte sanno bene quanto possa essere loro dannoso d'indebolire, in conseguenza del progressivo allenamento alla ricerca positiva, l'acutezza e completezza della abitudine speculativa.

Mi propongo pertanto delle riflessioni puramente razionali, che, in linea logica, possono illuminare qualche problema e dirimere qualche controversia o per lo meno focalizzarla e precisarla nella sua reale portata.

BIBBIA E LIBRI PROFANI: IDENTICO METODO CRITICO

Parlando dello studio critico della Bibbia intendo qui prescindere dalle finalità e

dai significati spirituali del libro sacro, limitandomi a considerare il libro in sé, nel suo testo autentico e nel suo significato letterale (su cui debbono sempre appoggiarsi gli altri significati). Tale libro è stato scritto *immediatamente* da uomini, per gli uomini, ed è comparso nel corso della storia umana, come tutti gli altri libri. Debbono quindi valere per esso le medesime norme di critica scientifica che valgono per gli altri libri. Anzi il rigore critico, data l'importanza degli argomenti e i loro supremi riflessi nella vita, deve essere maggiore.

I capisaldi del giusto metodo critico consistono nella esatta ricostruzione del testo, nel suo ambientamento locale e temporale, nella comprensione del genere letterario, nell'approfondimento filologico, nella identificazione e nella piena conoscenza dell'autore, nella piena focalizzazione del protagonista, nell'ampia considerazione del contesto e nel ricorso alle altre solide testimonianze e autorità estrinseche. Ciò vale tanto per il Vangelo e per tutta la Bibbia, quanto per la vita di Napoleone.

Ma ecco che nel caso della Bibbia si scopre il fatto essenziale e originale che l'autore *principale* è Dio, che il protagonista principale - prima adombrato e poi esplicitamente descritto - è il divino Redentore, che il pieno contesto dottrinale (al quale si ricollega lo stesso contesto storico) è l'armonia del dogma cattolico, che l'autorità estrinseca è la Chiesa infallibile.

Colpisce anche subito la perfetta coerenza logica di tale scoperta. Al libro che parla infatti di Dio, del Verbo Eterno Incarnato, dei segreti di Dio (in sé e in relazione all'uomo), non può convenire che un autore *principale* divino. Al libro, d'altra parte, fatto per parlare agli uomini, con linguaggio umano, conviene un autore *strumentale* umano. Alla sproporzione conseguente tra comunicazione divina e imperfetto strumento umano non può rimediare che un divino e infallibile magistero scritturale quale si ha solo nella Chiesa.

Fatta tale scoperta ne segue immediatamente un processo effettivo di indagine esegetica biblica profondamente e specificamente diverso da quello di ogni altro libro: profondamente diverso proprio perché identicamente critico, e quindi coerente alla speciale trascendenza dei suddetti capisaldi. Ne segue anche che i risultati per un cattolico e per un miscredente o non cattolico - ugualmente studiosi ed ugualmente dotati - non possono spesso essere i medesimi, essendo diversi per essi quei fondamentali capisaldi critici. Invece non vi può essere differenza, per es., per uno studio di matematica o di un fatto storico profano.

Non vi sarà differenza, anche quanto alla Bibbia, per le acquisizioni critiche sicure e di base, testuali, archeologi che, ecc., o anche ideologiche più generali (10), mentre potrà esservi, oltre che per la piena interpretazione, per le acquisizioni solo probabili anche di base, intervenendo rispettivamente per un

cattolico e un non cattolico riferimenti contestuali ed ideologici e realtà obiettive diverse, capaci di modificare le valutazioni di probabilità.

Non vi è nessun pericolo, d'altra parte, per un critico cattolico, di cadere in un circolo vizioso assumendo come *guida*, per la interpretazione della Scrittura, quei dati soprannaturali e divini e quel Magistero che debbono fondamentalmente *dedursi* dalla S. Scrittura stessa. Infatti la deduzione di tale guida nasce da primordiali e sicure valutazioni sostanziali del testo, considerato ancora come puro documento storico. Tali valori di guida vengono poi utilizzati - logicamente quindi in un secondo tempo - per l'approfondimento e il completamento particolareggiato esegetico.

IMMUTABILE PRINCIPIO FONDAMENTALE DELL'ERMENEUTICA

Oltre settanta anni fa Leone XIII, riallacciandosi alle norme di S. Agostino, enunciò nella Enc. *Providentissimus* (18 nov. 1893) il seguente principio fondamentale della interpretazione biblica: «*a litterali* et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel *ratio* tenere prohibeat vel *necessitas* cogat dimittere» (EB 112). Pio X, per tramite della Pont. Comm. Bibl. (1909) ribadì il principio (EB 328); e così Pio XII (EB 525).

Nonostante le prospettive enormemente allargate della scienza esegetica moderna e nonostante le apparenze contrarie, tale principio è restato e resterà immutabile: valeva al tempo della condanna di Galileo e dopo la chiarificazione dell'equivoco; valeva quando i *giorni* della creazione del mondo, narrata dal Genesi, si interpretavano in senso letterale, come vale oggi, e così via. Tale principio infatti non fa che esprimere il logico criterio che si segue sempre davanti al discorso di una persona seria e verace. Le parole vanno cioè intese secondo il loro senso proprio, finché non vi sia la *fondata* prova del contrario. La presunziore sta quindi sempre per il senso letterale: proprio l'opposto di quello che sarebbe se fosse il discorso di un noto commediante o mentitore.

La Chiesa non ha quindi propriamente modificato i suoi fondamentali principi esegetici. Solo che l'evoluzione scientifica e l'approfondimento degli strumenti critici hanno fornito le prove che prima mancavano - ossia la «ratio» e la «necessitas» - d'interpretare certe affermazioni in senso non letterale. La richiesta di Giosuè che si fermasse il sole non poteva essere interpretata se non in senso letterale - come cioè se il sole e non la terra fosse in movimento - nell'epoca in cui vigeva la scienza astronomica tolemaica, mentre oggi l'espressione resta vera nell'ovvio senso metaforico della apparenza sensibile, secondo il modo del parlare comune degli uomini.

Che dire dell'inconveniente che, frattanto, cioè prima dell'affiorare delle ragioni per abbandonare il senso letterale, tali testi avevano suggerito l'errore? E' un fatto accidentale del tutto naturale. Ciò è dipeso dalla normale limitatezza e ignoranza umana, che lo Spirito Santo non ha il compito di correggere su questioni estranee alla fede e al costume. Fuori di questo campo il pensiero umano doveva ovviamente essere lasciato alla normale evoluzione, affinché la Scrittura non si trasformasse - miracolisticamente e inopportunamente - in un trattato di scienze fisiche, tanto più che, anticipando i tempi della umana evoluzione scientifica, esso sarebbe risultato incomprensibile.

Quando invece le affermazioni riguardavano l'oggetto della rivelazione, come nella promessa dell'Eucaristia e nella sua istituzione, Gesù ebbe cura di usare quelle insistenti e chiare espressioni, che escludevano *positivamente* il senso figurato e garantivano il senso letterale.

Il medesimo fondamentale principio di ermeneutica vale identicamente per l'A. e il N.T. La ragione della più larga possibilità del senso non letterale, o non pienamente storico, o solo didascalico nelle narrazioni dell'A.T. sta nel genere e nelle circostanze di quelle narrazioni, ben diverse da quelle del N.T.

In questo infatti la narrazione si concretizza, con particolare precisione, intorno alla figura storica e all'insegnamento di Gesù, fatta da testimoni oculari o molto vicini, con esplicita dichiarazione di esattezza - necessaria d'altra parte per dar credito a tutta quella storia - e mentre esistevano altri testimoni, amici e nemici, che avevano, per motivi opposti, tutto l'interesse, in caso di errore, o di nascosti rivestimenti didascalici, o di adornamenti puramente popolari, o di tacite e incontrollate citazioni, di smentirli.

POSSIBILITÀ, PROBABILITÀ, PRESUNZIONE

In tutti i settori della critica biblica, dalla ricostruzione del testo originale al problema dei singoli scrittori, alla determinazione del *genere letterario* più o meno storico, alla interpretazione miracolosa o meno di alcuni fatti, ecc., non sempre si può raggiungere la certezza. In tali casi si contrappongono sul piano ipotetico soluzioni opposte o per lo meno diverse, le quali si possono sempre fondamentalmente raggruppare in più favorevoli alle sentenze tradizionali o più innovatrici. Razionalmente le tesi più innovatrici debbono essere preferite solo quando rappresentano un *progresso* e un *approfondimento* nella conquista della verità biblica: non cioè il nuovo per il nuovo, ma il nuovo - almeno probabilmente - per il più vero.

Mentre però nel caso della certezza la scelta è fuori discussione, negli altri casi essa può essere influenzata da fattori talora imponderabili, non esclusi quelli psicologici e di tonalità mentale generale. In sede critica questo rilievo mi

sembra di notevole importanza. La razionalità infatti richiede che anche tale tonalità psicologica e mentale rientri nella coerenza logica, tenuta ben presente la natura dell'oggetto di studio: altrimenti essa verrebbe a influenzare irrazionalmente e quindi erroneamente le preferenze e le scelte.

Ora un fatto da considerare con molta attenzione è il facile combaciamento di molte tesi innovatrici e nuove interpretazioni con le soluzioni meno soprannaturali. Soprattutto poi colpisce lo stato d'animo, talora esplicitamente manifestato, della soddisfazione per tali soluzioni, come per la bramata e riuscita evasione dalle *strettoie* dell'antica mentalità, troppo legata al prodigioso, al miracoloso, al soprannaturale: evasione che sarebbe vittoria della razionalità. E' l'orientamento ben noto e diffusissimo della *demitizzazione*.

Prescindendo pertanto dai singoli casi, ognuno dei quali andrebbe trattato a parte, e restando a tale orientamento generale, esso non risulta razionalmente coerente. L'oggetto infatti di tutta la Scrittura, prima preparato (A. T.) e poi descritto (N. T.), è, nel quadro della misericordia divina e della redenzione, il divino Redentore, Gesù, cioè la realtà più sublimemente soprannaturale e miracolosa che si possa immaginare: il Verbo Eterno Incarnato. Ora in un libro che ha così sublime principale protagonista è *presumibile* trovare non scarsezza, ma piuttosto abbondanza di elementi soprannaturali e miracolosi.

Non è questione - ripeto - dei casi particolari, ognuno dei quali andrà risolto a suo modo, ma è questione di presumibilità e di coerente orientamento mentale. Sotto tale aspetto l'esegesi antica, più favorevole alle interpretazioni soprannaturali, finisce per essere più razionale e coerente.

Il massimalismo soprannaturale nella Scrittura - quando sia poggiato ogni volta su solidi motivi - è presumibilmente più vero del minimismo naturalistico, armonizzando meglio con il sublime massimalismo della persona di Gesù. Se si propone una spiegazione naturale del passaggio del Mar Rosso, che salvò gli ebrei, della stella che guidò i Magi a Betlemme, della pesca inaspettatamente sovrabbondante nel mare di Tiberiade, e così via, non c'è che da studiare il testo ed il contesto per decidere. Ma l'errore sta nel fare tale studio con preconcetto atteggiamento preferenziale verso la spiegazione naturale e innovatrice, mentre invece l'orientamento preferenziale deve piuttosto essere razionalmente lo opposto.

Per esemplificare questa erronea posizione psicologica e questo difetto di razionalità si rifletta al gaudio di alcuni dotti per la scoperta di una sorgente a diverso grado termico, nel fondo del lago di Gennesaret, vicino alla quale si sono trovati densi banchi di pesci. Subito è stata felicemente divulgata la notizia come scientifica *conferma* di Lc 5, 6 e Gv 21, 6, cioè delle pesche miracolose, compiute sovrabbondantemente dagli Apostoli, per indicazione e comando di Gesù, dopo i precedenti lunghi tentativi infruttuosi. La scoperta cioè doveva

rendere testimonianza di verità alla narrazione evangelica, come se l'ipotesi miracolosa, più conforme al senso letterale e al contesto, potesse altrimenti creare difficoltà. Ma non era avvenuto il fatto per ordine dell'Uomo-Dio Gesù?

Si può obiettare che la preferenza delle soluzioni naturali, quando sia possibile trovarle anche con piccolo fondamento, è razionalmente fondata sul principio generale che la presunzione deve stare sempre per il naturale e che il soprannaturale non va affermato senza positive sicure prove: non è il naturale, ma il soprannaturale che va provato.

Ma la logica applicazione di questo giusto principio deve tener conto della diversità del protagonista. Quando si tratta di un semplice uomo e anche di un santo (tanto più se non ancora proclamato tale) la presunzione sta effettivamente sempre per la soluzione naturale. Ma quando si tratta della preparazione e della comparsa del Verbo Eterno Incarnato e poi della sua vita e delle sue opere la presunzione s'inverte, per la prevedibile coerenza tra le opere manifestative e la grandezza del divino protagonista («operatio sequitur esse»). In tale caso cioè si deve trovare difficoltà non ad ammettere il soprannaturale, sufficientemente presentato come tale, ma a non ammetterlo. Non debbono meravigliare i prodigi che accompagnarono la natività, ecc., bensì dovrebbe meravigliare che non vi fossero stati.

Non è quindi logico abbandonare metodicamente le antiche soluzioni esegetiche, più favorevoli al miracoloso e al soprannaturale, ogni qualvolta si presenti la pura *possibilità* - talora anche scarsissima - di spiegazioni naturali. Anzi non è logico nemmeno quando la possibilità corrisponda a *probabilità*, a meno che si tratti di probabilità largamente maggiore. Ma anche in questo caso il vero rigore critico richiede di affermare tale *misura* di probabilità; non di trasformare - almeno praticamente - la probabilità in certezza, radiando definitivamente la tesi più soprannaturale e tradizionale. Questa resta invece ancora possibile, con il suo grado di probabilità, finché non risulti la certezza del contrario.

In tale valutazione delle tesi contrastanti si deve riconoscere quindi, per ragioni critiche, una posizione in qualche modo privilegiata e preferenziale per quelle più soprannaturali e tradizionali, così da avere per queste - logicamente - anziché diffidenza, benevolenza.

Ciò è vero anche per un altro motivo che si potrebbe dire di carattere giuridico pratico. *Giuridicamente* quelle tesi godono della condizione preferenziale di ciò che *è posseduto,* che ha maturato la riflessione di tanti Padri e scrittori cattolici, e che su materia di fede e morale (a prescindere dalla autenticità) può esprimere la dottrina universalmente posseduta dalla Chiesa e quindi infallibile (eventualmente non come Scrittura, ma come pensiero della Chiesa).

Praticamente poi si deve attentamente osservare che l'abbandono di una interpretazione ritenuta antiquata, ma ancora possibile, è di solito irreversibile. Si crea il pericolo di perdere definitivamente un fatto e una conoscenza soprannaturali, che (non trattandosi per l'opposta tesi di prova certa) potrebbero in realtà essere veri.

A tale riguardo non v'è simmetria tra i due opposti pericoli, di mantenere cioè una erronea interpretazione soprannaturale o di perderne una vera. La seconda eventualità infatti costituisce la perdita di un tesoro vero, di divino valore e costituisce quindi una iniziativa e una perdita positive, praticamente irrimediabili; mentre la prima, conservando la illusione di avere un tesoro che non vi è, corrisponde a un difetto di iniziativa (con riflessi tuttavia *per accidens* vantaggiosi, per i più forti richiami ai valori divini, che superano sempre ogni nostra affermazione) difetto che comunque potrà essere sempre rimediato.

LA OPINIONE DEGLI ALTRI: PADRI, ESEGETI

I Padri vengono sempre meno considerati nella moderna esegesi, o perché - si dice - raramente unanimi, o perché non hanno voluto affrontare il problema critico, o perché non intendono farsi eco del pensiero propriamente della Chiesa.

Generalizzando troppo però questi concetti si può snervare praticamente il principio del magistero della Chiesa nell'interpretazione biblica. Per rispettare questo principio infatti non basta inchinarsi ai suoi interventi positivi e alle sue eventuali proibizioni, che sono ben rari, ma bisogna coerentemente tenere conto delle sue preferenze e dei suoi orientamenti, di cui i Padri costituiscono una eco particolare e qualificata.

Più che guardare se i Padri intendevano esprimere il pensiero della Chiesa si deve guardare se la Chiesa ha riconosciuto nei Padri se stessa. E' la Chiesa che riconosce e addita i Padri come suoi figli particolarmente santi e illuminati e fedeli, il che costituisce appunto il titolo della loro autorità, che in certi casi è decisiva.

Non è giusto ad ogni modo passare senz'altro dal caso della loro autorità decisiva alla nancuranza, quando manchino alcune condizioni. Vi è qualcosa di analogo in questo - con le ovvie e debite distinzioni con l'obbedienza dottrinale alla Chiesa, che è proporzionatamente doverosa anche negli insegnamenti non strettamente infallibili. Quanto alla svalutazione dei Padri, in base alla mancata impostazione critica, non si deve dimenticare che il valore della tradizione cattolica non si proporziona, per sua natura, all'uso del metodo critico scientifico - che va tuttavia opportunamente caldeggiato - ma all'assistenza dello Spirito Santo.

Un inverso atteggiamento, di immensa fiducia cioè verso la opinione degli altri, si nota invece modernamente nel campo esegetico riguardo agli eruditi della cultura esegetica più riformatrice. Talora sembra di assistere a un vero fenomeno di *moda* della cultura, quale si nota in tutti gli altri campi scientifici, non esclusa la fisica.

Quando qualche dotto avanza sul terreno opinabile in posizioni particolarmente *ardimentose* - come son chiamate, non si capisce logicamente perché, quelle meno soprannaturali: mentre il massimo ardimento è di aderire pienamente al soprannaturale - in vari altri studiosi vi è un primo movimento di sorpresa. Si guarda poi se l'autorità ecclesiastica reagisce - il che essa, maternamente longanime, fa ormai tanto di rado - e in caso contrario ci si volge sempre più numerosi verso quelle posizioni, con la simpatia della novità e dell'ardimento, inteso nel suddetto senso, cioè come preferenza per le tesi meno soprannaturali ed antiche. Vengono poi i divulgatori a dire: «L'esegesi cattolica moderna oggi pensa così».

Ma in realtà spesso non è il vero pensiero della esegesi cattolica, bensì di quel primo isolato e avventato iniziatore.

Alla plenaria episcopale italiana dell'8 aprile 1967 il S. Padre lamentava - in una visione ancora più generale - che «persone e pubblicazioni, che avrebbero la missione d'insegnare e di difendere la fede, non mancano purtroppo anche da noi di far eco a quelle voci sovvertitrici, *per la celebrità più che per il valore scientifico*, dei loro fautori; *la moda fa legge più della verità*».

INTENZIONE E INFALLIBILITÀ DELL'AGIOGRAFO

Quando grandi biblisti dicono delle formule molto spinte, le concretizzano poi con chiarimenti ed esemplificazioni, che le delimitano e le possono rendere ammissibili. I divulgatori invece non hanno sempre tale accortezza e, con la migliore intenzione, possono giungere a posizioni generalizzate obiettivamente disastrose.

Uno dei principi più pericolosi, se non bene inteso, è quello della ricerca della *intenzione* dello scrittore sacro, come indispensabile per comprendere quanto ha *voluto* dire e quindi quanto ha *realmente* detto, dietro la veste di una espressione letterale eventualmente fittizia.

E' così che viene radicalmente risolta la questione dei *generi letterari*, ossia dei modi di narrazione biblici solo apparentemente storici. La verità biblica è salva - si dice - considerando l'intenzione dello scrittore, il quale può aver parlato metaforicamente, aver voluto narrare a scopo didattico delle pure storie popolari, aver voluto adornare per maggior efficacia dei fatti storici con episodi fittizi (armonizzanti però con la figura e il pensiero dei protagonisti reali), aver voluto filtrare i fatti stessi evangelici traverso la integrativa, comunitaria e

personale meditazione teologica, ecc. Tutto ciò, anche per i fatti storici, si afferma consono alla mentalità di quei tempi. L'infallibilità dell'Agiografo e della Scrittura riguarderebbe dunque solo ciò che lo scrittore ha voluto dire, nel modo come lo ha voluto dire. Se, per es., egli ha incorniciato alcuni fondamentali eventi di Gesù - come l'infanzia - con circostanze mitiche e favolose, l'infallibilità riguarda la sostanza dei fatti, di cui egli ha voluto solo facilitare psicologicamente la comprensione con quelle amplificazioni favolose e miracolose. Se un fatto storico è narrato con particolari raccolti da fantasiose tradizioni popolari - quasi come citazioni implicite - l'infallibilità riguarda il fatto, non quei particolari, che costituiscono soltanto un ripiego per fissare le idee: come chi dipinga una *storica* battaglia non intende certo riprodurre *fotograficamente* quegli episodi. E così via.

Questo principio, indiscriminatamente applicata, può distruggere in realtà ogni sicurezza della esegesi biblica, trasformando la rigorosa analisi del testo nella aleatoria ricerca delle talora inafferrabili intenzioni dello scrittore. Quando anche si raggiungesse una *probabile* conoscenza di tali intenzioni, la certezza del testo si declasserebbe in pura probabilità.

Nessuna difficoltà possono creare certe forme metaforiche o paraboliche o altrimenti didascaliche, in cui le intenzioni dello scrittore sono chiaramente indicate dal testo e dal contesto. Ma la difficoltà è massima quando l'intenzione, modificatrice del senso ovviamente letterale, riguarda narrazioni storiche, scritte non a scopo didascalico, come alcuni libri dell'A. T., ma a scopo dimostrativo della verità storica di persone e del loro insegnamento e soprattutto della persona di Gesù. La distinzione tra sostanza e accidenti è aleatoria ed essenzialmente indeterminata: nessuno potrà dire in molti casi fondamentali dove finiscono le accidentalità e dove comincia la sostanza. Inoltre la sostanza non può acquistare la sua veridica concretezza se non mediante i veridici accidenti. Quando le particolarità descritte della vita di Gesù - fatti e detti - possono essere elaborazione didascalica ed interpretativa dello scrittore, nessuno può escludere che la realtà stessa essenziale della vita di Gesù si dissolva in una creazione mitica, frutto magari della illusione in buona fede dell'Agiografo.

Riprendo un precedente paragone. E' vero che una pittura riproducente una battaglia non ne fotografa certamente i particolari, ma è anche vero che il quadro creato dal pittore non prova per niente la verità storica della battaglia, potendo benissimo il pittore avere rappresentato un conflitto mitico o leggendario. E' per altra via che debbo conoscere la verità storica della battaglia. Mentre il Vangelo è un quadro che deve *dimostrare* la verità storica del divino Redentore.

Con questa concezione di una *intenzione* dell'Agiografo facilmente diversa dal senso *letterale*, a ben riflettere, l'infallibilità dell'Agiografo, per assistenza dello Spirito Santo, non si traduce nell'inerranza scritturale, ma nella *sincerità* scritturale, ossia nella sincerità dello scrittore, nel senso che esso non voleva ingannare, ma soltanto edificare, o citare e così via. Non è più, in fondo, assistenza alla mente, ma solo al cuore dell'Agiografo, garantendone soltanto la *retta intenzione*.

L'inerranza è reale ed operante invece non quando termina nell'onestà morale dello scrittore sacro, ma quando comunica la *verità* al lettore. Ora questa comunicazione veridica suppone che l'intenzione dello scrittore corrisponda, *per sé*, al senso letterale della descrizione e questa corrisponda ai fatti. Lo scostarsi *per accidens* da tale senso deve risultare non dalla nascosta intenzione dello scrittore, ma dal testo stesso e dal contesto (intendendo il contesto, in senso estensivo, come qualunque conoscenza estrinseca, come le conoscenze astronomiche per interpretare il fermarsi del sole, ecc.).

Tale discostarsi dal significato letterale non può nemmeno giustificarsi in base alle ovvie limitazioni umane e al temperamento dello scrittore sacro, che lascerebbero la loro traccia fatale, non essendo la infallibile ispirazione una dettatura. L'ispirazione infatti opera appunto sostenendo tali deboli forze umane contro l'*errore*, inteso, a prescindere dalla retta intenzione dello scrittore, come obiettiva *discordanza* dal significato ovvio letterale. Essa non può concepirsi che come assistenza all'Agiografo perché attinga alle fonti vere e dica le cose vere: ossia non soltanto perché *non voglia* ingannare, ma perché *non inganni*: ora, con la predetta concezione vi sarebbe effettivamente inganno. Quando nella genealogia di Gesù si parla di 14 generazioni e poi ancora di 14 e ancora di 14 (Mt. 1, 17) apparisce subito dal contesto remoto scritturale stesso, ossia dalla conoscenza di altri personaggi, oltre quelli elencati, il valore puramente mnemonico e sintetico della così precisata numerazione. Ma quando fosse narrato particolareggiatamente un episodio di Gesù - per es. nella natività - non avvenuto, non si avrebbe che obiettiva falsificazione perché nessuna solida indicazione contestuale può suggerire il carattere puramente ornativo di tale particolare: a meno che lo si veda - incoerentemente, come si è visto sopra - nella soprannaturalità stessa dello episodio.

Quanto alle caratteristiche dei singoli stili degli scrittori ispirati sono invece ben naturali, non trattandosi di dettatura. Ma un conto è lo stile, o l'impiego di una narrazione didascalica invece che storica, o l'assenza del rigore cronologico e della precisione circostanziata al modo della cronaca e della scienza storiografica moderna e un conto è, in un quadro di narrazione certamente

storica, inventare un fatto o un detto, mai avvenuto. Quella è impronta umana, questa è falsità.

Si potrebbe obiettare che se, per es., un predicatore popolare, nel narrare un avvenimento storico, lo adornasse di macchiette e colloqui fittizi per renderlo più interessante, restando però fedele alla sostanza dello avvenimento, non lo si potrebbe tacciare di falsità. Non lo so. Nel mio piccolo ho avuto sempre molta ripugnanza a usare tale metodo. Certo, piena sincerità non è; e si può rendere il racconto molto interessante per il modo come si dice, senza ricorrere a tale ripiego.

Ma, comunque, si deve vedere una netta differenza tra il caso del predicatore e il caso dell'Agiografo. Tali debolezze e ripieghi umani infatti, nel caso dell'Agiografo si inserirebbero proprio nella linea di comunicazione *infallibile* della verità, il che non è ammissibile e non può essere permesso dallo Spirito Santo.

In tale linea di verità anzi la divina ispirazione potrebbe anche scavalcare la intenzione dell'Agiografo, come quando esso scriva un annuncio profetico, di cui può non essere consapevole, o anche quando egli intenda - senza adeguata indicazione testuale e contestuale - riferire una incontrollata tradizione popolare, che potrebbe, a sua insaputa, corrispondere tuttavia alla realtà.

È LA VERITÀ DOTTRINALE O ANCHE L'EPISODIO, IN SÉ, CHE CONTA?

La svalutazione dell'episodio in sé è frequente nei biblisti moderni. Se un adornamento favoloso o una totale creazione favolosa possono sottolineare e meglio chiarire una dottrina, la quale è lo scopo della narrazione, o se possono sottolineare la sublimità di un personaggio (per es. i prodigi della natività per sottolineare la divinità di Cristo) perché non sarebbero compatibili con la ispirazione dello Spirito Santo? Né similmente sembrerebbe che possa ripugnare ad essa l'elaborazione e l'approfondimento teologico che lo scrittore sacro abbia fatto, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, esplicitando e integrando quello che Gesù ha detto, o attribuendogli parole che, pur non essendo state pronunciate, armonizzano col suo pensiero. Ciò non sembrerebbe ripugnare anche perché attualmente la Chiesa stessa, sotto la *infallibile* assistenza dello Spirito Santo, sviluppa il dogma per *approfondimento* ed *esplicitazione*.

Ma, pur restando (nei giusti limiti) la possibilità del genere letterario non storico, in questa generalizzazione si dimenticano due cose. La prima è che si cade, quanto ai Vangeli, in un circolo vizioso, negando quella loro scarna e piena obiettività storica, che è il valido *presupposto dimostrativo* - come vedremo meglio tra poco - della realtà di Cristo e della Chiesa e quindi anche

del dogma della infallibile ispirazione dottrinale, a cui ci si appella.

La seconda è che si dissolve in tal modo ogni differenza tra *ispirazione biblica* e infallibile *tradizione*. L'assistenza dello Spirito S. in questa infatti riguarda solo la dottrina, mentre in quella riguarda tutta la narrazione scritturale, episodi compresi. La Chiesa è infallibilmente assistita in quanto *maestra* di verità, l'Agiografo in quanto *scrittore*, come ha ribadito il Vaticano II (cfr. R 11; 19: deh. 890; 901): vi tornerò sopra in seguito.

SENZA L'ARMONIA TRA I VANGELI È MINATA LA FEDE

Ammettere la piena *storicità* delle narrazioni evangeliche o ammettere la loro piena concordanza è la stessa cosa, perché se i Vangeli sono pienamente - e non soltanto sostanzialmente - storici, essi descrivendo la medesima realtà debbono andare d'accordo e le disparità debbono risolversi in diversi e integrativi aspetti di cotesta unica realtà. Le difficoltà, che possono sorgere in proposito, debbono essere sicuramente superabili, anche se talora possa essere incerto il modo.

Chi, nel campo cattolico, nega tale completa storicità, non intende certo infirmare la fede; anzi intende sottrarla ai colpi di tali difficoltà. Logicamente però, nonostante il nobile intento, tale posizione regge ben poco.

Logicamente infatti i Vangeli vanno considerati satta due aspetti, in due successivi tempi: prima come libri puramente umani, per trarne la prova storica fondamentale della verità di Cristo e della Chiesa; poi come libri divinamente ispirati, come tali presentati dalla Chiesa infallibile. Prima di aver provato la realtà storica e divina di Cristo e la rivelata sua infallibile assistenza alla Chiesa, non si può logicamente parlare d'ispirazione *nemmeno sostanziale* dei Vangeli; e inutilmente ci si appellerebbe alla primitiva infallibile tradizione a cui avrebbero attinto gli scrittori sacri o alla ispirata loro elaborazione teologica, perché questa infallibile tradizione e questa infallibile ispirazione suppongono già provata la divinità di Gesù e la sua perenne assistenza alla Chiesa.

Ora per pater trarre dai Vangeli - integrati con gli altri libri scritturali - la *piena* prova *storica* della divinità di Cristo (da cui la verità e infallibilità della Chiesa immediatamente dipendano) è necessario riconoscerne la piena storicità. E questa risulta infatti - secondo la pensosa critica tradizionale - dalla presenza o vicinanza degli scrittori agli eventi; dallo intento di precisione esplicitamente manifestato; dalle circostanze, dal tempo e dal luogo dove sono stati scritti e divulgati, in mezzo ai controlli degli altri interessati testimoni nemici ed amici; dalle mirabili conferme contestuali storiche; dalla semplicità disadorna e disinteressata con cui appariscono scritti, sottolineando anche gli aspetti meno favorevoli a Gesù; dalle loro diverse caratteristiche, che costituiscono, nella loro

effettiva capacità di concordanza, un'alta conferma di spontaneità e veridicità; dal sigillo di verità del martirio dei narratori.

Ora la *piena storicità*, sola capace di garantire la realtà storica della persona di Gesù, delle sue opere e del suo insegnamento, reclama la obiettività delle circostanze concrete di tempo, di luogo, ecc. delle narrazioni.

Bisogna ricordare, a tale riguardo, che la difficoltà fondamentale contro il cristianesimo è la dissoluzione della figura di Cristo nella leggenda e nel mito, leggenda e mito che tanto più tentano gli studiosi quanto più essi considerano le strabilianti affermazioni di una religione, come il cristianesimo, adoratrice, addirittura, di un Uomo-Dio. Ora il mito si dissolve solo quando la nascita, l'attività pubblica, i miracoli, la morte, la risurrezione del grande protagonista si sanno avvenuti lì, in quel tempo, così e così. Togliete da tali narrazioni tale concretezza e la loro attendibilità perderà solida consistenza. Non potrò coerentemente prestare solida fede alla notizia del concepimento miracoloso di Gesù per opera di Spirito S. quando tale notizia mi venga data da un Evangelista che abbia pareneticamente creato o ingenuamente riportato pradigiose circostanze di tempo, di luogo e di eventi, prive di realtà. Non potrò coerentemente fidarmi di chi mi comunichi la promessa del primato petrino, quando egli incornici l'episodio in un circostanziato, fittizio colloquio tra Gesù e Pietro, in una circostanziata e fittizia apologia di Pietro fatta da Gesù. E come credere sicuramente alla prova fondamentale della divinità di Cristo, che è la risurrezione, e alla prova fondamentale della risurrezione, che sono le apparizioni, quando gli Evangelisti me le avrebbero narrate sbagliando, o gli uni o gli altri, circostanze essenziali di luogo e di tempo, poiché, per es., non sarebbero conciliabili le apparizioni a Gerusalemme narrate da S. Giovanni con quelle in Galilea narrate dai sinottici ?

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Quegli esegeti infatti che hanno ritenuto di dover abbandonare criticamente il principio della piena storicità dei Vangeli, quando si trovano davanti a qualunque difficoltà nel concordare diverse descrizioni particolari dei medesimi fatti, negano subito e metodicamente la storicità di tutti i particolari apparentemente discordanti.

Essi dicono: è difficile conciliarli, quindi non passono essere storici. Mentre dovrebbero dire: sono storici e quindi debbono essere conciliabili: e, messi coerentemente su questa strada, vi riuscirebbero, pur restando nel rigoroso piano critico. Ciò di fatto è possibile in tutti i casi in discussione: e mai con stiracchiature, anche se talora con qualche residua difficoltà, derivante dalla insufficiente informazione sulla complessa realtà.

Molte sono le illusioni logiche di questi atteggiamenti esegetici. Si afferma che

abbandonando la piena storicità e i vani tentativi di armonizzazione dei vari testi i fatti vengono sfrondati dal rivestimento secondario, emergendo così nella loro più robusta e profonda sostanza. Per es., nel caso delle apparizioni, facendo cadere la circostanza accidentale che alcune siano avvenute a Gerusalemme, resta che secondo tutti gli Evangelisti, Gesù è apparso, gli Apostoli in un primo tempo non credettero e poi l'hanno riconosciuto. Ma non si tiene conto del rilievo suddetto, che cioè le circostanze di luogo, di tempo e di modo sono fondamentali per dare solidità concreta alle apparizioni e per escludere il dubbio di ingannevoli suggestioni (che costituiscono la difficoltà principale contro di esse).

Quello sfrondamento delle accidentalità dalla sostanza dei fatti potrebbe avere qualche significato costruttivo solo quando *già si sapesse* la esistenza dei fatti stessi. Ma invece la loro prova pende proprio da quelle descrizioni, solo capaci di esprimere la concretezza e quindi la realtà dei fatti.

Tali descrizioni risultano fondamentalmente snervate da tale pretesa inesattezza dei narratori. Essi infatti, come sarebbero caduti in inganno su quelle precise circostanze, così potrebbero esservi caduti anche per la sostanza del fatto.

Si afferma anche che tale abbandono della preoccupazione concordista libera la via al processo di approfondimento critico, ossia alla scoperta del vero *genere letterario* dei testi, attraverso la *storia delle forme* che permette di identificare i successivi strati e i rispettivi generi della tradizione evangelica, rendendo con ciò possibile di raggiungere le prime fonti, di comprenderne il carattere e di chiarirne meglio il significato.

Ma in ciò si delinea una idea preconcetta e una illusione. L'idea preconcetta è che il *genere letterario* dei Vangeli non sia pienamente storico. L'illusione è di cercare la chiarificazione e la sicurezza critica in quella *storia delle forme* notoriamente regolata da criteri di congettura e di sola e talvolta limitatissima probabilità, variabile da autore ad autore e da mentalità a mentalità. Si abbandona cioè - in base a considerazioni generali preconcette (e ben poco consone al dogma della ispirazione) e per risolvere difficoltà particolari di concordanza tutt'altro che insuperabili il principio chiaro della piena storicità, per assumerne un altro molto meno chiaro, meno conforme al dogma e capace di moltiplicare le difficoltà particolari. Si vuol consolidare la casa fondata sulla roccia, fabbricandola sulla rena.

In definitiva quelle considerazioni generali, ispiratrici di tali criteri esegetici, si risolvono nella già vista sopravvalutazione della limitatezza umana dello scrittore sacro, che - non trattandosi di dettatura - deve lasciare la sua traccia. Si dimentica però che l'influsso dell'autore principale, che è Dio, mirando

essenzialmente alla verità, deve correggere e vincere tale defettibilità umana nella linea appunto della verità, ossia della storicità.

Quanto alle difficoltà particolari che si opporrebbero alla piena storicità è veramente sintomatico notare la loro minima consistenza, per cui si è indotti a pensare più che a una motivazione veramente obiettiva, a una errata impostazione mentale, troppo ristretta e naturalistica. Un esempio classico è dato dal fondamentale fatto delle apparizioni. Perché non sarebbero avvenute veramente quelle narrate da S. Giovanni, nel cenacolo di Gerusalemme, il giorno stesso della risurrezione e la settimana dopo? Perché Gesù - dicono - aveva precedentemente ammonito i discepoli di andare dopo la risurrezione in Galilea (Mt. 26, 32) e le donne corse al sepolcro ebbero l'incarico di ricordarlo loro (Mt. 28, 7-10). Ma basta riflettere allo stato d'animo depresso e incredulo in cui i discepoli erano caduti - tanto che presero per vaneggiamento il messaggio delle pie donne (Lc. 24, 11) - e le apparizioni immediate nel cenacolo si spiegano benissimo come meraviglioso gesto della divina misericordia, per rincuorarli e far loro adempiere poi il prestabilito viaggio in Galilea, dove Gesù sarebbe più a lungo apparso.

Un altro esempio - tra tanti - può essere utile, sia per mostrare ancora la inconsistenza delle pretestuose difficoltà che si opporrebbero alla piena storicità di alcune narrazioni, sia per mostrare quali *soggettive* intuizioni si vorrebbero sostituire alla *obiettività* della affermazione del testo. Perché il colloquio e la glorificazione petrina di Mt. 16, 16-17 non sarebbero, così come sono narrati, storicamente ammissibili e la promessa del primato di Pietro (ivi, 18-19) non avrebbe potuto essere formulata così, in quel colloquio? Perché da un lato Pietro non poteva essere allora capace di quell'atto di fede in Cristo e dall'altro la glorificazione di Pietro da parte di Gesù contrasta con la opposta tonalità di rimprovero, che si trova nel corrispondente e più ristretto passo di Mc. 8, 29-30. Ma la prima difficoltà non tiene conto dell'opera della grazia (cui non contraddicono né i progressi di fede, né gli oscuramenti che poi ebbe Pietro); la seconda non tiene conto che il rimprovero riguarda tutt'altra cosa e soprattutto che esso c'è anche esattamente nel successivo v. 20 dello stesso Matteo, senza quindi alcuna contraddizione con Marco. A questo punto sentiamo alcuni autori di questa scuola sentenziare arbitrariamente che tale v. 20 è «intuitivamente» fittizio! Troppo comoda questa esegesi.

Ma la più grave incoerenza logica di questa mentalità esegetica è il fatale uso dei due pesi e delle due misure per non infirmare gli altri testi scritturali dommatici più importanti.

Infatti, se tali criteri fossero usati, per es., anche per testi fondamentali come quelli della istituzione della Eucaristia, che congiungono alla unità della

descrizione alcune notevoli differenze, si avrebbero motivi molto più forti che negli esempi suddetti per infirmarne la obiettività storica e il loro significato realistico. Solo il sano concordismo sa vedere nella quadruplice descrizione dei sinottici e di S. Paolo l'identità storica della grande affermazione di Gesù, integrata e resa anzi tanto più sicura dalle diversità testuali, che danno un valore autonomo e quindi maggiore a ognuna delle quattro testimonianze e conseguentemente al loro complesso.

INCOERENZA DEL MINIMISMO EVANGELICO

C'è un minimismo nei riguardi del miracoloso e del soprannaturale - già considerato precedentemente - che consiste nella metodica preferenziale interpretazione *naturalistica* dei fatti, secondo la moderna tendenza della *demitizzazione*. Esso manca, come si è visto, di coerenza, specialmente per la vita di Gesù, che attua nella sua persona la vertiginosa soprannaturalità della unione ipostatica e giustifica quindi, nei casi dubbi, la presunzione in favore del meraviglioso, o per lo meno proibisce di sentenziare con sicurezza in senso naturalistico e minimista.

Ma c'è un altro minimismo, più diffuso ancora dell'altro, che come l'altro non sembra logico. E' la tendenza ad *unificare* i fatti e i detti del Signore, appena si vedano rassomiglianti, quando siano narrati, pur talora con notevole diversità, dai diversi Evangelisti e talora anche dallo stesso. E' chiaro che questa tendenza moltiplica anche, in certi casi, le difficoltà della concordanza, dovendosi conciliare tra loro differenze, che sarebbero invece naturali nell'ipotesi di episodi diversi.

Un esempio tipico è la doppia cacciata dei venditori dal tempio, allo inizio della vita pubblica (Gv. 2, 13-17) e alla fine (Mt. 21, 12-12; Mc. 11, 15 -17; Lc. 19, 46-46). Nonostante vari particolari diversi e la netta diversa localizzazione dei due clamorosi fatti, la sostanziale rassomiglianza induce non pochi ad unificarli nell'unico episodio narrato da Giovanni all'inizio.

Eppure uno spostamento così netto del giusto posto cronologico da parte dei sinottici non è facile ad ammettersi anche per la grande diversità psicologica ed ambientale dei due momenti. D'altra parte, se l'episodio non fosse effettivamente avvenuto due volte, dato che i sinottici parlano esplicitamente della sola ultima pasqua passata da Gesù a Gerusalemme (quella della morte) sarebbe stato naturale che omettessero totalmente quello avvenuto, come risulta da Giovanni, nella prima. Ciò tanto più che essi non riferiscono le parole, riportate da S. Giovanni, dette in quella occasione da Gesù nella contestazione seguita al suo gesto: «disfate pure questo tempio e in tre giorni io lo farò risorgere» (Gv. 2, 19): parole che i sinottici, se si fosse trattato nel loro racconto

del medesimo episodio di Giovanni, avrebbero avuto particolare interesse di riportare poiché ad esse si riferiscono nella narrazione della passione (Mt. 26, 61; 27, 40).

Questa tendenza alla unificazione non tiene sufficientemente conto della molteplice ricchezza della vita e dell'insegnamento di Gesù - di cui gli episodi evangelici sono soltanto una limitata espressione (Gv. 21, 25) - e della presumibile ripetizione di parole e di gesta che il divino Maestro deve aver fatto per inculcare il suo insegnamento, secondo il principio della buona pedagogia: «repetita iuvant».

Nel caso quindi di episodi un po' diversi e diversamente collocati, l'affrettata tendenza alla unificazione non è razionalmente fondata. Ci si dovrebbe anzi meravigliare che di ripetizioni ve ne siano così poche. Tanto meno quella tendenza è ammissibile quando si tratta di ripetizioni del medesimo Evangelista. Dando logico peso a tale presumibile ripetizione anche molte difficoltà di concordanza - come dicevo - si risolvono.

Entrambe queste tendenze di minimizzazione producono il grave inconveniente di impoverire la ricchezza della vita e del messaggio di Gesù, ricchezza alla quale la mentalità umana - ristretta, spontaneamente incline al naturalismo e propensa a ridurre tutto alla propria misura dura già tanta fatica ad adeguarsi.

Nell'alternativa quindi o di interpretare dei testi in modo troppo naturale ed unificato o d'interpretarli in modo troppo soprannaturale e molteplice - quando l'indicazione del testo non sia certa - è preferibile la seconda, perché essa contribuirà *per accidens* al migliore adeguamento alla realtà, ossia al migliore adeguamento conoscitivo alla superiore ricchezza di Gesù, sempre al di sopra di qualunque immaginazione e concezione. Tutto l'opposto si dovrebbe dire se il protagonista fosse una limitata comune persona umana. Ma qui si tratta della divina persona di Gesù.

Niente vieta naturalmente che, quando si presenti il serio fondamento, nei singoli casi, della *più* probabile interpretazione ristretta, tale probabilità - senza trasformarla arbitrariamente in certezza - sia imparzialmente presentata: anzi ciò è criticamente necessario. Ma ciò che appare non criticamente fondata è la metodica preferenza per tale tipo d'interpretazione e il suo avallo come di cosa certa.

Il danno che può derivare da tale tendenza preferenziale alla adeguata conoscenza di Gesù, rimpiccolendone ingiustamente la figura, è grande: tanto più - per tornare su una riflessione precedente - in quanto una volta affermatasi - sul piano della pura probabilità - una interpretazione minimista, difficilmente si

riesumerà la più ricca interpretazione forse più vera - potendosi quindi perdere per sempre importanti luci della divina grandezza. Tornando all'esempio suddetto è facile intuire quale portata immensamente maggiore acquista il gesto di Gesù, sia come insegnamento ascetico e religioso, sia come drammatica rivelazione del cuore di Gesù, sia come rivelazione della sua potenza umano-divina, ammettendo la doppia cacciata dal tempio, proprio una all'inizio e una alla fine; e, alla fine, proprio nella cornice dell'ingresso trionfale e della passione.

Dunque, si debbono scegliere le tesi massimaliste per partito preso e al solo scopo di amplificare la vita di Gesù? Chi ha seguito i precedenti ragionamenti comprenderà che si deve stare ben lontani da tale criterio. E si deve anche essere ben lontani dal pensare che ciò sia necessario per comprendere sostanzialmente la persona di Gesù. Si tratta invece di usare la vera critica razionale, affermando come certo ciò che è certo e come probabile ciò che è probabile. Ma dovendo, in questo secondo caso, fare una scelta, il criterio preferenziale più logico è quello massimalista.

Non si tratta che di un criterio prudente per sbagliare il meno possibile e per aderire alla verità e comprendere Gesù il meglio possibile.

IL VANGELO DELL'INFANZIA

UN ARBITRARIO GENERE LETTERARIO

Nel quadro generale del problema critico della storicità dei Vangeli, è sorto il problema particolare della storicità del così detto Vangelo della infanzia di Gesù, ossia dei primi due capitoli di S. Matteo e di S. Luca, che narrano la storia dell'infanzia del Signore. Particolarmente chiamato in causa è Luca, più diffuso e circostanziato. In Francia una recente vita di Gesù ha saltato a piè pari la storia dell'infanzia. A Roma un illustre esegeta proclamava solennemente che gli studi fervono ancora in proposito: la cosa quindi è ancora *sub iudice,* la Chiesa *non si è pronunciata*. Un altro biblista riferendosi, in particolare, all'ultima Istruzione della Pont. Comm. Bibl. sulla verità storica dei Vangeli (21 aprile 1964), ha affermato che essa non aveva ritenuto opportuno esprimersi sulla storicità dei dettagli dei racconti dell'infanzia, il che andrebbe interpretato - secondo tale biblista, che è passato tranquillamente dal *silenzio* alla *negazione* - come ammonimento a non dare peso a quei particolari storici.

Non faccio nomi perché dovrei elencarne troppi. Dirò solo, quasi a modo di

sintesi, che anche per Karl Rahner «possiamo senza timore tener conto che nella storia dell'infanzia è contenuto un pezzo di *Midrash*, l'illustrazione trasfigurante [ossia romanzesca] dell'inizio del Messia» (in *Concilium*, 3, 1968, p. 45).

Si vorrebbe un pronunciamento autorevole, positivo, sui racconti della infanzia? Perché? Non si possono pretendere continue decisioni della Chiesa su tutti i punti particolari, mentre esistono e sono sufficienti quelle generali, tante volte ripetute sull'*inerranzia biblica*, anche nel settore storico.

Ricordiamone alcune. «L'ispirazione divina è incompatibile con qualsiasi errore... Coloro che ritenessero che nei passi autentici dei libri sacri possa contenersi qualche cosa di falso... farebbe Dio stesso autore dello errore» (Leone XIII, *Providentissimus*, 18 nov. 1893). «Sbaglieranno miseramente... quei recenti che... restringono... l'immunità da errore e la verità assoluta all'elemento primario o religioso» (Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus*, 15 sett. 1920). «Questa dunque è la dottrina che il nostro predecessore Leone XIII con tanta gravità ha esposto, e che noi... inculchiamo perché sia da tutti scrupolosamente mantenuta» (Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, 30 sett. 1943). «Con audacia alcuni pervertono il senso delle parole del Concilio Vaticano, con cui si definisce che Dio è l'autore della S. Scrittura; e rinnovano la sentenza, già più volte condannata, secondo cui l'inerranza della S. Scrittura si estenderebbe soltanto a ciò che riguarda Dio stesso o la religione o la morale» (Pio XII, *Humani generis*, 12 agosto 1950). La stessa suddetta Istruzione della Pont. Comm. Bibl. ribadisce, in particolare, contro coloro che mettono «in dubbio la verità dei detti e dei fatti contenuti nei Vangeli», che questi «furono scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, il quale ne preserva gli autori da ogni errore» (*Instructio de historica Evangeliorum veritate*, 21 apr. 1964); il che fu confermato da Paolo VI, secondo cui tale Istruzione «difende in modo speciale con calma e vigorosa chiarezza la verità storica dei santi Vangeli» (*Discorso* ai partecipanti alla XVII settimana biblica, 26 sett. 1964).

Anche il Vaticano II ha riaffermato «senza alcuna esitazione la storicità» dei Vangeli, i quali hanno bensì scelto «alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o anche in iscritto... sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» (R 19: deh. 901); il che rientra nella riaffermazione generale dello stesso Concilio, della divina ispirazione di tutta la Sacra Scrittura, la quale riporta «tutte e soltanto quelle cose che Dio voleva fossero scritte», insegnando «con certezza, fedelmente e senza errore la verità, che Dio per la nostra salvezza [scopo di tutta la Scrittura] volle fosse consegnata nelle sacre lettere» (R 11: deh. 890).

Dispiace il tentativo di chiudere la bocca al profano con la prospettiva dei misteriosi «studi che fervono ancora in proposito». Che elementi nuovi si spera

di trarne, se, *agli effetti del nostro problema*, è ormai tutto noto? Vogliono scoprire il manoscritto di S. Luca? Sarebbero, quanto al nostro problema, allo stesso punto di prima!

In realtà si vorrebbe giustificare e, in pratica, si crede già di aver giustificato criticamente, il diritto d'interpretare il Vangelo dell'infanzia di Gesù come un *genere letterario* di annunzio teologico, valorizzato didatticamente da una veste narrativa più o meno immaginaria.

Ma proprio qui sta l'errore critico, sia di esegesi, sia di teologia, sia anche di pratica pastorale.

Esegeticamente, si sa come sia necessario, per un solido studio, di approfondire il *genere letterario* delle rispettive narrazioni (cfr. R. 13: deh. 892). Un genere puramente *didattico* di una narrativa biblica può perfettamente armonizzare con la inerranza biblica; ma esso può essere affermato solo quando vi siano proporzionati argomenti per farlo (si consideri, per es., la storia di Giona, secondo l'opinione, anche se molto discutibile, di non pochi esegeti). Nel caso invece dei due primi capitoli di S. Luca (e similmente dei due primi di S. Matteo) la circostanziata narrazione storica fa strettamente corpo con la storicità del supremo fatto dogmatico che è l'incarnazione del Verbo, creandone l'armonico contesto e la necessaria base. Dire che quel che conta è la sostanza del fatto (ispirazione divina alla Madonna e concepimento del Salvatore per opera di Spirito Santo) è come dire di una cattedrale che quel che conta è la costruzione esterna, distruggendone però le fondamenta. Le solide fondamenta storiche del supremo divino evento sono precisamente costituite dalla verità di tutte le altre prodigiose circostanze, pienamente armoniche alla straordinari età divina dell'evento e segno dell'accurata ricerca storica dello scrittore. Quanto cioè all'autenticità della narrazione lucana, se si dovesse dubitare di quelle precise circostanze si potrebbe analogamente dubitare dell'autenticità dell'evento principale. E si noti la differenza con altre narrazioni sintetiche del Vangelo, che possono prendersi a senso: qui invece si tratta di circostanze straordinarie, accuratamente precisate. In questi casi è illusorio quindi distinguere i «dati storici da una parte e gli elementi destinati a coglierne il significato dall'altra parte» (cfr. J. Daniélou, *Les Évangiles de l'Enfance*, Paris, 7), e di pretendere anzi in tal modo di cogliere «la profondità della realtà storica» (ivi 9): la sicurezza di questa dipende infatti dalla verità di quelle circostanze.

Teologicamente inoltre è incongruente appellarsi all'importanza del solo evento sostanziale, sia perché le altre circostanze lo illuminano e inquadrano convenientemente, sia perché - come dicevo - esse ne concretizzano la base storica. Si può, d'altra parte, estendere agli eventi dell'infanzia quanto la suddetta Istruzione della Pont. Comm. Bibl. dice della vita pubblica: «la fede si fondava su ciò che Gesù aveva [realmente] fatto e insegnato». Particolarmente

inesatta è poi l'analogia tratta dall'ispirazione data dallo Spirito Santo agli Apostoli, a integrazione della rivelazione, dopo la dipartita di Gesù, fino alla morte dello ultimo Apostolo; come cioè se Luca avesse, per divina ispirazione, potuto usare pure una certa libertà di narrazione. Quella ispirazione agli Apostoli infatti riguarda la dottrina e il completamento della verità, mentre questo ipotetico rivestimento favoloso che Luca avrebbe dato al suo racconto riguarderebbe dei puri fatti irreali, strettamente e sconvenientemente mescolati alla realtà del fatto principale, svalutandone l'autenticità.

Pastoralmente infine il solo gettare il dubbio su quelle celebri descrizioni contrasta all'ammonimento della predetta Istruzione del 1964 (eco di tanti altri simili ammonimenti della Chiesa): «[I divulgatori] si facciano scrupolo di non dipartirsi mai dalla comune dottrina o dalla tradizione della Chiesa neanche in minime cose».

Impressionante è poi l'inconsistenza delle difficoltà addotte dai negatori della piena storicità. - La *differenza delle narrazioni* di Luca e Matteo? Sarebbe come dubitare della unicità di un individuo perché un cronista dice che è alto tanto e un altro dice che è biondo. I due evangelisti hanno semplicemente narrato lati diversi della stessa realtà storica. E' anzi una bellissima conferma di autenticità la perfetta complementarietà delle due narrazioni. Si noti, per es., l'identità del carattere pensoso e interiore di Maria che, sotto aspetti diversi, emerge dalle due narrazioni.

Il *contenuto estraneo* alla primitiva predicazione apostolica? Era naturale che questa facesse perno soprattutto sul dramma finale di Gesù a tutti noto; ma niente di più naturale che Matteo e Luca siano voluti risalire all'inizio, essi che, infatti, hanno anche riportato le famose genealogie (Mat. 1, 1-17; Lc. 3, 23-38).

La *lunghezza* eccessiva dei primi due capitoli di Luca, contrastante con la restante concisione del suo vangelo? Ciò è dovuto al dichiarato proposito di San Luca di attendere con particolare impegno alla storia dell'infanzia, proprio, probabilmente, perché meno nota e non usata nella comune, primitiva predicazione: «ho investigato accuratamente ogni cosa sin dall'inizio» (Lc. 1, 3).

L'*impossibilità* di *conoscere* quei particolari segreti? C'era la Madonna, alla quale Luca ha avuto la comoda possibilità di rivolgersi. Gli aramaismi e l'impronta semitica che caratterizzano i primi due capitoli, nei confronti dei seguenti, confermano tale fonte, di prima mano, di Luca.

Il concentrarsi di *tutti gli inni* in questi due capitoli (come di tante profezie nei primi due di Matteo)? Lo portava la natura degli eventi.

La rassomiglianza con la storia della nascita e dell'infanzia di *altri grandi personaggi* biblici, come Isacco, Mosè, Sansone, Samuele? Niente di più naturale di un procedere analogo di Dio a riguardo di altri personaggi che avevano una speciale missione, tanto più che il V.T. è ombra e figura del N.T.

Comunque alle analogie si aggiungono per Gesù essenziali e sublimi differenze.

Stranezza di un puro spirito angelico che si presenta in *forma umana* e possibilità d'interpretare, senza inutile *miracolismo*, l'annuncio come una pura ispirazione interiore? Nessuna difficoltà che l'angelo possa miracolosamente assumere apparenze umane per entrare in colloquio con gli uomini, come tante volte è narrato nella Bibbia (nel N. T.: ai pastori, al sepolcrd, all'ascensione). Nessuna amplificazione miracolistica eccessiva, nel quadro coerente del più strabiliante miracolo, quale l'incarnazione del Verbo. Solo così, d'altra parte, poté aversi il dialogo con l'angelo (si noti la differenza con S. Giuseppe) che è essenziale per lo inserimento libero di Maria nel mistero dell'opera divina di redenzione. Anche il dialogo con Zaccaria consentì preziosi insegnamenti. Comunque i particolari della descrizione non lasciano ragionevoli dubbi in proposito.

Un grande giornalista italiano mi diceva che queste a lui sembravano discussioni inutili.

Gli era sufficiente considetare lo stile spersonalizzato, scheletrico, freddo, di Luca, senza alcuna glorificazione pubblica dell'eroe (descrivendo anzi, dopo i fugaci bagliori del canto angelico e dei Magi, estrema povertà, persecuzione e morte) con l'attenzione volta solo a riportare fatti e precise parole, come proprio se Luca le avesse colte e annotate dalle labbra di Maria. V'è lo stile del sincero cronista.

Avrebbe voluto far proclamare Luca patrono dei giornalisti, per la obiettività della sua informazione.

ALLA RICERCA DEL SIGNIFICATO PROFONDO

Un libretto, edito dalla Paideia di Brescia (1966), sul *Vangelo dell'Infanzia* - tra i tanti scritti sul delicato argomento - costituisce un'utile occasione di approfondimento del problema particolare e di critica generale a un moderno tipo, alquanto sbrigativo, di esegesi biblica.

Essendo edito a Brescia, mi aspettavo che il libretto portasse l'Imprimatur di là. Tale recente *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, del dotto biblista Cappuccino Prof. Ortensio da Spinetoli, ha scelto invece l'Imprimatur di Loreto. Persona seria mi ha detto che a Brescia esso non gli sarebbe stato concesso. Ciò, se fosse vero, farebbe onore a quel revisore, soprattutto per il fatto che l'argomento stesso e l'agile edizione ne fanno prevedere una rapida e disorientante diffusione nei Seminari e tra il Clero. Dopo la lettura ripenso con sorpresa alla lusinghiera presentazione dell'*Osservatore Romano* (le cui recensioni di S. Scrittura avevano la fama di essere molto ponderate e sicure) e della *Settimana del Clero* (ma questa veramente senza molta sorpresa) (11).

Arditezze stimolanti. - L'Editore, ad apertura del libro, spiega i criteri che animano la sua collana biblica: «Novità di impostazione... arditezza delle soluzioni vogliono solo stimolare il benevolo Lettore a un ripensamento personale... delle soluzioni prospettate... invito alla ricerca...». Quanto alla benevolenza del lettore - che egli onora con la lettera maiuscola - ne sia pur sicuro perché oggi é di moda il *conformismo* dell'*antitradizionalismo*. Quanto al vezzo invece di chiamare *ardite* le soluzioni che con disinvolta superficialità (come farò vedere) fanno un fascio delle più solide dottrine, mi chiedo se non abbiano più diritto di chiamarsi tali le soluzioni che sanno invece approfondire e sviluppare la sana dottrina tradizionale, con coraggiosa e leale adesione al magistero ecclesiastico. Sono queste che esprimono il vero anticonformismo e ripensamento *personale*, contro la *moda* di allinearsi ai così detti progressisti, i quali spesso non fanno che copiarsi e citarsi tra loro, che riesumare antiche difficoltà e antichi errori tante volte confutati, che preoccuparsi di «togliere dalla nostra fede quanto il pensiero moderno, privo spesso di luce razionale, non comprende e non gradisce» (Paolo VI a Fatima, 13 giugno 1967). Certo non possono chiamarsi nobilmente *ardite* «persone e pubblicazioni, che avrebbero la missione d'insegnare e di difendere la fede [e che] non mancano purtroppo anche da noi di far eco a quelle voci sovvertitrici, per la celebrità più che per il valore scientifico dei loro fautori; la *moda* fa legge più della *verità*» (Paolo VI, alla riunione plenaria Episcopale Italiana, 8 aprile 1967).

Arricchimento del Vangelo. - Anche l'Autore mette le mani avanti. E' una caratteristica costante in questi scrittori: prevenire la reazione dei lettori e velare le reali distruzioni che essi compiono, con espressioni di grande ossequio e fede in ciò che colpiscono e con prospettive di approfondimento, dove non si trova invece che svuotamento. Sono espressioni continuamente *capovolte* (12). Eccone dei saggi.

«Sono le pagine più edificanti di tutto il N. T.... delizia dei nostri primi anni... indelebili... *intramontabili*» (**7**). - Romanticismo inutile, che nasconde l'urgente quesito: Tali pagine sono vere o no? Perché non sappiamo che farcene di pagine «intramontabili» false.

«I primi a essere colpiti dalla soavità del mistero natalizio furono... i narratori evangelici. I fatti... erano troppo grandi per essere trasmessi come semplici note di cronaca... Attraverso i continui ripensamenti... il *profondo* significato... si è venuto svelando. Le scene hanno preso pian piano... ad *arricchirsi*... di riflessioni teologiche, di note polemiche e apologetiche... Mentre la tradizione apostolica si arrestava a questa *approfondita*, ma sobria ricomposizione degli

avvenimenti, la predicazione... devozionale (gli Apocrifi) continuava ad arricchire il quadro» (7-8). In parole povere l'*arricchimento* e l'*approfondimento* consisterebbero nella *adulterazione* dei fatti, i quali, mentre sono da Matteo e Luca presentati con spiccato tono di impersonale obiettività (sottolineata dalla scarna semplicità della descrizione e dalla esplicita assicurazione di S. Luca di avere «investigato accuratamente ogni cosa sin dall'inizio», di volerne «scrivere per ordine», per fornire «esatta cognizione dei fatti»: Lc 1, 3-4), risulterebbero invece una mescolanza, praticamente inestricabile e priva quindi di autenticità documentaria, di *fatti obiettivi e* di *invenzioni didascaliche* dei narratori. Va anche notato che queste ultime sono poste nella stessa linea degli Apocrifi, i quali avrebbero soltanto proseguito ad «arricchire il quadro». Tutto ciò soprattutto equivale praticamente a dimenticare che gli agiografi si trovavano nella privilegiata posizione di autori infallibilmente ispirati, così da trasmettere, come ha ribadito il Vaticano II, «con certezza, fedelmente e senza errore la verità» (R, 11: deh. 890), e precisamente, nei Vangeli, trasmettere «fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò...» «in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» [senza distinzione di parti e quindi anche la fondamentale fase dell'infanzia] (R, 19: deh. 901).

«La nostra preoccupazione è quella di leggere i racconti della infanzia senza lasciarci fuorviare dalle sue segnalazioni *superficiali*, ma anche senza perdere nulla del suo *profondo contenuto*» (**8**), «a meglio comprendere, non a distruggere il contenuto del Vangelo dell'infanzia» (**63**). - Nell'ingannevole linguaggio di questi illustri scrittori, i pochi, ma circostanziati episodi narrati per es. da S. Luca, dopo «accurata investigazione» (proprio quelli che danno alla narrazione dei fatti fondamentali la concretezza, illuminano i fatti stessi, svelano i meravigliosi disegni e interventi di Dio, e costituiscono il sigillo caratteristico della veridicità del narratore) sono catalogati tra le «segnalazioni superficiali». E' invece catalogata come costituente il «profondo contenuto» del quale non si deve «perdere nulla» la pura *sostanza* del *fatto dogmatico*, mentre in realtà questa risulta enormemente impoverita e anzi obiettivamente perduta, sia perché non si sa dove cominci questa *sostanza*, variamente interpretata, a sentimento, dai vari autori, sia perché essa viene privata della *sicurezza storica.* In cambio viene proposto tutto un complesso di ipotetiche interpretazioni delle presunte amplificazioni dello Evangelista, estremamente incerte: esse vengono irragionevolmente preferite alla certezza dei dati storici.

«Accanto ai testi della passione, i racconti dell'infanzia sono le parti più omogenee e più *distanti* dal resto del vangelo di cui fanno parte... Il primitivo annunzio evangelico... si apriva... con la presentazione del Battista» (**11**). - Tutto

ciò è naturale conseguenza della natura di tali racconti. Le fonti accuratamente ricercate da S. Luca, di prima mano - avendo attinto, probabilmente, alla Madonna stessa - spiegano anche benissimo le particolarità filologiche e stilistiche. Era anche naturale che nella prima predicazione fosse presentata la parte pubblica della vita di Gesù, a tutti nota (cfr. At 1, 22; 2, 22; Me 1, 2).

L'INFANZIA IN S. MATTEO

A p. 19 del libretto di P. O. troviamo un riassunto degli argomenti che porrebbero «in termini seri il problema del genere narrativo di Mt 1-2 ». Ivi si troverebbero «tratti che non si addicono a un'opera strettamente storica». - Nel prossimo paragrafo vedremo, anche per S. Luca, vari altri sorprendenti rilievi. Ecco ora gli argomenti sinteticamente presentati dal ch.mo Autore contro la *piena storicità* di questi due primi cap. di S. Matteo. Si tratta cioè di alcune caratteristiche di questa narrazione che in firmerebbero tale storicità. Dopo i singoli enunciati porrò immediatamente le facili risposte.

«*Colorito aneddotico*». - E' la prima difficoltà, addotta da P. O. Ma chi ha mai detto che il genere aneddotico suggerisca poca obiettività? Quando specialmente gli aneddoti si riferiscono a persone o eventi di grande importanza essi mirano a caratterizzare tali persone e cose, e proprio per questo il narratore coscienzioso (anche a prescindere dalla ispirazione) cerca con cura di evitare ogni inesattezza.

Comunque il carattere aneddotico o episodico è comune a tutti i Vangeli. Esso riflette bensì una certa disorganicità e rudimentalità di metodo storico; ma non inganno. Anzi tale rudimentalità sottolinea la spontaneità della stesura e accresce la garanzia di veridicità.

«*Abbondanza di meraviglioso* (sogni, apparizioni angeliche)». Questa è un'obiezione degna del modernismo razionalista di A. Loisy (ripetutamente citato da P. O.) e dei moderni esegeti «indipendenti» (come P. O. chiama i non cattolici, quasi che essi non abbiano la stretta *dipendenza* dalla loro pregiudiziale anticattolica) e demitizzatori. Non si tratta, in realtà, che di una cornice di circostanze mirabili, opportunamente volute dalla Provvidenza per il ben più meraviglioso quadro dell'incarnazione del Verbo.

Anche le analogie, su alcuni punti, con altri avvenimenti vetero testamentari, suggerivano per questo culminante divino evento (non più in qualche modo prefigurato, ma reale) il rinnovamento e l'amplificazione di quelle circostanze prodigiose (tali analogie sono una conferma, anziché una difficoltà, come vorrebbero questi esegeti).

Apparisce inoltre l'opportunità che la congiunzione tra cielo e terra, avvenuta

nell'Incarnazione, fosse incorniciata da incontri premonitori, anch'essi tra cielo e terra; e ciò, convenientemente, secondo gradi diversi. Essi avvennero infatti nel sonno per S. Giuseppe. Avvennero invece in apparizione angelica visibile per Zaccaria, essendo capitato durante la sua azione sacerdotale, e in apparizione pure visibile per Maria, in vista della sua dignità di preordinata Madre di Dio, e anche (come per Zaccaria) per permettere il dialogo.

«*Inverosimiglianze* (soprattutto nel racconto dei Magi)». - Tra queste inverosimiglianze il ch.mo P. O. elencherà, in seguito, per es. il contegno di *Erode*, ma soprattutto la *stella*, la cui apparizione rientrerebbe nella suddetta, criticata «abbondanza di meraviglioso». Ma abbondante sembra che sia piuttosto la solita incoerenza della obiezione: dovrebbero infatti ritenere tanto più inverosimile l'Incarnazione di un Dio (13). E' vero quanto osserva P. O., che anche nelle manifestazioni miracolose Iddio segue sapienti criteri di discrezione. Ma chi può pretendere, antecedentemente ai fatti, di stabilire la giusta misura di discrezione? Se non si vuol cadere in una esegesi acritica e puramente guidata da elastiche e arbitrarie intuizioni personali, bisogna partire dal dato scritturale per scoprire tale misura giusta. Questi autori invece partono da una personale valutazione di essa per mettere in forse il dato scritturale.

Quanto, in particolare, alla *stella*, è ovvio che non va intesa come una vera stella del cielo, bensì come un fenomeno miracoloso, che abbia avuto tale apparenza, ma che sia avvenuto a non molta altezza dalla terra, così da poter guidare i Magi.

Tale genere di miracolo rientra, d'altra parte, ottimamente nel simbolismo scritturale (cfr. Nm 24, 17), essendo stato il Messia profetizzato come luce che sorge (cfr. Is 42, 6; 49,6; 60, 1-3; Gv 1, 5). Gesù stesso si è chiamato «stella splendida e mattutina» (Ap 22, 16). Nella scrittura cuneiforme il re e la divinità sono espressi con una stella. Anche la cultura pagana guardava ai segni dal cielo. Comunque - e questo è il rilievo più importante - questo tipo di difficoltà non nasce minimamente da nuovi apporti critici dell'esegesi, ma da considerazioni generali già accuratamente vagliate dagli antichi esegeti, che le avevano ottimamente superate. Solo la moderna, preconcetta ripugnanza al soprannaturale le ripropone. Ma questa ripugnanza, essendo preconcetta, tradisce la ristrettezza di vedute di questo tipo di esegesi di moda.

«*Scarsezza di segnalazioni storico-topografiche*». - Ciò conferma la spontaneità della narrazione, fedele alle fonti d'informazione, in una concezione della storia, quanto all'inquadramento narrativo, conforme ai tempi.

Sono istantanee episodiche: la fotografia non riproduce nomi e inquadramenti topografici.

«*Preoccupazioni apologetiche* (ogni avvenimento accade in ordine alle profezie del V. T.)». - Non è che la conferma teologica, scritturale e profetica della verità storica, che doverosamente lo storico ha voluto sottolineare.

«*Assenza di intento informativo* (la stessa nascita del Salvatore è appena affermata, v. 18 o solo interpretata, v. 20-25). Il v. 18, per es. dice: Ora la nascita di Gesù avvenne così. La Madre di lui, Maria, ecc.». - E questa non è informazione? Come si sa tuttavia i Vangeli non sono una storia organicamente e completamente svolta, avendo un carattere prevalentemente episodico. Ma da ciò si può solo logicamente dedurre che proprio su tali circostanziati episodi si è concentrato l'impegno di esattezza obiettiva del narratore.

Questa obiezione è un tipico saggio delle evanescenti considerazioni, apparentemente sottili, ma in realtà insignificanti, con cui spesso questi esegeti pretendono infirmare il «genere letterario» pienamente *storico* del Vangelo, con noncuranza della vecchia e fondamentale norma di S. Agostino, riportata nella Enc. *Providentissimus*: «a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere *prohibeat* vel necessitas *cogat* dimittere» (EB 112; cfr. 328, 525).

«*Infine totale divergenza da Lc*. 1-2». - L'affermazione è grave e riflette la suddetta caratteristica di questo tipo di esegesi progressista, di riesumare cioè ed accogliere vecchie difficoltà, già tante volte risolte.

Anziché *divergenza*, ogni lettore imparziale non può non rilevare tra Matteo e Luca, pur così *diversi*, una mirabile *complementarietà*, che trasforma la diversità da apparente difficoltà in mirabile conferma e sicurezza di obiettività. Se infatti i due racconti si affiancassero nella narrazione dei medesimi episodi, combaciando perfettamente, ciò farebbe pensare ad una unica fonte d'informazione, riducendo il valore della duplice testimonianza ad una sola. Notandosi invece che un racconto segue una trama e l'altro un'altra, ma che le due trame, sovrapposte, armonizzano perfettamente, una integrando l'altra, così da fornire un coerente succedersi degli eventi, si ha un doppio segno di obiettività delle rispettive narrazioni e un doppio valore di autenticità. Le diverse fonti testimoniali che le hanno ispirate non possono infatti armonizzare così tra loro se non perché entrambe combaciano con la realtà. La ragione del perché un evangelista ha preso un itinerario e l'altro un'altro è del tutto secondaria e non crea alcuna difficoltà in un genere di narrazioni come quelle evangeliche, nessuna delle quali ha la pretesa della completezza, limitandosi ognuna a descrizioni episodiche. Il caso massimo è quello di S. Giovanni che ha inteso integrare le narrazioni dei sinottici. Nei vangeli dell'infanzia si nota che S. Luca ha integrato S. Matteo, sviluppando gli aspetti più intimi e mariani, avendo

Matteo presentato invece gli aspetti più esteriori e giuseppini. La delicatezza degli aspetti toccati da Luca, che altrimenti sarebbero restati nascosti, è, d'altra parte, quanto mai conforme all'intento di chi «ha investigato accuratamente ogni cosa fin dall'inizio» (Lc l, 3). Darò ora qualche esempio di questa complementarità di narrazioni.

Quanto al verginale *concepimento*, da Mt 1, 18 si sa solo il *fatto*: «Si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo». Tutto quanto poi Matteo ulteriormente dice in 1, 18-25 è a *garanzia* del fatto: «prima che venissero a stare insieme»; ansie di S. Giuseppe e assicurazione dell'angelo: «ciò che in lei è stato concepito è opera dello Spirito Santo»; «non la conosceva finché diede alla luce un figlio». Niente però Matteo dice dello svolgimento storico circostanziato. Ora ecco che Lc 1, 5-80.2, 6-7 dà il prezioso e particolareggiato racconto inedito di tali circostanze, a cominciare dal Precursore.

Quanto alla sorprendente nascita a *Betlemme* (tanto sorprendente che tale luogo sembrerà poi nei Vangeli dimenticato), Mt 2, l presenta ancora il *fatto*, incidentalmente. Lc 2, 1-6 ne dà la particolareggiata *motivazione* storica.

Quanto al *modo* e alle *circostanze* relative alla *nascita* e ai primi *quaranta giorni* della vita di Gesù, Matteo non aggiunge parola, passando subito alla narrazione degli eventi avvenuti *molti mesi* (oltre un anno) dopo, a cominciare dalla venuta dei Magi fino al ritorno dall'Egitto e alla sistemazione definitiva a Nazaret (Mt 2, 1-23). Lc 2, 7-38 descrive invece particolareggiatamente proprio gli avvenimenti dei primi quaranta giorni. Luca omette poi tutti gli avvenimenti successivi fino alla dimora di Nazaret, riassumendo tutto quell'ulteriore periodo, analizzato da S. Matteo, con la semplice affermazione: «ritornarono in Galilea, nella loro città di Nazaret» (Lc 2, 39).

Quanto alla *vita nascosta* a Nazaret, Matteo non dice niente, riprendendo la narrazione con la predicazione del Battista (3, l ss.). Le. 2, 40-52, coerentemente al suo intento, ne dà invece poche, ma preziose, intime notizie.

Suggestivi sono pure i confronti dei particolari episodici e di carattere. Per es. in entrambi v'è l'intervento angelico, che si proporziona tuttavia rispettivamente alla personalità di Giuseppe (in sogno, Mt) e di Maria (visibilmente, Lc). La pensosità della vergine che tace con S. Giuseppe (adeguatamente corrisposta, in Mt stesso, da quella di Giuseppe) e la sua fede nel rimettere la soluzione del dramma alla Provvidenza (Mt), corrispondono alla medesima pensosità del suo colloquio con l'angelo e del suo ascolto di Gesù dodicenne e alla sua fede nel grande annuncio, glorificata da Elisabetta (Lc). La prontezza della fuga in Egitto (Mt) corrisponde alla prontezza della visita a S. Elisabetta (Lc). E così via.

Dov'è dunque la «totale divergenza»? Apparisce solo una meravigliosa armonia.

Questa *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* del P. Ortensio da Spinetoli per le proprie affermazioni e per le numerose citazioni, è ricca inoltre di ben altri motivi di riflessione. Restiamo ancora nei primi due capitoli di Matteo.

Genere «storico-artistico-midrashico». - Ecco come viene scoperto il *genere letterario* non storico, ma «storico-artistico-midrashico» [cioè di libera investigazione - secondo il significato del vocabolo ebraico «midrash» - meditazione e interpretazione dei fatti, come facevano i rabbini per l'A. T.] (22). (Come al solito i sottolineati sono miei).

«Se per storia si intende una narrazione *impersonale, disinteressata*, in questo senso *obiettiva* dei fatti, i racconti di Mt 1-2 *non* appartengono al *genere storico*... le mire polemiche e apologetiche... parenetiche trapelano di tanto in tanto... è un libro di fede» (**22**). - Se l'obiezione fosse giusta se ne dedurrebbe questa incredibile dottrina: un testimone che, alla luce dei fatti personalmente constatati, abbia aderito pienamente a Gesù e senta tutto l'ardore e tutta la responsabilità di comunicare agli altri quei fatti stessi per far conoscere la verità di Gesù, un tale testimone, dico, anche se, come nel caso degli evangelisti, sottolinei la sua imparzialità con la scarna modestia della narrazione (che, in definitiva, anche P. O. riconosce: **23**) tutt'altro che caldamente parenetica, sarebbe nell'impossibilità di fare una storia obiettiva! Invano egli potrebbe dire come S. Giovanni: «Quello che abbiamo *udito*, quello che abbiamo *veduto* con i nostri occhi, quello che abbiamo osservato e toccato con le nostre mani... lo annunziamo anche a voi, affinché anche voi siate in comunione con noi» (I Gv l, 1-3). Anzi, proprio col dare questa assicurazione, egli rivelerebbe «mire apologetiche» e quindi non sarebbe un obiettivo narratore e, più o meno, ingannerebbe i lettori!

L'affermazione è sorprendente, anche prescindendo del tutto dalla garanzia di obiettività data dalla ispirazione dello Spirito Santo.

P. O. incalza e spiega: «Se uno storico ha bisogno di *fatti* e di obiettività, un apologeta,... un *pastore* ha bisogno di... pathos, di *immaginazione*... tratti commoventi e sconvolgenti al posto della precisione episodica. La preoccupazione principale di un evangelista non è quella di cercare i particolari più *obiettivi* quanto quelli più idonei a... *stimolare*...» (ivi). CosÌ pensano, pur con diverse gradazioni, gli esegeti che non ammettono la piena storicità dei Vangeli, assimilandone, più o meno, il «genere letterario» a quello realmente ammissibile (per ben diversi motivi) in certe narrazioni dell'A. T.

Ma l'errore di tale concezione sta proprio in quella assimilazione d'un evangelista a un qualunque approssimativo predicatore e «pastore» (alle cui inesattezze si può indulgere, anche se non si possono lodare nemmeno in lui). Il predicatore parla di cose già storicamente, nella loro sostanza, garantite;

l'evangelista invece *le garantisce* con la sua *testimonianza*, la quale traballerebbe tutta se non fosse tutta veritiera. I precisi episodi che l'evangelista adduce vogliono costituire ovviamente una garanzia della verità della narrazione, proprio in quanto particolareggiati e obiettivi. D'altra parte quel modo dimesso di esporli esclude qualsiasi ragionevole sospetto che siano stati narrati per ottenere il colpo di effetto.

Il genere *artistico* tuttavia risulterebbe - spiega P. Ortensio: 25 ss. - dalla scoperta di una preordinata disposizione dei fatti, collegati ad altrettanti testi dell'A. T.: genealogia, nascita verginale, nascita a Betlemme, fuga in Egitto, strage degli innocenti, ritorno a Nazaret, con i rispettivi richiami profetici dell'A. T.: Mt 1, 22-23; 2, 5-6. 15.17-18. 23. Questo sarebbe il segno di qualcosa di artificioso, al di fuori della pura obiettività storica.

E perché? Niente invece di più naturale che in una narrazione episodica pienamente obiettiva, ma molto ristretta, il narratore scelga e ordini le sue descrizioni e, sapendo che l'A. T. è preparazione del Nuovo, cerchi in esso il preannuncio *profetico* dei nuovi eventi e, trovatolo, lo enunci.

Il carattere *midrashico* - così chiamato dal suddetto vocabolo ebraico «midrash» che esprime il concetto di «investigare» e si riferisce al ripensamento della Scrittura, fatto dai rabbini, con *libere* analogie, interpretazioni e amplificazioni, a scopo di *ammaestramento* - risulterebbe infine dalle analogie con i fatti dell'A. T. e con i relativi commenti rabbinici (29 ss.). Per es. i sogni di Giuseppe trovano riscontro nei patriarchi del V. T., la venuta dei Magi ricorda quella della regina di Saba a Gerusalemme, i drammatici eventi che ne seguirono ricordano quelli dell'Esodo, ecc. (e tutto ciò tanto più nei commenti rabbini ci midrashici).

Ma questo modo di ragionare riflette la vecchia tentazione semplificatrice dell'esegesi, di identificare le cose rassomiglianti. Chi è che non può trovare, volendo, grandi rassomiglianze tra personalità ed eventi pur diversissimi? Tanto più è da attendersi che vi siano analogie tra gli eventi dell'A. T. e del N. T., di cui l'Antico è preparazione e figura. Insieme comunque alle analogie vi sono spiccate differenze, ben concretizzate nelle circostanziate descrizioni.

Ogni sospetto quindi sulla natura fittizia delle narrazioni evangeliche, come se fossero fatte a modello prestabilito, risulta privo di fondamento.

Circa le obiezioni per le pretese inverosimiglianze e per la sovrabbondanza del meraviglioso, già ne vedemmo l'infondatezza e l'incoerenza.

Questi esegeti si preoccupano però - come è noto - di avvertire che da tutto ciò non segue alcun danno per la sicurezza del messaggio evangelico. Esso anzi ci guadagnerebbe. Ma questa non è che una involuzione logica, la quale

costituisce l'aspetto più drammatico e penoso di tale tipo di esegesi moderna. Non si tratta solo di P. O., ma di tutti gli autori, non di minor grido, che egli largamente cita.

Si stia tranquilli - essi dicono -: le integrazioni immaginate dall'evangelista hanno il solo scopo di far *risaltare* l'«avvenimento storico fondamentale» (**23**). Matteo è «*quindi* sostanzialmente storico. Alla base dei racconti vi è un *nucleo*... che non può essere messo seriamente in discussione... *Perfino* il racconto dei Magi... non viene rigettato, *almeno in blocco*» (ivi). Si tratta di una «storia che nelle sue linee *essenziali* è intrinsecamente *probabile*» (**24**). «Storia vera, senza dubbio, ma *popolare* e *religiosa*... gli abbellimenti... pseudo-soprannaturali (sogni e *apparizioni*) ecc. .. non compromettono l'*essenza* dei fatti» (ivi). E' vero, «la fuga in Egitto e il ritorno in patria fanno pensare alla fuga di Mosè dalla presenza del Faraone... richiamano avvenimenti ancora più antichi... la partenza in massa del popolo dell'Esodo... [e le tradizioni, ossia invenzioni edificanti midrashiche] che illustrano ulteriormente il racconto di S. Matteo [così la immaginaria persecuzione di Labano a Giacobbe può avere ispirato la figura di Erode che perseguita Gesù, ecc.]... Così il *fondo* di Matteo 1-2 va spostandosi dalla vita di Mosè agli avvenimenti... di Israele [con il risultato di] *arricchire, approfondire* la portata dei fatti che apparentemente non eccedono le dimensioni di un comune aneddoto... acquistando le proporzioni dell'intera fase preparatoria della salute... La preoccupazione dell'autore... è che l'episodio si accosti ai *modelli preesistenti* oltre e *più che alla realtà* [ricollegandosi] alla esegesi *edificante, omiletica, teologica, folcloristica* degli scrittori ascetici, degli oratori sacri, dei Padri, dei maestri medievali, come con le ricostruzioni dei narratori popolari... [il che] non contrasta con la dignità del libro sacro e non compromette la *realtà dei fatti* annunziati» (37 ss.).

«Questa introspezione del *fondo* di Mt 1-2 *sorprenderà* più di uno, ma non può essere... rigettata a priori, soprattutto perché si è ancora ai primi tentativi. [Ma, come è logico, il metodo non può restare riservato a questi due soli primi capitoli). Anche *nel resto* del vangelo di S. Matteo si hanno esempi del genere (cfr. il racconto delle tentazioni, della trasfigurazione, della morte di Giuda, del sogno della moglie di Pilato, ecc.)» (**42**).

Certo non se ne sorprende il ch.mo Léon Dufour, citato in nota dal P. O. (p. 42), il quale, circa i racconti di Mt 1-2, con disinvolta sicurezza afferma: «*senza dubbio*... appartengono a questo genere *edificante* ed esplicativo, strettamente riallacciato alla Scrittura»; «*senza timore di errare* si può affermare che il midrash di Mosè ha suscitato un reale influsso sulla fonte del racconto di Matteo».

A me sorprende invece soprattutto un fatto: che questi studiosi facciano mostra di non accorgersi che con tali criteri - a parte il loro contrasto con la bene

intesa ispirazione biblica - quella famosa *base*, quel famoso *fondo*, quel famoso *nucleo* della narrazione evangelica si dissolvono, in realtà, nella indeterminatezza di valutazioni elastiche e incerte quanto elastiche e incerte sono le presunte intenzioni, i presunti spunti scritturali o favolosi, che l'uno o l'altro esegeta, in modo diverso, sulla scorta di pure analogie e di personali intuizioni e preferenze, crede di potere attribuire all'agiografo. Con questi criteri, come si può sicuramente affermare che in un certo punto finisce l'amplificazione favolosa e comparisce il *nucleo* storico? Perché, più coerentemente, non affermare che il tutto rientra nel genere letterario *mitico*? Perché mai, infatti, per es., ritener favoloso l'intervento angelico e non la maternità verginale (che infatti il nuovo catechismo olandese non ha voluto proclamare), o non, addirittura, la incarnazione del Verbo?

Non è quindi ragionevole qualificare come *approfondimenti* e *arricchimenti* esegetici queste analisi disgregatrici. E si dimostrano di ben facile accontentatura quei critici che, chiamati «comuni aneddoti» da svalutare (cfr. 41) le poche, ma precise e preziose circostanze dell'infanzia di Gesù, si appagano poi d'un *fondo* storico essenziale soltanto «intrinsecamente *probabile*» (**24**) e argomentano su così grandi eventi soprannaturali in base a evasivi concetti come quelli di «inverosimiglianza» o «verosimiglianza» (36, 48, 49, ecc.).

Ma terminerò il paragrafo con qualche saggio particolare di questi esegeti. Il citato M. Iglesias (37) non potendo ammettere che la stella dei Magi sia stata «una vera costellazione che si sposta da una parte all'altra del cielo» ne deduce senz'altro che l'«astro è un elemento immaginario, un *simbolo*». Metodo molto sbrigativo. Ci voleva tanto a supporre invece che si sia trattato di un fenomeno miracoloso presentatosi vicino alla terra, che aveva l'apparenza di una stella?

Léon Dufour, pure citato in nota da P. O., per difendere la verità *essenziale* dei fatti osserva che per negare la storicità di un racconto bisognerebbe dimostrare che esso è storicamente *impossibile* e che sia stato inventato *integralmente* dall'autore. Benissimo. Ma perché ciò dovrebbe valere solo per il racconto *integralmente* considerato e non ano che per le *circostanze* così accuratamente descritte? Almeno si limitasse a *dubitare* della non autenticità di queste circostanze! Macché! Egli abbandona al riguardo ogni moderazione critica, e dice: «senza dubbio», «senza timore di errare» (**42**).

Ecco ora un saggio critico di P. O., a riguardo del «racconto della concezione e nascita del Salvatore» (**44** s.). Egli vuol dimostrare che la drammatizzazione, ossia l'adornamento fittizio, non può aver «creato di *sana pianta* l'intero racconto». Il famoso *fondo* storico sembra dunque potersi ridurre a una piccola *radichetta* (essendo esclusa solo la «sana pianta» fittizia). Di fatto però questa

radichetta corrisponderebbe a *tutto* «il fatto centrale», ossia a «la genesi miracolosa del Messia», sulla quale «nessun dubbio è possibile». Tale dubbio sarebbe invece possibile quanto ai «contorni descrittivi» (come «la crisi di Giuseppe, il sogno, l'apparizione angelica, ecc.») dei quali si potrebbe escludere la storicità. Questo significa che la certezza storica può essere esclusa da tutta l'ampia descrizione, eccetto l'affermazione primaria del v. 1, 18. Ma *tutta* la descrizione non rientra organicamente in un chiaro intento di precisazione, espresso dall'evangelista con queste esplicite parole: «la nascita di Gesù avvenne *così*»? Esclusa l'autenticità per quei «contorni descrittivi», perché essa andrebbe invece affermata per quel «fatto centrale»? Quali sono le misteriose ragioni per affermare la privilegiata autenticità di quel «fatto centrale»?

Sarebbero due. La prima è che l'evangelista «ribadisce la notizia [della miracolosa nascita] *ripetute volte* (1, 16. 18. 20. 23. 25)»: ma non si capisce perché il ribadire la notizia, mescolandola con fantasiosi racconti, aggiunga valore alla notizia stessa, anziché infirmarla. La seconda è costituita dalle «prove» addotte, tra cui, in prima linea, la particolareggiata «esperienza di Giuseppe» (**45**): proprio quella esperienza la cui autenticità P. O. afferma di potersi mettere in serio dubbio! Sicché la *prova* principale del fatto nascerebbe da una invenzione!

P. O. insiste tuttavia su questo punto. L'evangelista - dice P. O. - vuole effettivamente *dimostrare* la soprannaturale nascita di Gesù, senza preoccuparsi della verità del *racconto* circa S. Giuseppe. Il fatto è garantito «dalle affermazioni dell'evangelista» e non da quelle di San Giuseppe e d'altra parte «una dimostrazione può basarsi anche... su fatti fittizi». Questi, nel caso, servirebbero solo a confermare l'«affermazione dell'evangelista». Similmente la verità storica della «caduta dei progenitori... non perde nulla... se è basata su una ricostruzione immaginaria».

Qui le confusioni si accavallano alle confusioni. L'analogia con la narrazione della caduta è infondata. A parte che quella narrazione non viene fatta - a differenza dei Vangeli - da testimoni diretti o quasi diretti (da cui è ovvio che si debba aspettare la precisione dei particolari), un ipotetico simbolismo di alcune circostanze della caduta originale non sarebbe che un modo popolare per affermare semplicemente il *fatto*, senza alcun valore di *prova* del fatto stesso. L'«esperienza di Giuseppe» invece è presentata con il carattere di una probante conferma della verità del concepimento verginale, sicché una sua ipotetica finzione costituirebbe un gravissimo inganno per il lettore. Si tratta cioè di sapere se il miracoloso concepimento può appoggiarsi o meno sulla importantissima esperienza e testimonianza di S. Giuseppe. In caso affermativo, questa rientra in maniera fondamentale nei piani della Provvidenza per la sicura rivelazione al mondo della Incarnazione del Verbo e fa indissolubile blocco con il fatto essenziale stesso; in caso negativo, la sua affermazione sarebbe un

gravissimo falso. E un tale ipotetico gravissimo falso distruggerebbe ogni ragionevole fiducia nella veridicità del narratore e quindi nell'autenticità del fatto stesso essenziale: l'«affermazione dell'evangelista», a riguardo del fatto stesso essenziale, non avrebbe cioè più alcun peso di valida «dimostrazione».

Inutile d'altra parte sarebbe, in sede critica, rivendicare la validità dell'essenziale affermazione dell'evangelista, in base alla infallibile tradizione e all'infallibile ispirazione. E' ciò che questi esegeti sembra che stentino a comprendere.

L'accettazione di tale infallibile tradizione e ispirazione suppone, infatti, in sede critica, l'*antecedente* dimostrazione della verità dell'Uomo-Dio Gesù, della sua rivelazione e della sua Chiesa, intesa, quest'ultima, come infallibile trasmettitrice della rivelazione, e come capace di definire l'infallibilità della ispirazione biblica. Ma la verità storica di Cristo, dalla quale tutto dipende, suppone la veridicità dei testimoni e dei biografi, sintomaticamente garantita dall'obiettività dell'inquadramento *circostanziato* degli eventi. Se un testimone, diretto o quasi, narrasse un fatto senza alcun inquadramento circostanziato, potrebbe ancora meritare fede, pur dando minore segno della sua testimonianza di prima mano; ma se lo narra con un inquadramento circostanziato essenzialmente falso, criticamente, non merita più fede.

L'INFANZIA IN S. LUCA

Il dramma della esegesi moderna, puntualizzato. - Tale dramma non consiste nella mancanza di buona esegesi e di maestri di sicurissima dottrina (altro che ci sono!); ma nel fatto della crescente diffusione di una disgregatrice esegesi progressista, alimentata, con le migliori intenzioni, da una catena di dotti biblisti che scrivono molto, che si citano a catena, che si presentano come gli unici «à la page». Il dramma consiste soprattutto nel fatto che tale esegesi sta trovando sempre maggior credito nel campo cattolico, che ha la massima responsabilità, di fronte a Dio e agli uomini, per la difesa della verità scritturale.

Questo sintomatico libretto del Rev.mo P. Ortensio affronta, da p. 66, con criteri perfettamente uguali a quelli usati per i primi due capitoli di S. Matteo, la valutazione della portata storica dei primi due di S. Luca. Potrei ripetere tante cose già dette per Matteo.

Ma innanzi tutto interessano le pp. 67-69, nelle quali P. O. nel trattare di Lc 1-2 inquadra tutto il problema della esegesi moderna, ricapitolandone e puntualizzandone il dramma: egli infatti ricapitola e giustifica le posizioni di questa nuova esegesi. Secondo il suo riassunto, nel secolo scorso esplose la radicale critica razionalista hegeliana dello Strauss (1808-1874) e degli altri

indipendenti (come P. O. chiama pur tanti che furono *schiavi* della pregiudiziale anticattolica e antireligiosa), critica che rifiutò ogni contenuto soprannaturale del Vangelo, ritenuto come *inverosimile* e leggendario, a cominciare, naturalmente, dal Vangelo della Infanzia. «Nonostante la faziosità e gli estremismi» tale «critica indipendente» aveva «scoperto un problema reale sino allora sconosciuto» circa il «concetto di storicità evangelica». Ma purtroppo il problema restò ancora chiuso per un secolo ai cattolici, incapaci di vera «obiettività» [gratuita accusa al campo cattolico!] perché, anziché trarre insegnamento dall'impostazione critica degli «indipendenti» [essi obiettivi!], restarono «arroccati» nelle posizioni tradizionali, seguitando ingenuamente [Lagrange compreso] ad attenersi al «*senso ovvio* dei racconti evangelici». Ma finalmente anche i cattolici acquistarono «*maggiore obiettività*», facendo attenzione alle «questioni di forma» e considerando [per es. in Lc 1-2) gli schematismi *artificiosi* della trattazione, il ricco substrato biblico veterotestamentario, le *inverosimiglianze* di pura finalità didascalica, gli intenti apologetici di Lc 1-2. A distanza di un secolo dalla non bene risolta, ma utile problematica del razionalista Strauss, finalmente *cattolici* e *indipendenti* cominciarono, da alcune decine di anni, a camminare a braccetto, «*quasi di comune accordo*», nella strada della nuova esegesi critica, mirando a cogliere sempre meglio la verità di «*fondo*», nascosta sotto la forma verbale, materiale, esteriore, ossia a scoprire «l'*esattezza* cronistorica e cronologica delle notizie e delle affermazioni dell'evangelista» (**112**).

Non fa alcuna meraviglia la consueta ultima affermazione. Questi volonterosi esegeti, quanto più svuotano e rendono incerto il contenuto evangelico, tanto più parlano di approfondimento, di arricchimento, di esattezza. Eufemismi? Difetto logico? Insincerità? Basta ricordare quanto notai per S. Matteo; e altro vedremo per S. Luca.

Cattolici e miscredenti. - Il dramma è tutto svelato, alle sue radici, in quel procedere *insieme* - «quasi di comune accordo» - *credenti* e *miscredenti*. Ciò significa avere ceduto alle obiezioni della miscredenza di un secolo fa. Oggi infatti è quasi inutile, specialmente nelle introduzioni bibliche, guardare se il libro porta l'*Imprimatur*, perché cattolici e non cattolici li vediamo in gran parte confluire nelle medesime tesi antitradizionali.

Ci si guardi bene dallo svalutare lo shldio del «genere letterario» della narrazione evangelica, la cui importanza è stata felicemente messa in evidenza nell'esegesi moderna: esso è infatti indispensabile per comprendere quello che l'agiografo ha voluto dire (ed è stato perciò novamente raccomandato dal Concilio: R, 12: deh. 892). Neanche si deve negare l'apporto documentario e problematico che può venire anche da studiosi miscredenti.

Ma è impossibile, in via ordinaria, procedere affiancati nei *risultati* esegetici. E

ciò proprio supposto l'impiego dei medesimi rigorosi criteri d'indagine, come già notai nel primo cap. di questa parte (cfr. 181 s.).

Infatti - per fare qualche esempio - l'*inverosimile* andra bensì, da tutti, criticamente scartato. Ma il razionalista, negatore, a priori, di ogni realtà soprannaturale, considererà come inverosimile ogni miracoloso intervento divino; il cattolico invece sarà libero di affermarlo o negarlo secondo i casi e, nel contesto scritturale di supremi avvenimenti divini (l'Incarnazione) circostanziatamente descritti, dovrà logicamente essere tutt'altro che facile ad ammetterlo.

Le analogie con le narrazioni *veterotestamentarie* potrebbero indubbiamente anche tradire delle artificiose elaborazioni devozionali e didascaliche. Ma, mentre il razionalista è praticamente obbligato ad affermarlo, il cattolico può invece scoprirvi un riflesso della provvidenziale colleganza e unità del Vecchio e del Nuovo Testamento, essendo il primo preparazione al secondo.

Il *ripetersi* di rassomiglianti *schemi* narrativi delle due annunciazioni può spiegarsi sia come artificioso montaggio, sia come armonia di fatti reali, sapientemente così regolati da Dio, per due eventi tra loro strettamente congiunti. Il razionalista non può ammettere che la prima soluzione, mentre il cattolico ha buone ragioni per preferire la seconda.

Un succedersi di circostanze narrative dimostrative e convalidatrici del fatto principale, potrebbe certo far criticamente prospettare l'ipotesi che ciò costituisca un artificioso espediente *apologetico*. Il razionalista preferirà senz'altro tale ipotesi, mentre il cattolico troverà invece molto ragionevole che la Provvidenza abbia obiettivamente fatto maturare gli eventi in un quadro dimostrativo che li garantisca.

Ma, più in generale, la disparità di valutazione tra credenti e miscredenti si avrà inevitabilmente quanto alla basilare determinazione del *genere letterario*. L'ipotesi, per il Vangelo dell'Infanzia, di un genere che sia *storico* soltanto quanto al *fondo* e non quanto alle circostanze *esteriori*, infirma, in realtà, tutto il valore della narrazione. Infatti, come già feci notare, nessuno potrà mai dire con sicurezza dove termina l'*esteriore* e dove comincia il *fondo*; inoltre, e principalmente, in una narrazione testimoniale come quella dell'infanzia, scritta da chi «ha investigato accuratamente ogni cosa fin dall'inizio» (Lc 1, 3), la verità dei vari circostanziati episodi è l'unica solida garanzia della verità della sostanza. A differenza pertanto del miscredente, che non avrà difficoltà ad ammettere tale invalidazione della testimonianza evangelica, l'esegeta cattolico non può supporre che alla base della rivelazione storica di Gesù vi sia una tale imponderabile e incoerente documentazione; né può supporre che lo Spirito Santo abbia ispirato una così inefficace narrazione documentaria.

Lo Spirito Santo, rispettando le caratteristiche personali e culturali dell'Agiografo e dei tempi, non ha fatto scrivere certamente una storia documentaria, minutamente e rigorosamente circostanziata e inquadrata, nel tempo, nei luoghi, nelle cose e nelle persone, secondo il raffinato stile moderno. Ma non può aver fatto scrivere nemmeno una storia così mescolata alla fantasia da distruggere se stessa, annullando la sua essenziale funzione documentaria e testimoniale.

Antico e Nuovo Testamento. - Nessun confronto può essere fatto con la storia, per es., dell'Esamerone e dei primi capitoli del Genesi, che è informativa, ma non testimoniale. In essa la strutturazione artistica e la parte simbolica non costituiscono alcun inganno e non infirmano l'insegnamento, bensì costituiscono solo un modo di presentazione popolare. Nella storia dell'infanzia invece le supposte artificiosità si risolverebbero in inganno, e infirmerebbero la validità di tutto il racconto, il che è incompatibile con la infallibile verità della ispirazione biblica. D'altra parte il modo di narrazione di S. Luca ed i suoi intenti esplicitamente dichiarati non giustificano affatto tali supposizioni.

Si rifletta anche, nel confronto con i primi capitoli del Genesi, al significativo diverso linguaggio del Magistero. Pio XII nella *Hum. Gen*.) a proposito dei «primi undici capitoli del Genesi», afferma che «appartengono al *genere storico* in un vero senso», precisando però che, con un «parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco civile, riferiscono sia le principali verità che sono f*ondamentali* per la nostra salvezza, sia anche una narrazione *popolare* dell'origine del genere umano e del popolo eletto» (**39**). Quanto ai Vangeli invece il Vaticano II ha ribadito «senza alcuna esitanza la *storicità*» e nello spiegare di che *genere di storia* si tratti, ha puramente precisato che essi «trasmettono *fedelmente* quanto Gesù Cristo Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, *effettivamente operò e insegnò* per la loro eterna salvezza» (R, 19: deh. 901; cfr. 890). Nessun accenno a un «parlare semplice e metaforico... popolare, ecc.». Né si può cavillare su una pretesa distinzione tra Vangelo dell'infanzia e restante Vangelo, anche se nel primo vi sono caratteristiche proprie spiegabili con l'oggetto della narrazione. Il testo conciliare infatti ignora totalmente tale distinzione, parlando soltanto e integralmente dei «Quattro Vangeli». D'altra parte la natività rientra come principale atto nella «vita di Gesù tra gli uomini»; e tra le cose che egli «operò» vi sono quelle compiute fin dal seno materno, descritte da Luca.

Gravità del dramma. - La gravissima portata di queste posizioni di buona parte dell'esegesi moderna emerge riflettendo al conseguente crollo della granitica sicurezza della veridicità del libro ispirato. A tale sicurezza si sostituisce la dissolvente illusione di raggiungere lo strato veramente *sicuro* di «fondo», strato

che essendo invece investigato con un tipo di analisi estremamente elastico e mutabile e con diversissime valutazioni - fatte a intuizione e a sentimento dai diversi studiosi non può che restare incerto. Ed è un'analisi, come si sa, che viene estesa a tutto il Vangelo.

Quando poi i cattolici rifiutano tale elastica analisi solo quanto ai testi essenziali attinenti ai dommi definiti (come quelli, per es., relativi alla Eucaristia), si condannano all'incoerenza. Se coerentemente l'applicassero anche a quei testi li dissolverebbero. E non pochi purtroppo, proprio per coerenza al metodo esegetico ormai adottato, varcano il fosso. Quando, poco dopo che era uscito, lessi l'articolo del brillante biblista F. J. Schierse S.J., in *Bibel und Leben* del dic. 1960, sul Vangelo dell'Infanzia, tutto ispirato a questi princìpi, segnai in nota: «con questa dottrina crolla la fede». Alcuni mesi dopo purtroppo il P. S., invano richiamato dai superiori, gettò l'abito. E si sa in questi ultimi anni quanti illustri nomi lo hanno seguito. Un giovane, brillante professore, dichiarò apertamente: «Mi hanno tolto la fede».

Scardinata la storicità sostanziale di Lc l, 2. - Ecco, per es., a cosa si ridurrebbe la verità di «fondo» dei primi due capitoli di S. Luca. Seguo, rapidamente, il libretto di P. Ortensio.

Egli parte da una premessa che vorrebbe essere rassicurante: «La storicità *sostanziale* di Luca 1, 2 non può essere messa in *serio* dubbio» (**71**). Si ha in realtà subito l'impressione che l'assicurazione non sia sufficientemente recisa. Che vuol dire: *sostanziale*? E poi un *qualche* dubbio (bensì: non *serio*) sembra ammesso. Ma passi.

A p. seguente però sembra già crollar tutto. Tale narrazione infatti non sarebbe «una cronaca *oggettiva*... senza artificiosità, sovrastrutture, abbellimenti». Ora, se manca l'oggettività non si vede davvero che valore abbia la riconferma che «non ne compromettono il carattere storico» (**72**): storicità significa oggettività.

Le affermazioni effettivamente scardinatrici di ogni oggettività seguono poi, l'una dopo l'altra. Ne riporto alcune.

«Le *annotazioni cronologiche* dei mesi e dei giorni... difficilmente, afferma Zerwick. .. rivelano una preoccupazione di esattezza cronologica o biografica» (**77**). - Così una caratteristica nota di concretezza e di obiettività viene arbitrariamente dissolta.

Luca «nel raccontare le esperienze dei suoi protagonisti o nell'annunziare la loro missione [nel che consiste tutta la sostanza del Vangelo dell'Infanzia] invece di affidarsi ai soli... fatti [come aveva promesso in 1, 3] o alle risorse della propria fantasia [che già infirmerebbe ogni sicurezza di autenticità]... si ispira *largamente* anche alle narrazioni analoghe del V. T. [cioè a fatti diversi di quelli

che Luca ha dichiarato di narrare] o della letteratura giudaica contemporanea [non storica]» (**77**). - Impossibile in questa ipotesi sceverare i *fatti* dalle *invenzioni*.

«Secondo P. Benoit... l'annuncio della nascita di Giovanni [si modella] sui racconti giudaici del tempo... Per Audet, seguito da Iglesias... il *modello*... nell'annuncio della Vergine è il racconto della vocazione di Gedeone» (**81**). - Le narrazioni *essenziali* dunque sono artificiosamente *modellate*.

«Il *Magnificat* (come dice lo stesso Laurentin) è posto sulle labbra della Madonna dall'agiografo... rivela la medesima cultura del resto del vangelo... si presenta come un prodotto del medesimo ambiente... in cui è nato il racconto dell'Infanzia... è un *midrash*» (**85**). - Il tutto cioè è una libera meditazione esegetica edificante (**85**).

Luca «cerca una *coincidenza più profonda* tra la storia passata e la recente... e poiché i modelli antichi sono irreformabili, l'evangelista è costretto ad *adattare i fatti recenti* che ha in mano» (**89**). - Mirabile coincidenza davvero, come quella delle vittime del brigante Procuste, che venivano amputate o stirate fino a combaciare col prestabilito letto; la povera vittima sarebbe il deformato vangelo.

Così, non sembrerebbero oggettivi, più o meno, la «fretta» di Maria, l'annunciazione conclusasi «prima» della visitazione (**93**, **103**), l'«accorrere» dei pastori, il «grido» di giubilo di Maria «subito» dopo l'incontro, l'«incredulità e la punizione di Zaccaria», il «ritiro di cinque mesi» di Elisabetta (**94**), la «reale» apparizione dell'angelo (**96**), la «sterilità» di Elisabetta (**97**), il «proposito verginale» di Maria (**97** s.), la profezia di Simeone fatta personalmente a Maria, essendo stata forse nominata Maria (P. Benoit) solo come «simbolo della comunità messianica» (**104**), e così via.

Che resta di sicuro? E sono tutte affermazioni superficialmente dedotte da «inverosimiglianze» arbitrariamente affermate e da «analogie» spiegabilissime con la verità dei fatti. (Ne analizzerò alcune, particolareggiatamente, in seguito).

Perché non chiamare allora senz'altro S. Luca un metodico ingannatore? Perché seguitare a presentare come un utile «espediente stilistico» la sua gravissima calunnia - che P. O. non manca di riconoscere tranquillamente come «sconveniente» (**105**) - di «tacciare d'incredulità» il povero Zaccaria, soltanto per mettere in risalto la fede di Maria? Con quale coerenza affermare (come la fede impone) che «la verginità di Maria è un fatto indiscusso» (**98**), dopo avere infirmato le caratteristiche essenziali del colloquio dell'annunciazione, dopo aver affermato che «nella trama del Vangelo tutto è funzionale» (**100**), dopo avere definito la «sterilità» di Elisabetta come «finzione letteraria» per *sottolineare* l'«opera esclusiva di Dio nel piano salvifico» (**97**)? Perché non far rientrare nella pura «finzione letteraria» per sottolineare più efficacemente tale «opera esclusiva di Dio», anche il concepimento di Gesù per sola opera dello Spirito

Santo (cfr. Cat. Olandese); anzi perché non farvi rientrare addirittura (vero massimo sottolineamento) l'Incarnazione del Verbo?

Eppure tutto ciò - seguitano a ripetere - «non compromette il carattere *storico*» del libro; «i fatti *sottostanti* [quali?] a Luca 1, 2 sono *veri* [perché?], ma l'autore li ha ricomposti con criteri personali» (72). - Come una macchina arbitrariamente e falsamente rimontata, tale racconto non funziona più.

«Il contenuto *dottrinale* risulta determinato nel modo *più sicuro*» (91). - In realtà, dissolvendone il sicuro fondamento storico, esso perde ogni valore.

Un «principio teologico» può essere ugualmente «*dimostrato* attraverso fatti reali» o «attraverso una finzione» (97). - Affermato, sì, *dimostrato, no*.

«L'intento principale del Vangelo dell'Infanzia è... annunziare un alto messaggio cristologico» (102). - No, è annunciare il *fatto* dell'incarnazione, che andava garantito con obiettive circostanze.

«La migliore teologia di Lc. 1, 2 è confinata nelle *profondità* [ossia nelle oscure, incertissime ed esteriori analogie] del sustrato veterotestamentario, *nascosta* oltre il suono *materiale* delle parole... e degli *artifici* stilistici» (**107**). - Dunque a questi si ridurrebbe «ogni cosa accuratamente investigata fin dall'inizio» (Lc 1, 3); dunque ciò che Luca chiaramente ha detto è *falso*, ciò che non ha detto, ma che oscuramente avrebbe additato, *è vero*. Frasi di questo genere sembrano una presa in giro del lettore.

In questo modo «la *figura* e l'*opera* (del Salvatore) si precisano e si definiscono del modo più *convincente*» (109). - Dopo avere arbitrariamente dissolto ogni ragionevole fiducia nella obiettività storica della sua *esistenza*! (109).

Punizione di Zaccaria. - L'analisi di questa pretesa inverosimiglianza è particolarmente istruttiva. «L'incredulità e la *punizione* di Zaccaria afferma P. O. - rimangono *difficilmente* spiegabili se presi come dati *obiettivi*» (94). «Quando si pensa ai casi analoghi del Vecchio Testamento... non si vede perché non sia legittima la domanda di Zaccaria» (ivi). Inoltre «Maria chiede ugualmente una prova che la convinca ad accettare la divina proposta» (76 n. 35). Se la domanda fu legittima in lei, perché non in Zaccaria? E' dunque probabile che si tratti di un «espediente stilistico per esaltare la fede di Maria» (106 n. 87). Infatti «la poca fede del sacerdote fa meglio risaltare e ammirare la pronta accettazione della Madre di Gesù. Per accentuare questa superiorità... l'evangelista oltrepassa perfino i limiti della *convenienza*. Per esaltare la fede di Maria non teme di *tacciare* di incredulità Zaccaria» (105).

Tutte queste riflessioni perdono in realtà ogni mordente davanti allo elementare rilievo che il credere o non credere di Zaccaria non dipende solo dalle sue parole, ma dagli interni sentimenti che le dettarono; e questi, per

testimonianza dell'angelo, illuminato da Dio, furono di incredulità: «perché non hai creduto» (Lc 1, 20). Dunque non difficile, ma chiarissima spiegazione. L'episodio è *rivelatore* dello stato d'animo di Zaccaria e come tale va criticamente preso. Si potrebbe parlare di inverosimiglianza se qualsiasi ipotetica crisi di fede del santo sacerdote fosse da escludere, il che ovviamente non è. Il rigore critico non consente di rettificare il valore *obiettivo* della narrazione di S. Luca, in base a una presupposta e *ipotetica* piena rettitudine di Zaccaria, ma viceversa insegna a dedurre i sentimenti interni di Zaccaria in base alla narrazione. O così o Luca sarebbe un riprovevole calunniatore.

Però anche le stesse parole di Zaccaria indicano abbastanza apertamente il dubbio: «Da cosa potrò conoscere questo?» (ivi 18). Le parole della Madonna invece non chiedono - come dice il P. Ortensio - «una *prova* che la convinca» (come Zaccaria), bensì chiedono il *modo*, in relazione alle iniziative da prendere, secondo il divino volere: «Come avverrà questo?» (ivi 34).

Che ciò sia vero per la Madonna è confermato dal fatto che la pretesa «prova» sarebbe stata insignificante, giacché Maria avrebbe dovuto prima andare ad accertarsi del fatto da S. Elisabetta e poi tornare a dar l'assenso. Il ch.mo autore, in realtà, in piena coerenza con questa fantasiosa esegesi, non manca di prospettarsi la probabile *inversione* dei due episodi. Dio infatti non può avere «imposto a Maria un atto di fede *irragionevole*, cioè senza basi storiche adeguate» (103, n. 83); e queste le sarebbero state date proprio dalla visita a Elisabetta. Pertanto il «chiudere l'Annunciazione [subito] con l'Incarnazione» può essere stato un puro *adattamento* di Luca, affinché la visita a S. Elisabetta «ripetesse il tragitto dell'Arca verso Gerusalemme», il che richiedeva che «Maria fosse presentata già Madre di Dio» (93, n. 65), mentre in realtà lo sarebbe divenuta dopo. Così facendo però - ecco le mani avanti che questi illustri esegeti sogliono sempre mettere, con disinvoltura - S. Luca non «inventa, ma solo armonizza, dà una personale forma agli avvenimenti...» (ivi).

Ma, di fatto, più invenzione di così! Si tratta infatti di una inversione che addirittura capovolgerebbe lo stato d'animo di Maria e la renderebbe oggetto infondato delle parole di elogio di Elisabetta.

Ammessa invece l'obiettività del racconto, la *ragionevolezza* della risposta di Maria apparisce perfettamente fondata. Essa ebbe infatti l'evidenza della soprannaturale natura del messaggero celeste (che doveva essere chiara tuttavia anche a Zaccaria). Il merito della *fede*, a sua volta, è dato dall'*immediata* adesione alla *inaspettata* e *strabiliante* missione comunicatale (immediata adesione provata dalla richiesta del *modo*, che suppone la già avvenuta accettazione del *fatto*). Era infatti una missione così sublime e un evento così meraviglioso, che, nonostante la certezza della comunicazione angelica, non

avrebbe potuto non suscitare in qualunque altro, in ordine pratico, un movimento per lo meno di sospensiva perplessità, per non dire di pratica incredulità. In questa era caduto infatti (e per tanto meno) Zaccaria, che perciò fu punito (v'è un'analogia con la punizione di Mosè che colpì ripetutamente per difetto di fiducia, la rupe dalla quale, per divina promessa, doveva scaturire l'acqua: cfr. Nm 20, 8-12), mentre non vi era caduta minimamente Maria. E fu fede *eroica* perché la missione implicava una maternità, in terra, *dolorosissima*, in relazione allo straziato figlio, vittima di Redenzione (convenientemente nota a Maria per le profezie e la speciale illuminazione che eventualmente ella dovette avere, affinché desse un responsabile assenso). Tutto nel racconto lucano si spiega dunque perfettamente.

Perché, allora, fu comunicata a Maria la miracolosa maternità di Elisabetta? Non fu per dare una prova di ciò a cui Maria aveva già pienamente creduto; bensì per accostare tra loro i due meravigliosi interventi divini, i quali, essendo obiettivamente e strettamente congiunti, era bene che fossero entrambi conosciuti dalla Vergine. Ciò costituì anche un *implicito invito* a recarsi caritatevolmente «con premura» (come meglio si può tradurre il testo greco, anziché «con fretta»: cfr. Lc 1, 39) dalla parente.

La sua carità sarebbe poi stata premiata dalle ben note fecondissime manifestazioni di grazia.

Il ritiro di S. Blisabetta. - «Un altro rebus per gli esegeti - dice ancora P. O. in quel libretto - è questo ritiro improvviso e *immotivato* di Elisabetta dopo la concezione del bambino» (94, n. 69). Esso sarebbe «storicamente inspiegabile, al pari del prolungato ammutolimento eli Zaccaria» (106, n. 88). Probabilmente sarebbe un'*invenzione* dell'evangelista, che se ne serve per «tener celato il miracolo di Elisabetta fino alla prossima apparizione angelica [alla Madonna]»: e ciò allo scopo eli sottolineare «la *funzionalità di segno* che ha la gravidanza di Elisabetta» e di mettere «in rilievo la *parte che ha Dio in tutta la storia*» (ivi).

Proprio così? Ma allora sarebbe stato alquanto malaccorto e contraddittorio il povero S. Luca. Egli infatti - secondo questa esegesi - per far rassomigliare il viaggio della Madonna a quello «dell'Arca verso Gerusalemme», avrebbe anticipato la risposta conclusiva della Vergine, ossia posticipato la visita a S. Elisabetta (93, n. 65). Ma con ciò veniva compromessa proprio quella «funzionalità di segno» che egli voleva sottolineare nella gravidanza di Elisabetta: essa infatti sarebbe stata controllata soltanto dopo l'assenso. Che fare? Rimettere l'assenso a dopo la visita? Sarebbe stata la via più semplice per valorizzare quella «funzionalità di segno», ma ne veniva compromessa la non meno amata equazione Madonna-Arca. Un vero supplizio di Tantalo. Allora pensò di mantenere quella posticipazione della visita, sottolineando però

mediante quell'antecedente artificiosa *clausura* la scoperta fatta da Maria della maternità di Elisabetta. Ma non si accorse che questa clausura sarebbe comparsa ai lettori come «inspiegabile», e che quel famoso «segno» sarebbe restato ancora del tutto inoperante per la suddetta ragione di manifestarsi quando era stato già dato l'assenso. Quanto poi a quel voler anche mettere «in rilievo la parte che ha Dio in tutta la storia», Luca prese una vera gaffe perché «la parte di Dio» è fatta di cose vere, non inventate.

Abbandonando invece queste pretese *acutezze* esegetiche e restando alla pura obiettività della narrazione, tutto risulta chiaro. Naturalmente non si potrà fare lo studio di questi episodi sulla sola base delle consuetudini e degli stati psicologici umani puramente naturali e comuni. Ciò sarebbe anticritico, perché si dimenticherebbero i fattori storici fondamentali, quali sono la natura dei personaggi e degli eventi.

L'occultarsi pertanto di Elisabetta (opportunamente preceduto dal silenzio imposto a Zaccaria) anziché circostanza *inspiegabile*, costituisce, nel quadro concreto di questi divini avvenimenti, un prezioso sigillo di autenticità e di armonia tra le due narrazioni dell'Infanzia, di Matteo e Luca. Esso svela l'identica ispirazione dello Spirito Santo, che, mentre suggerì gli impenetrabili silenzi di Maria con S. Giuseppe (Matteo), sollecitò Elisabetta a sottrarsi all'altrui curiosità (Luca). In entrambi i casi si trattava di non anticipare minimamente i tempi voluti dallo Spirito Santo per la *manifestazione* di questi grandi avvenimenti: e ciò con tanto più premurosa cura in quanto erano appunto avvenimenti di *divina* manifestazione. In particolare lo Spirito Santo ispirando tale silenzio e ritiro a Maria e a Elisabetta, fece svolgere le cose in modo che nella visita della Madonna il Precursore, si manifestasse, per la prima volta, alla presenza del Salvatore, che egli aveva il compito di additare.

Un elementare senso critico, del resto, avrebbe dovuto far riflettere che proprio la «inspiegabilità» di tali comportamenti, visti in chiave umana *comune*, esclude che siano stati artificiosamente inventati (chi mai avrebbe proposto situazioni *inspiegabili*?). Essi invece suggeriscono subito una profonda realtà, del tutto coerente con questi misteri divini.

LA PROMESSA DEL PRIMATO

Fedele alla sua tradizione di alta vitalità, l'Associazione Biblica Italiana non poteva scegliere per la XIX Settimana Biblica (settembre 1966), nell'imminenza del centenario del martirio di S. Pietro, più opportuno oggetto di studio che il principe degli apostoli. Naturalmente i testi relativi al primato e in particolare alla

promessa del primato, in Mt 16, hanno avuto la loro parte, diretta o indiretta con le trattazioni del P. Ignazio de la Potterie S.J., del P. Ortensio da Spinetoli, di Mons. Settimio Cipriani, limpidamente riprodotte nel volume degli Atti della Settimana, *San Pietro* (Paideia, Brescia, 1967), quanto mai utili per il critico ripensamento del fondamentale problema. Per le pagine mi riferirò al volume e indicherò i predetti illustri Professori rispettivamente con P., O., C.

Naturalmente il critico ripensamento non esclude, anzi sollecita, alla occorrenza, le motivate confutazioni. E i motivi sono molti.

IL TESTO DI S. MARCO

La dotta trattazione è del de la Potterie. Egli dichiara che non intende riferirsi al celebre testo di Mt «su cui è già stato scritto tanto», ma solo al parallelo testo di Mc, «assai diverso da quello di Mt», senza entrare nella problematica dell'armonia dei due testi, conformemente anche allo «orientamento attuale nello studio dei sinottici», meno interessato alla concordanza e più alla «redazione propria dei singoli evangelisti» (59). - Non posso non esprimere subito i miei dubbi che questa riduzione al solo Mc della analisi della confessione messianica di Pietro sia veramente realizzabile e sia stata qui realizzata. Tale analisi implica infatti, in qualche modo, fatalmente, o la negazione del parallelismo dei due classici testi, o, non potendosi esso negare, una effettiva presa di posizione circa la loro *mutua* armonia o disarmonia.

Una creazione redazionale di Marco. - Mc 8, 27-28 sarebbe «una inclusione, quasi certamente *dovuta* il Marco», cioè (se non interpreto male) una creazione redazionale di Marco, come richiamo al «tema principale, che è la rivelazione ai discepoli della vera identità di Gesù» (62). La prova della «inclusione» sarebbe suggerita dal fatto che le «diverse opinioni che circolavano su Gesù» erano state già esposte «quasi negli stessi termini» in Mc 6, 1. 4-15 (ivi). - L'affermazione sembra, in realtà, alquanto affrettata e frutto della moderna psicosi esegetica di identificare i testi simili. Essa comporta, innanzi tutto, l'attribuzione della qualifica di *creazione redazionale* anche al passo parallelo di Mt 16, 13-14, snervando notevolmente tutta la celebre sezione pietrina matteana. Circa il fatto della stretta somiglianza, d'altra parte, non è difficile osservare che se le opinioni circolanti su Gesù erano veramente quelle già narrate in Mc 6, 14-15, in questa nuova occasione, rispondendo gli apostoli alla domanda di Gesù, esse non potevano non essere ripetute. Tra i due testi di Mc comunque, c'è l'essenziale differenza che nel primo sono storicamente narrate le opinioni correnti su Gesù, mentre nel secondo viene annotato il fatto nuovo e solenne della domanda esplicita di Gesù stesso, che determinò la risposta.

Il testo di Mc 8, 27-28, in quanto contiene la domanda di Gesù, rientra inoltre

in ciò che «Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò», di cui la «Chiesa... afferma senza alcuna esitanza la storicità», ossia la «trasmissione fedele» (Cost. *Dei Verbum*, 19: deh. 901): esso non può essere quindi sbrigativamente proclamato una pura inclusione di Mc.

Pietro a nome di tutti. - Quanto a Mc 8, 29, «Pietro risponde non solo a suo nome, ma come portavoce di *tutti* i discepoli». Ciò risulterebbe provato considerando: che tutta questa sezione del vangelo è come una progressiva «rivelazione» fatta a *tutti* i «discepoli» (della quale la guarigione del cieco di Betsaida, 8, 22-26, caratteristica per il suo svolgimento «progressivo» e per «il parallelismo di struttura con la confessione di Pietro», è «simbolica e prefigurativa»); che «Gesù pone la domanda a tutti i discepoli»; che «dopo la confessione di Pietro, Gesù di nuovo... si rivolge a tutti»; che nella successiva scena del rimprovero a Pietro «Gesù parlava così "*vedendo i suoi discepoli*" (8, 33)». «La risposta di Pietro quindi... esprime la fede di *tutto* il gruppo apostolico, anzi... di *ogni* discepolo di Gesù» (64. 65). - L'affermazione è forte perché nega non solo qui, ma conseguentemente (non potendosene, come dicevo, prescindere) nel parallelo Mt 16, 16, *ogni superiore e personale valore* della risposta di Pietro. Ma invece solo questa superiore risposta poté giustificare l'elogio di Gesù e la conseguente promessa dei v. 17- 18 di Mt.

Non si può fare effettivamente un'analisi critica della risposta di Pietro in Mc prescindendo da Mt (come si preferirebbe fare, secondo P, nell'«attuale studio dei sinottici», 59), perché è proprio il tenore laudativo della risposta di Gesù in Mt che svela gli *speciali* sentimenti della confessione di Pietro. Dinanzi a questa chiarificatrice e solida prova le suddette vaghe ragioni addotte per interpretare Pietro come puro portavoce di *tutti* perdono ogni valore.

Comunque, anche se non esistesse questo chiarificatore parallelo di Mt, quelle vaghe ragioni sarebbero ben poco persuasive. Lasciamo andare il preteso parallelismo di struttura tra la narrazione della «progressiva guarigione del cieco di Betsaida» e la «illuminazione spirituale dei discepoli» (64), parallelismo che P. osa addirittura definire «troppo preciso per essere fortuito» (ivi). E' ben facile rispondere che lo svolgimento dei fatti nella guarigione del cieco ha una chiara e sufficiente spiegazione nell'intento di alimentare nel cieco stesso la meritoria fede nella guarigione e poi di evitare prudentemente la eccessiva emozione del pubblico; e comunque se il supposto intento simbolico fosse vero, esso additerebbe piuttosto l'illuminazione spirituale di *uno* solo e non di *tutti*.

Ma anche le altre ragioni lasciano in realtà il problema impregiudicato. Il fatto che Gesù si sia rivolto a tutti non esclude in alcun modo che la reazione di Pietro sia stata *molto più illuminata* di quella degli altri.

Quanto all'ammonimento di tacere è chiaro che doveva essere dato a tutti quelli che avevano sentito la solenne confessione di Pietro.

Quanto, infine, al rimprovero dato poi a Pietro, «vedendo i discepoli», è naturale che Gesù abbia tenuto conto della presenza degli altri, che dal comportamento di Pietro sarebbero stati indotti in errore. Del resto non è il solo caso in cui Pietro, in presenza degli altri, interviene con intensità di sentimenti e di iniziative nettamente personale, come, per es., dopo la pesca miracolosa (Lc 5, 8) e quando camminò sulle acque (Mt 14, 28 ss.).

IL TESTO DI S. MATTEO

Un'amplificazione e rielaborazione redazionale. - Questa seconda trattazione è del P. Ortensio. Essa affronta, con la grande erudizione propria dell'autore, il problema essenziale dell'autenticità e veridicità di Mt 16, 13-20. Il dotto biblista riconosce pienamente che «tutti i manoscritti e tutte le versioni del primo vangelo sono a favore della autenticità del testo del primato» (81 n. 9). Tuttavia afferma che «oggi l'autenticità del testo del primato è ancora *controversa*» (82). - Ora io penso effettivamente che con i criteri esegetici che qui vengono adottati i quali sembrano differire assai poco dai lamentati «canoni della critica storica del secolo scorso, secondo i quali si poteva cancellare dalla narrazione evangelica qualsiasi brano difficile o contrastante col resto del racconto» (80 n. 2), canoni superficiali che non tenevano conto delle facili soluzioni di quelle difficoltà e di quei contrasti, la controversia non si potrà davvero risolvere mai.

Ritengo anche - per ribadire un mio ripetuto rilievo - che sia criticamente illusorio chiamare eufemisticamente «indipendenti» (81) i non cattolici avversari del testo. Nell'atteggiamento di costoro infatti non può non incidere fortemente la ripugnanza *preconcetta* ad ammettere un testo così fondamentale per il primato di Pietro. Più realista è il calvinista O. Cullmann, alquanto favorevole al testo, che così si lamenta: «Siamo spiacenti che, a differenza della maggior parte dei critici cattolici, gli esegeti protestanti, *preoccupati troppo esclusivamente* di sostenere contro di noi l'inautenticità della promessa fatta da Gesù a Pietro, non abbiano, in genere, neanche presa in considerazione la tesi che abbiamo proposto a proposito del suo quadro primitivo» (82 n. 14).

Nonostante l'unanimità riconosciuta dei manoscritti e delle versioni in favore del testo matteano, il relatore nega la veridicità, ossia la storicità *diretta* del suo contenuto e rivendica la tesi, oggi molto diffusa, divulgata da A. Voegtle (1954) e M. Zerwick (1959), secondo cui *veridico sarebbe il testo breve di Mc* 8, 29 (simile a Lc 9, 20), mentre il parallelo Mt 16, 15 -19 (con l'amplificata risposta di Pietro, il celebre elogio fattone da Gesù e la susseguente ampia promessa del

primato: cioè *tutti gli elementi praticamente importanti*) sarebbe una *amplificazione redazionale* di Mt. In essa l'agiografo avrebbe riportato sia un'interpretazione teologica del pensiero di Gesù (specialmente quanto all'elogio di Pietro), sia parole dette in altra occasione (tutto ciò inteso in modo vario dai vari autori). - Prima di analizzare le motivazioni addotte a giustificazione di tale tesi, le si può subito opporre, in sintesi, che tutto il brano di Mt è così bene concatenato psicologicamente e logicamente da rivelare un racconto di getto, narrato al luogo suo. Ecco il suo lineare svolgimento: prima la calda risposta di Pietro (esposta nella sua sintomatica pienezza, a differenza degli altri sinottici), poi la rivelazione della fonte ispiratrice di tale risposta e la conseguente glorificazione di Pietro, quindi la promessa della dignità operante del primato, a garanzia del quale proseguirà la assistenza del Padre, già ora sperimentata.

O., sempre seguendo il Voegtle, riconosce bensì questa unitaria concatenazione, ma per trarne invece una difficoltà: «proprio questa eccessiva, quasi studiata simmetria induce a supporre una rielaborazione più che una tradizione originale» (90). - Dunque, proprio non si contentano mai. Se fosse mancata la concatenazione ne avrebbero dedotto la non autenticità; c'è, e dicono che è troppa. E quella giusta quale sarebbe stata? Ci ritroviamo davanti a quegli stessi criteri esegetici che inducono, per es., a dubitare del vangelo dell'Infanzia perché le due annunciazioni a Zaccaria e a Maria sono troppo simmetriche. Ma dimenticano da un lato il logico svolgimento degli atteggiamenti umani e dall'altro che le illuminazioni e gli interventi di Dio sanno fare le cose in armonia, cioè bene.

Svuotamento della celebre testimonianza. - I sostenitori dell'amplificazione redazionale di Mt ricordano la perfetta compatibilità della ispirazione con il diverso ordinamento delle varie narrazioni da parte dei rispettivi evangelisti. Nel caso nostro la testimonianza evangelica del *fatto* del primato resterebbe *ugualmente valida.* - Nessun dubbio su quel principio esegetico in astratto. Diverso però è il caso, quando si tratta di un *preciso e circostanziato colloquio*, in cui (come già ho accennato sopra) l'insegnamento di Gesù si congiunge a una sua precisa iniziativa, a un fatto storico di Gesù, per cui viene narrato quello che egli «effettivamente operò e insegnò», di cui la suddetta Cost. Conciliare garantisce «senza alcuna esitanza la storicità» e «trasmissione fedele».

Comunque chi volesse parlare davvero di testimonianza ugualmente valida dimostrerebbe un troppo facile senso critico. Come credere sicuramente, su un piano critico storico, all'obiettivo riferimento del pensiero di Gesù da parte di chi ne deforma totalmente l'*inquadratura* storica? Perché, ammesso non autentico l'elogio di Pietro (v. 17), dovrebbe essere autentica la promessa del primato (v.

18-19)? Dove finisce l'artificiosità redazionale e comincia la inserzione, la interpretazione, la elaborazione di un discorso storico o di un pensiero di Gesù?

La varietà delle risposte dei vari autori sono la dolorosa riprova dello svuotamente pratico del valore di questa celebre testimonianza. Nella rinomata conferenza di S. Giorgio Canavese (1959), per es., l'illustre P. M. Zerwick non ritenne di andare, in sostanza, oltre la *possibilità* («niente proibisce») che Gesù abbia pronunciato le parole dei vv. 18-19 in altro «contesto storico che non ci è conservato»; il Cullmann (seguito, come vedremo nella terza trattazione, dal prof. Cipriani) fa corrispondere la confessione di Pietro a quella eucaristica di Gv 6, 69 e la promessa del primato a Lc 22, 32. Effettivamente, se si ammette che il divino elogio a Pietro sia soltanto un'interpretazione matteana del pensiero di Gesù, perché non ritenere che sia tale anche la promessa del primato, sulla pura base degli altri segni di preminenza dati da Gesù a Pietro? E così l'*apporto originale e particolare del celebre testo sfuma*. Esso potrà restare ancora come l'espressione della primitiva fede apostolica, ma non più come valida testimonianza della clamorosa ed esplicita proclamazione di Gesù, che della fede apostolica è un grandioso fondamento.

Si può anche notare, sul piano metodologico, in gran parte di questi illustri critici, una strana disarmonia critica, che consiste da un lato nel pretendere per i testi massima sicurezza (cosa ottima) e dall'altro nel trasformare tanto facilmente e quasi tacitamente le loro ipotesi sostitutive in assolute certezze.

Ecco, per es., l'evoluzione compiuta, quasi inavvertitamente a poche righe di distanza, dall'O., del giudizio sull'ipotesi della inserzione dei vv. 17-19: prima essa è presentata come «possibilità»; poco dopo la possibilità diventa un fatto: «il testo di Matteo è pertanto secondario cioè rielaborato»; a fine pagina si aggiunge l'avverbio «certamente» (85).

Inconsistenti obiezioni critiche. - Ma veniamo al peso àelle motivazioni critiche per negare la genuinità del racconto di Mt. Il motivo principe è la «inconcepibilità», nell'ipotesi della genuinità, del corrispondente *silenzio* di Mc e Lc (82 ss.), mentre non fa alcuna difficoltà una amplificazione redazionale di Mt. - Ora francamente direi che se una cosa è davvero poco concepibile è che si dia peso a un tale argomento *ex silentio*, in un genere narrativo così saltuario ed episodico come quello dei Vangeli (in cui un Giovanni, per es., pur attardandosi lungamente sull'ultima cena omette la istituzione dell'Eucaristia; in cui lo stesso Marco non riporta il discorso alle turbe del Battista, col quale pur si apre il suo vangelo, omette tutto il discorso della montagna, ecc.): è come un meravigliarsi di trovare un foro in un colino.

Comunque non è difficile intuire che Mc, quale ripetitore di Pietro, possa avere omesso gli episodi personali e di emergenza di Pietro in quanto Pietro su di essi

voleva sorvolare (per motivo non solo di umiltà, ma di prudente discrezione, per evitare contrasti e gelosie; così in altri casi, come per l'episodio della deambulazione sul mare, Mt 14, 28-31 e per il tributo, Mt 17, 23-26; mentre la umiliante triplice negazione è anche da Mc ampiamente narrata). Inoltre il filo logico della narrazione, orientato verso la drammatica precisazione sulla immolazione di Cristo (Mc 8, 31-33), sigillata da quel vibrante rimprovero (8, 32-33), suggeriva di mantenerne l'unità, scavalcando l'episodio di Pietro che era di tonalità gloriosa, tonalità psicologicamente opposta a quella del filo narrativo (benché opportunissima nell'*intento formativo di Gesù* che inseriva così la gloriosa missione di Pietro nella propria strada del sacrificio).

Del resto Mc conosceva bene il primato di Pietro, visto che ne mette sempre il nome al primo posto (come in 3, 16; 5,37; 9, 1.4; 13, 3; 14, 33), ed è l'unico a fare menzione speciale di Pietro nel messaggio angelico al mattino della risurrezione (16, 7) (come lo conosceva Lc che, unico, riporta gli speciali riferimenti di Gesù di 5, 10; 22, 32). Se facesse pertanto difficoltà l'omissione del passo matteano così da dover supporre che Mt l'abbia qui inserito *da altro contesto*, farebbe ugualmente difficoltà che Mc (e Lc) non ne abbia parlato in nessun altro luogo.

Infine è falso che se il passo di Mt non fosse genuino sarebbe facilmente concepibile l'inserzione fattane da Mt: proprio invece quel disarmonico contesto di sacrificio glielo avrebbe sconsigliato.

La motivazione fondamentale perde dunque qualsiasi vera consistenza. Scorriamo ora le altre obiezioni.

«La presente confessione di Pietro (16, 16) contrasta *inconciliabilmente* [!] con la [perdurante] *ottusità dell'apostolo*... (16, 22-23; 17, 4, Mc 9, 5; Lc 22, 24)» (82). Inoltre il conseguente elogio di Gesù (v. 17) «è talmente anacronistico che Matteo ha sentito il dovere [strano *dovere*, secondo i negatori della genuinità, di calzare con parole inventate o personalmente interpretate, di Gesù, su un punto così basilare, altre parole inventate!] di attribuirne il merito [della confessione petrina] al Padre celeste e, per ulteriore scrupolo [strano *scrupolo* di aggravare l'inganno con la tacita reinserzione nella vera cronaca]... di riprodurre anche il divieto di promulgare l'annunzio» (91). - Niente invece di più conciliabile e nessun segno più suggestivo della piena obiettività storica di Mt (il quale, oltre tutto, non era così inetto da non vedere, se ci fosse stata, questa pretesa inconciliabilità) che una superiore visione *soprannaturale* di Pietro della realtà messianico-divina di Gesù (nel quadro della missione stessa di Pietro, così da giustificare le parole di gloria e la promessa del primato) congiunta a una ancora perdurante concezione (secondo il comune pensiero giudaico) della figura del Messia secondo le prospettive di un trionfo terreno.

«Il comportamento di Gesù che... passa dal supremo elogio (v. 17) al più grave *rimprovero* (v. 23) non è meno contraddittorio» (82). - Ma perché non vedervi invece un mirabile realismo storico e psicologico, di evidenza elementare? L'elogio va alla confessione già soprannaturalmente molto illuminata (benché ancora non pienamente illuminata) della realtà messianico-divina di Gesù; l'aspro rimprovero va alla affettuosa, ma pur naturalistica ed egoistica permanenza delle prospettive trionfali terrene, cui ripugna assolutamente la preannunciata passione (prospettive *sataniche* nel senso che si opponevano ai disegni del Padre): insegnamento prezioso per tutti i seguaci di Cristo, in tutti i tempi.

Non sarebbero ammissibili «tre risposte diverse alla proclamazione dell'apostolo: "Proibì loro di dire che egli era il Cristo" (v. 20); "Beato sei, Simone di Giovanni ecc." (v. 17); "E anch'io ti dico ecc." (v, 18)»(91). - Ma l'ordine non è questo. V'è prima la seconda, poi con perfetta logica la terza, quindi la prima. E quest'ultima conferma che la confessione di Pietro, a cui avranno poi aderito (anche se con minor luce e calore) tutti gli altri, era giusta e si era elevata molto in alto, rendendo prudentemente inapportuna per il momento la sua pubblica promulgazione.

«L'autorità di cui appare rivestito l'apostolo a Cesarea di Filippo. (16, 18-19) sembra [resti] sconosciuta ai dadici... (cfr. 18, 1; 20, 20; 22, 24)». - Si trattava ancora di sola pramessa («ti darò»), ancora ovviamente non bene delineata.
Essa era atta comunque, nel quadro dei perduranti sentimenti egostici terreni, a suscitare piuttosto che a togliere una qualche gelosia.

Filologicamente, «il testo del primato, rivela, infine, un colorito ecclesiale, un vacabolario (ecclesia, legare-sciogliere, ecc.) che non ritorna non solo nel... parallelo Mc-Lc, ma neanche nel resto del vangelo» (83). - Il rilievo. è insignificante se si pensa che è Gesù in una solenne ed eccezionale circostanza che ha parlato.
Comunque questa terminologia si ritrova, per es., anche in Mt 18, 17-18.

LA CONFESSIONE DI PIETRO IN S. GIOVANNI

Una strana identificazione. - Infine qualche breve rilievo sulla terza, anch'essa eruditissima, trattazione, dovuta a Mons. Cipriani. Anche C, in base alle suddette obiezioni, accetta la non genuinità del passo matteano in questo contesto (102 n. 9) e ritiene che Pietro . abbia risposto a nome di tutti (104). Egli accoglie inoltre un'antica tesi del Loisy, a suo tempo piuttosto seccamente respinta dal Lagrange (103), secondo cui «la confessione che ci riferiscono i

sinottici» corrisponderebbe alla «confessione di Pietro in S. Giovanni»: cioè Mc 8, 27-33 è parall. a Gv 6, 67-71 (93, 102). - E' chiaro che in questo modo la professione di Pietro perde la sua originalità ed ogni titolo per giustificare le parole di elogio e la promessa del primato, come sono state presentate nella redazione matteana.

«La ragione di fondo di questa identificazione ci sembra di poterla individuare - dice il C - nella stessa collocazione materiale dell'episodio. E' indubbio infatti che, a ben considerarlo, tutto il c. VI di S. Giovanni segue fedelmente la successione degli identici fatti narrati nella cosiddetta "sezione dei pani" in S. Marco 6, 30-8, 33» (104). - A questo punto mi chiedo subito sinceramente come possa essere possibile che episodi presentati in modo tanto diverso come il colloquio di Cesarea di Filippo e il finale discorso e colloquio eucaristico di Cafarnao possano combaciare. Perché non supporre, più naturalmente, nella migliore ipotesi, che si siano, in qualche modo, susseguiti?

Per il combaciamento debbo attendermi comunque che quella affermata «stessa collocazione materiale» sia molto precisa. Vediamo. dunque. C. precisa che alla «fedele successione degli stessi fatti» fanno però eccezione «tutto il capitolo VII (di Mc), in cui si introducono le questioni relative alla mondezza interiore (7, 1-23), il miracolo. della Cananea (7, 24-30) e della guarigione del sordomuto (7, 31-37), e, nel capitolo VIII, 8, 1-10, 22-26, in cui si narra una seconda moltiplicazione dei pani e in più la guarigione di un cieco nato». Veramente si doveva anche aggiungere alle eccezioni Mc 6, 53-56 con la descrizione della moltitudine di miracoli fatti nella «regione del Gennesaret». - Sarebbe questa dunque quella «*fedele* successione dei fatti» che giustificherebbe la «identica collocazione materiale dell'episodio»? Chi si contenta!

In realtà, come è noto, nella prima parte del c. 6, Gv, derogando al suo metodo, riferisce due episodi narrati dai sinottici, cioè la prima moltiplicazione dei pani e la deambulazione sulle acque. Poi, mentre egli prosegue a narrare fino alla fine del capitolo il grande discorso della promessa dell'Eucaristia e le reazioni degli uditori (il tutto nella sinagoga di Cafarnao e infine restando almeno nella zona, come è suggerito da Gv 7, 1), il secondo vangelo narra un ulteriore lungo periodo di altri discorsi, di attività e di peregrinazioni di Gesù fino al grande colloquio di Cesarea di Filippo. Giovanni cioè, subito dopo quei due episodi comuni, riacquista la sua caratteristica non di *reduplicatore*, ma di *integratore* dei sinottici, omettendo le loro narrazioni e fissando il grande discorso di Cafarnao da essi omesso. Tutto l'opposto dunque della *identica collocazione*.

Le particolari rassomiglianze di situazioni che vengono annotate dal C (105 ss.) o sono soltanto apparenti o rientrano in situazioni analoghe, ma tutt'altro che uguali. - E' inutile per es. sottolineare la corrispondenza tra Gv 6, 35-59 e Mc 8, 14-21 riferiti entrambi a osservazioni sul pane: nel primo infatti si parla del «pane della vita» spirituale, mentre nel secondo si parla del «lievito» come fermento e dottrina morale e del pane materiale di cui i discepoli non dovevano preoccuparsi.

C'è bensì pure nel v. 67 di Gv 6 una domanda di Gesù. - Ma essa è in ordine all'Eucaristia e al contegno degli apostoli, non direttamente, come nei sinottici, in ordine alla sua persona.

Nel v. 68 c'è una risposta di fede di Pietro. - Ma essa è data, a differenza della confessione in Mt, nettamente a nome di tutti e in ordine puramente alla particolare rivelazione eucaristica.

Pietro aggiunge bensì l'espressione «Santo di Dio», che implicitamente può equipararsi a «Figlio del Dio vivente» di Mt 16, 16 (C, 98 ss.). - Ma niente ci autorizza ad uguagliare l'adesione di fede di Pietro nei due casi.

Nel v. 70 segue bensì una tenebrosa prospettiva di tradimento, che obiettivamente porterà alla passione, ricordata da Gesù dopo la promessa del primato. - In tale prospettiva del v. 70 la passione di Gesù però non è nominata.

Questi agili, ma vaghi raccostamenti non possono dunque criticamente in firmare la concreta e originale solidità della testimonianza matteana. Nel confronto anzi non fanno che consolidarla.

La monumentale scritta all'interno della cupola vaticana resta l'eco fedele della parola di Dio e della verità della storia.

ESEGESI SCOTTANTE SUL MISTERO PASQUALE

Cerco un bel commento moderno sulla passione e risurrezione di Gesù. Il libraio dice che di attualità non ha altro di pregevole da consigliare che il volume *Passione e resurrezione del Signore* dell'illustre domenicano Pierre Benoit, direttore della Scuola Biblica di Gerusalemme (trad. Gribaudi ed., 1967). Nel catalogo delle *Editions du Cerf* sono riportati infatti vari calorosi giudizi sull'originale francese. J. J. Weber, Arcivescovo di Strasburgo: «Questo libro di esegesi è un libro di vita spirituale e di formazione pastorale. Quante visioni commoventi... quante osservazioni sagge su come deve essere un apostolo del nostro tempo!... Un libro di luce e di pace per le intelligenze». In *Verbum Caro*: «Un ammirabile libro di meditazione». In *Prétres diocésains*: «Si raccomanda nel modo più caloroso quest'opera magistrale, che illumina il mistero pasquale e

quindi tutta la liturgia» . Nella *Civiltà Cattolica* (21 sett. 1968: G. De Rosa): «I vantaggi di questo metodo sono evidenti... Questo volume... ha anche un alto valore spirituale... raccomandiamo vivamente la sua lettura». Immagino pertanto che il libro vada a ruba. Quanto a *La Scuola Cattolica* (3 - 1967, 389 ss.), nel recensirlo, dice che esso «interessa la *sempre più scottante* esegesi dei Vangeli... si muove secondo i binari della più *recente* e *critica* esegesi moderna... è pure fortemente sconcertante». Lo sconcerto non sembra preoccupare però il recensore che augura al libro «larga fortuna anche in Italia».

Riconosco che nel libro vi sono belle pagine. Quanto al resto sono del sommesso parere che non sia per niente utile *sconcertare* i lettori; tanto meno con questi sistemi esegetici *sbrigativi*, che è quanto dire *superficiali*; e ancor meno sul *culminante* mistero della morte e risurrezione di Gesù.

Scorrendo queste pagine si può cogliere un interessante florilegio, *metodologicamente* assai istruttivo. Ne dò alcuni saggi.

BACIO DI GIUDA

Al saluto e al bacio, secondo Mt 26, 50, Gesù rispose: «Amico, a che sei venuto?»; secondo invece Lc 22,48, Gesù ha risposto: «Giuda, con un bacio tradisci il Figliolo dell'uomo?». P. B. ritiene (68 s.) che sia «vano» chiedersi cosa realmente Gesù abbia detto. Non si tratta infatti di frasi «registrate col magnetofono» - egli dice - ma che hanno voluto solo esprimere «lo spirito della scena», secondo «la psicologia e la teologia» dei rispettivi evangelisti. Di fronte alla prospettiva poi che le due frasi siano state dette successivamente, B. si chiede: «Ma è necessario che siano state pronunciate realmente tutt'e due?».

Ora, di contro, io mi chiedo se è necessario il contrario - cioè che non siano state pronunciate entrambe - e su che base critica questo contrario venga preferito. In tale preferenza si vede solo il preconcetto esegetico moderno di unificare le cose simili, mentre razionalmente il trascendente contesto della storia evangelica giustifica piuttosto una moltiplicità di arricchimento.

Nel dubbio, comunque, la presunzione sta per la verità dei testi, salvo positiva prova in contrario.

Nessuna difficoltà, d'altra parte, può sorgere qui dal fatto che un evangelista abbia riportato una frase e l'altro un'altra. La verità di entrambe e il loro succedersi è quanto mai naturale: la prima può essere stata detta subito nei pochi istanti tra il saluto e il bacio, la seconda dopo il bacio.

Certo, non si chiede l'esattezza da «magnetofono». Si deve contare però sulla notoria abitudine degli orientali, sostenuta dalla loro forte memoria, di riportare esattamente i testi. Tanto più ci si deve contare il riguardo di una così solenne circostanza. In questo caso si può anzi supporre che siano state riferite

proprie le precise *parole*, non soltanto il *pensiero* (e tanto meno il solo «spirito della scena» come gratuitamente afferma il B.). Quanto al *pensiero*, esso è notevolmente diverso nelle due frasi, secondo una diversità psicologicamente comprensibilissima di intensificazione: la seconda sottolinea che il tradimento è avvenuto proprio nell'*atto* della espressione dell'amicizia.

CATTURA

«Come i pittori circondano di un'aureola le teste dei santi, così Giovanni avvolge volentieri Gesù di questa maestà divina» (74). - C'è questa differenza però, che l'aureola dei pittori è puramente simbolica e fittizia, mentre le narrazioni giovannee debbono criticamente ritenersi storiche, fino a prova in contrario.

La ciurma stramazzata a terra. - Al famoso «io sono» di Gesù «diedero indietro e stramazzarono a terra» (Gv 18, 6). B. esclude il «prodigio». «Basta che, impressionati dalla maestà di Gesù, essi retrocedano un po', urtino nelle radici degli olivi e qualcuno di loro cada all'indietro». Marco e Matteo «non hanno ricordato questo dettaglio» perché esso è, in sé, insignificante. Giovanni invece vi vede un valore «simbolico... questi uomini sono caduti a terra dinanzi al Signore». - Tutto ciò non sembra davvero convincente. Sa di barzelletta.

Quanto infatti al silenzio di Mt e Mc (e Lc) esso non dimostra la pochezza dell'episodio più di quanto il silenzio di Gv dimostri la pochezza, per es., dell'agonia dell'orto.

La supposta esterna «maestà di Gesù», inoltre, non è storicamente verosimile, perché egli aveva invece il viso sfigurato dall'agonia e dal sudore di sangue. D'altra parte se tale esteriore e suggestiva maestà vi fosse stata già avrebbe dovuto produrre questo supposto effetto dominatore al primo incontro con la ciurma e alle prime parole di Gesù: «Chi cercate?». E poi, stiamo criticamente al testo: Giovanni collega il fatto con le *parole* di Gesù e non con la sua *presenza*.

Il retrocedere a quelle parole (che ricordavano il divino «io sono» dell'Es 3, 14) non si può spiegare quindi che come effetto di una miracolosa potenza emanante da Dio, che sospinse gli sgherri fino a farli cadere. D'altra parte l'ipotesi che quei nerboruti soldati, su quel terreno pianeggiante, appena incespicati siano caduti, è inverosimile. Solo il prodigio spiega l'indietreggiamento e la caduta.

I TRE RINNEGAMENTI

Un solo rinnegamento. - Dai quattro Vangeli risulterebbe - secondo B. (106

ss.) - una «moltiplicazione [di rinnegamenti] *inverosimile* quanto *ridicola*... s'arriva in tal modo a costruire un piccolo *romanzo*. Meglio sarebbe riconoscere che gli scrittori sacri, *come qualsiasi altro scrittore*, hanno fatto uso di una certa libertà narrativa». «Lo Spirito Santo - ribadisce B. - non ha modificato queste condizioni umane e naturali, che non interessano la *teologia*». Per es. quando Mc dice che Pietro «uscì fuori», mentre poi lo ritroviamo dentro perché viene ulteriormente interrogato, «la contraddizione è *lampante*»; e se Mc precisa che uscì nel «vestibolo», «queste parole potrebbero essere state aggiunte proprio allo scopo di attenuare questa incoerenza». Sulla linea dell'esegeta protestante Masson, B. prospetta infine l'ipotesi - che egli definisce «intelligente» - di *un solo* effettivo rinnegamento (108).

Viene così fatto un crocione su un bellissimo esempio di racconti alquanto diversi, ma ottimamente armonizzabili, che, proprio per la loro diversità, costituiscono una valida conferma della autonoma obiettività dei singoli testimoni. Niente di più naturale, invece, che avendo Pietro attirato l'attenzione in mezzo a tante gente, una volta iniziate le contestazioni contro di lui, esse si siano moltiplicate, pur potendosi raggruppare in tre momenti fondamentali. Per chi conosce poi la pianta di quelle case signorili con il cortile interno allo scoperto e l'androne di accesso, non costituisce alcuna «contraddizione lampante» l'*uscita* dal cortile per *entrare* in quell'androne.

E' pertanto da domandarsi cosa sia più «romanzo» e meno «intelligente»: se il concordare le varie narrazioni stando puramente al testo o se vagare con incontrollabili ipotesi sulla «combinazione» di diverse tradizioni, fino a prospettare un possibile unico rinnegamento. In particolare, come si potrebbe conciliare questa ipotetica unicità con il preannunzio di Gesù circa il triplice rinnegamento (Mt 26, 34 e parall.: tutti e quattro i vangeli) e con il significato allusivo del triplice interrogatorio sulla sponda del lago (Gv 21, 15-17)?

Dettagli imrnaginari. - B. equipara gli evangelisti a «qualsiasi altro scrittore» per la libertà narrativa dei dettagli, dato anche che ogni testimone «non ricordando più il dettaglio, *se lo immagina a modo suo*» e che «lo Spirito Santo non ha modificato queste condizioni umane e naturali, *che non interessano la teologia*».

Ora io mi chiedo in quale documento del Magistero è detto che la *divina ispirazione* riguarda *soltanto le verità teologiche*. Sappiamo invece che essa riguarda «*tutto ciò* che gli autori ispirati o agiografi asseriscono» (R. 11: deh. 890) per cui gli evangelisti «trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio... effettivamente operò e insegnò» (R. 19: deh. 90 l), «in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» (ivi). Certo, tutto ciò al fine della «eterna salvezza» (ivi). Ma, proprio per questo fine, i fatti debbono essere descritti con la

caratteristica impronta di autenticità che consiste precisamente nella obiettività di certi dettagli, i quali garantiscono la «verità sostanziale» (di cui vorrebbe accontentarsi il B.). D'altra parte, dove finiscono i dettagli imprecisi e comincia la sostanza?

Nessuna difficoltà ad ammettere un genere letterario non storico, ove vi fossero i motivi per ammetterlo. Ma quando si tratta evidentemente di genere storico e di dirette fonti testimoniali, la ispirazione potrà ben lasciare l'impronta delle diverse personalità dei narratori, eccetto quella che contraddistingue i narratori puramente umani: l'*errore*. E infatti nell'esporre tali impronte personali degli agiografi il Concilio dice: «scegliendo... sintetizzando... spiegando» (ivi); ma non parla in alcun modo di invenzione di dettagli, come se ogni testimone se li lmmagml «a modo suo».

DINANZI AL SINEDRIO

«Non bisogna cercare nelle narrazioni evangeliche un processo verbale *strettamente* fedele della seduta del Sinedrio» (163).

Che non si debba cercare un processo verbale *tecnicamente* condotto come si farebbe oggi, è evidente: basta ad escluderlo la frammentarietà delle narrazioni evangeliche. Ma nonostante ciò dagli ispirati scrittori si deve ugualmente attendere, soprattutto per questi culminanti episodi, grande fedeltà. Anche in questo caso invece B. nega questa fedeltà, facendo fulcro sul presupposto, gratuito, del combaciamento della descrizione di Mt 26, 59 ss. (e Mc 14, 55 ss.) con quella di Lc 22, 66 ss. E' presumibile invece che esse si riferiscano rispettivamente al processo notturno e mattutino davanti a Caifa (probabilmente. secondo e terzo, essendovi prima l'incontro notturno con Anna: cfr. Gv 18. 13. 24), come risulta dall'esplicito ricordo della riunione mattutina, dopo quella notturna in Mt 27, 1 (Mc 15, 1) e dalla corrispondente precisazione di Lc 22, 66: «Fattosi giorno...».

Le divergenze delle rispettive narrazioni trovano nella *diversità* delle *due* adunanze la più logica spiegazione, senza che d'altra parte le rassomiglianze possano giustificare l'identificazione. Tali rassomiglianze sono infatti molto naturali, giacché l'ultima riunione aveva lo scopo di confermare e sigillare ufficialmente le risultanze della precedente (il che spiega anche la forma maggiormente esplicita delle domande). Ma per B. bastano, nonostante gli espliciti testi contrari, da un lato il silenzio di Lc sulle altre sedute e dall'altro la rassomiglianza della sua narrazione con quella notturna di Mt e Mc per identificarle: metodologia esegetica di troppo facile accontenta tura.

Che «Luca abbia omesso una delle sedute» B. non manca di prospettarselo, ma poi subito lo esclude con questa pura e semplice affermazione: «Appare *chiaramente* nel suo testo che la seduta del mattino è identica a quella che

Matteo e Marco raccontano come avvenuta durante la notte» (118). Questo «chiaramente» poche righe dopo si trasforma in «si ricava l'impressione». Tutto ciò significa *affermare*, gratuitamente e leggermente, non *dimostrare*.

Un tentativo di dimostrazione intrinseca contro la esistenza della seduta notturna B. lo riduce a questo: essa sarebbe «contro la verosimiglianza psicologica: è difficile immaginare i membri del Sinedrio che escono di casa loro durante la notte per questo affare. Sembra più logico... dopo aver passato una notte tranquilla... non sembra naturale» (ivi); ma alcune pagine dopo ammette che «alcuni capi del Tempio» potevano avere di notte «atteso con Anna il risultato dell'arresto». Non si vede pertanto perché essi non potevano essere anche numerosi, mossi dal medesimo grande interesse per il preordinato evento, così da giustificare, in senso morale, l'espressione «tutto il Sinedrio» di Mc 14, 55.

ASSOLUZIONE DEGLI EBREI

«Gli ebrei sono *scusabili* perché non hanno saputo quello che facevano, come dice Gesù stesso» (223).

Piano! *Attenuanti* si possono ammettere scusanti, soprattutto quanto ai capi, no. Lo ha detto esplicitamente Gesù, davanti a Pilato: «Chi mi ha consegnato nelle tue mani è *ben più colpevole*» (Gv 19, 11).

Quegli ebrei avevano ben coscienza di essere mossi dall'odio. Dell'accecamento circa la verità di Gesù erano responsabili in causa, per cui meritarono tante volte le più severe apostrofi di Gesù, che non mancò anche di precisare: «Come potreste credere voi, che andate in cerca di gloria gli uni dagli altri... c'è già chi vi accusa, Mosè» (Gv 5, 44. 45). Anche S. Stefano, che pur chiese per loro il perdono (At 7, 60), disse: «Voi resistete continuamente allo Spirito Santo» (ivi 51).

Gesù disse bensì la misericordiosa e meravigliosa prima parola dalla croce: «Padre, perdona loro perché *non sanno* quel che fanno» (Lc 23, 34). La disse, però, propriamente, non solo degli ebrei, ma di tutti i suoi carnefici. Tuttavia, se chiedeva per essi perdono, vuol dire che la loro *colpa c'era*: e la richiesta del perdono equivaleva alla richiesta al Padre di donar loro la grazia del pentimento e della conversione.

Quel «non sanno» va riferito a una conoscenza adeguata o almeno sufficiente in quel momento: molti di essi non l'avevano, ma perché avevano resistito alla grazia e quindi non senza loro colpa.

PRODIGI ALLA MORTE DI GESÙ

B. non intende «negare in linea di principio gli avvenimenti *portentosi*». Di fatto però li dissolve quasi totalmente, pressoché a priori (291 ss.). Il grande argomento generale è il simbolismo biblico dei profeti nel descrivere il grande giorno di Jahvé. Questo era caratterizzato da grandi prodigi nella natura; anche Gesù usò quelle immagini nel discorso escatologico; esse si ritrovano anche nelle narrazioni ebraiche, laudative della morte di celebri rabbini. Anche gli evangelisti avrebbero dunque tenuto presente tale simbolismo.

Ma diversissimi invece sono i casi della simbolica previsione profetica della libera storia edificante, e della scarna e quasi spersonalizzata narrazione testimoniale della morte di Gesù, supremo evento *storico* divino. In questo secondo caso è da attendersi, sia per un sommo senso di responsabilità umana del narratore, sia per l'assistenza dello Spirito Santo, una grande cura di non adulterare con mescolanze simboliche la storica realtà del divino evento; è da attendersi che vi sia bensì un simbolismo in certi dettagli, in armonia a quelle figure bibliche, ma espresso dalla *realtà* dei dettagli prodigiosi stessi.

Ciò è criticamente tanto più da attendersi in un contesto così umiliante per l'eroe del racconto - Gesù -, contesto che fa escludere qualsiasi preoccupazione letteraria glorificatrice da parte dei narratori.

In particolare - secondo B. - le *tenebre* si potrebbero spiegare come un grigiore dovuto a noti venti sciroccali carichi di sabbia. Il velo del tempio sarebbe stato *squarciato* da un potente colpo di vento. Tali prodigi consisterebbero, in fondo, soltanto nella coincidenza di tempo: un po' poco, a considerare la solennità dei testi. Quanto al *terremoto*, B. si limita ad ammettere che «non è proibito pensare ad esso».

Circa i «numerosi corpi di santi», risuscitati al momento della morte di Gesù, i quali dopo la risurrezione del Signore «apparvero a molti» (Mt 27, 52- 53), la narrazione pare al B. così incoerente (sarebbero risuscitati subito, ma restati nella tomba fino alla risurrezione di Gesù; inoltre dopo essersi mostrati a Gerusalemme, sarebbero nuovamente morti?) che egli interpreta la notizia di Mt come *simbolo* della pura liberazione delle sole anime dal limbo; i corpi risusciteranno soltanto alla fine dei tempi; frattanto le anime sarebbero entrate non nella città santa terrena, ma in quella celeste. L'affermazione è fatta con questa acritica sicurezza: «E' *chiaramente* questo che Matteo vuole qui insegnare».

Ora ciò significa semplicemente negare quello che Mt dice e che, in realtà, è tanto più attendibile quanto più è inaspettato e sorprendente e meno facile ad essere inventato: l'evangelista parla infatti esplicitamente di *corpi* e della Gerusalemme *terrena*, giacché apparvero a *molti*. Solo la risurrezione dei corpi costituiva, d'altra parte, l'adeguata associazione alla risurrezione del corpo di Cristo.

Le pretese incoerenze poi spariscono pensando che si tratta di corpi gloriosi (analogamente al corpo di Gesù risorto). Quei giusti risorti sarebbero poi ascesi al cielo insieme a Gesù. Nell'attesa, essendo corpi gloriosi, non crea difficoltà il problema *dove* si sarebbero nascosti, come non la crea per il corpo di Gesù nei quaranta giorni che restò in terra: si fecero vedere quando vollero e poi attesero in qualche luogo misterioso, vicino o lontano quanto si vuole, finché piacque al Signore.

LE GUARDIE AL SEPOLCRO

Il fatto risulterebbe anch'esso dubbio a causa di varie «inverosimiglianze» (330). Ma con questo criterio delle inverosimiglianze e difficoltà, anche a prescindere dal Vangelo, quante narrazioni storiche resterebbero indenni? In quante situazioni complesse del passato non si trovano, a ricostruirle, delle difficoltà? Queste potrebbero infirmare o diminuire la probabilità di narrazioni *incerte*, non di precise e autorevoli informazioni come questa, i cui aspetti oscuri possono avere tante spiegazioni.

Inverosimile sarebbe per es. - secondo B. - che «i farisei pensino [ossia ricordino quello che Gesù ha detto] alla resurrezione di Gesù mentre i discepoli non ci pensano [ossia mostrino di non ricordarlo] affatto». Ora il paragone così posto è criticamente ingenuo, data la totale disparità dei rispettivi stati d'animo. Il fatto di quell'oscuramento di fede e di quella dimenticanza dei discepoli di Gesù è un celebre dato sorprendente, permesso dalla Provvidenza per rendere più certa la successiva loro testimonianza. Esso ha comunque una spiegazione nella depressione morale in cui erano caduti, di fronte a così disastrosi eventi. Nei farisei, d'altra parte, il ricordo della promessa di Gesù ha una spiegazione nella loro furbizia e nel loro interesse.

LA TOMBA VUOTA

Visite al sepolcro, constatazioni, apparizioni di Gesù e degli angeli sono variamente narrate dai quattro vangeli. A chi crede alla veracità delle narrazioni e tiene presente da un lato il carattere episodico e saltuario di esse e dall'altro la complessità di quel momento storico e psicologico della storia evangelica, non può recare alcuna meraviglia tale varietà. Essa costituisce solo uno stimolo ad integrare reciprocamente e armonizzare le narrazioni stesse, per scoprire tutta la ricchezza dell'evento, ricchezza che nasce proprio da quella multipla descrizione. Ed è noto che tale accordo si può senz'altro fare - anche se talora con inevitabili incertezze - risultando un'armonia di disparate testimonianze che si risolve, in definitiva, in una tanto più valida prova della loro veridicità, estesa proprio a tutte le particolari circostanze. Nessuna prova critica si può addurre in

favore d'un ipotetico genere letterario che intenda trascurare l'obiettività di queste circostanze.

B. invece (351 ss.) è metodologicamente avverso a tale integrazione e armonizzazione. Egli raccomanda di «non mescolare i Vangeli tra loro, come si è fatto troppo [!] spesso; Giovanni va letto da solo» (359). Ma se proprio il quarto Vangelo è sistematicamente integratore degli altri!

La realtà profonda. - Abbandonata la sicurezza dei testi e amputandoli svuotandoli, sulle ali di vaghe intuizioni («ci si accorge», «si ha l'impressione», «a me par di sentire», ecc.) B. afferma - al solito - di scoprire in tal modo lo «strato profondo» e primitivo della narrazione, la «realtà profonda» degli eventi: Gesù che esce dalla tomba chiusa e entra nello stato di gloria. Questa affermazione della scoperta del *profondo*, spesso ripetuta, crea la illusione che tali criteri esegetici portino a un consolidamento della documentazione evangelica.

Ma è una posizione che specula su un ben noto equivoco. A parte infatti l'impoverimento descrittivo degli eventi che ne deriva, il compito di tale documentazione non è l'*enunciato* del fatto, bensì la garanzia della sua verità. Ora tale garanzia viene enormemente snervata dalla supposizione che le importanti circostanze, *presentate dall'agiografo come storiche allo stesso modo della sostanza del fatto*, siano invece artificiose, come sarebbe per es. delle apparizioni evangeliche. E' un puro sofisma dire che la narrazione così artificiosamente adornata dall'agiografo sarebbe «vera in profondità, perché esprime nel *miglior modo* un avvenimento soprannaturale autentico» (353). Nel piano della *verità* documentaria infatti, il *miglior modo* è precisamente costituito dalla esclusione di qualsiasi sovrapposizione artificiosa.

Secondo il B., «numerosi critici *indipendenti* - come, col solito eufemismo di moda, anche egli chiama gli esegeti *dipendenti*, in realtà, da pregiudiziali anticattoliche e antitradizionali - respingono questi racconti a causa del carattere artificiale delle apparizioni angeliche»; ma ora la riscoperta della pura tradizione della «tomba vuota» dissiperà «le loro obiezioni». E perché tali critici non dovrebbero allora considerare come artificioso e simbolico anche il preteso fatto sostanziale della uscita di Gesù dalla tomba chiusa e del suo ingresso nello stato di gloria?

Gli angeli al sepolcro. - Ed ecco qualche saggio particolare della solidità critica delle obiezioni del P. Benoit, cominciando dalle apparizioni angeliche.

«Dobbiamo credere all'esistenza del mondo angelico». Ma non sempre quando «i racconti biblici mettono in scena un angelo, egli è stato realmente visto», essendo noto «l'uso letterario» biblico di esprimere «un messaggio di Dio» mettendolo «sulla bocca di un angelo» (373). - Gratuita affermazione,

quando si tratta, come in questo caso, di apparizioni presentate, come circostanziati fatti visibili, sul piano di una chiara documentazione storica.

Mentre Lc e Gv - obietta pure il B. - parlano di due angeli, Mt e Mc parlano di uno. - Questi non dicono uno *solo*. Forse si riferiscono a quello che parlò.

In Mt e Mc l'angelo nomina la Galilea solo per dare ai discepoli un appuntamento; Lc invece la nomina soltanto per ricordare il preannuncio della passione e risurrezione che là essi ricevettero. Dunque - secondo Benoit - «Luca ha *cambiato* il discorso sulla Galilea, pur conservando la frase»; siccome egli non parlerà delle apparizioni in Galilea, appositamente «gira la sua frase... abile scrittore... sa trarsi d'impaccio con acutezza» (356 s.). - Sarebbe l'acutezza del cosciente *falsificatore*. E' molto semplice invece: Mt e Mc hanno detto una parte e Lc l'altra parte del discorso dell'angelo.

Pietro e Giovanni. - Lc 24, 12 parla della sola corsa di Pietro al sepolcro; Gv 20, 3-10 parla invece di Pietro e Giovanni. Nel quarto vangelo si vedrebbe pertanto - secondo B. - un riflesso della «concorrenza tra Pietro e l'Altro»; si intuirebbe l'influsso dei «discepoli giovannei, che desiderano collocare il loro Maestro... a fianco di Pietro, per vantare la sua chiaroveggenza»; ciò spiegherebbe «il movimento scenico qui [in Gv] descritto» (360 s.). Per quanto un po' evasivo (ma abbastanza chiaro a p. 367) B. sembra cioè presentare questo binomio Pietro-Giovanni come una artificiosa messa in scena dell'evangelista (B. infatti parla di «amplificazioni» di Gv, non di «integrazioni»: 366).

Grave e gratuita presentazione. La imparzialità critica impone invece di ritenere che Lc abbia parlato soltanto del principale protagonista, mentre Gv di tutti e due. Cosa c'entrano poi i «discepoli giovannei» in un testo scritto da Gv? B. stesso riconosce poi che vi sono tanti altri punti che presentano tale af.fiancamento (Gv 13, 23-26; 18, 15-16; 21, 7; 21, 21): li ha scritti o no Giovanni? Essi non fanno che esprimere la realtà storica di quel binomio. Con quale diritto tale ripetuto affiancamento si deve attribuire a un riflesso della «concorrenza tra Pietro e l'Altro», invece che alla verità storica di quella unione? Con questi criteri si può capovolgere qualsiasi documentazione.

La Maddalena. - L'improvvisa *ricomparsa* della Maddalena al sepolcro in Gv 20, Il fa dire al B. che «si tratta di un altro pezzo letterario, la cui tradizione ignorava ciò che precede». Egli sentenzia inoltre che «è *inutile* cercare di combinare questo pass? con la pericope precedente» (367).

Ma è tanto inverosimile pensare che la Maddalena, dopo l'annuncio dato a Pietro e Giovanni (Gv 20, 2) e dopo averli visti partire di corsa verso la tomba (ivi 3) li abbia seguiti, non con la loro velocità, arrivando là un po' dopo? Anzi

inverosimile parrebbe il contrario: che non abbia cioè pensato di tornare al sepolcro.

Quanto alle apparizioni a Maria Maddalena, quella degli angeli «sembra mancare di fondamento» (371); essi «sono come gli angeli di cartapesta degli altari», dei «travicelli», essendo il loro intervento pressoché *inutile*, limitandosi a dire «la stessa parola» che dirà poi Gesù (368 ss.).

Ora io mi chiedo se sia criticamente serio selezionare i testi sicuri con queste aleatorie e irriverenti motivazioni. Mi chiedo poi se si possano considerare inutili presenze e parole che preparano quelle di Gesù e che servono inoltre a sottolineare, con la risposta della Maddalena, il perdurante stato d'animo di essa.

La successiva apparizione di Gesù alla Maddalena, narrata da Gv, è senz'altro identificata - secondo B. in ciò «le critiche sono d'accordo» - con quella delle altre donne, narrata da Mt 28, 9-10.

Troppa fretta. Questa pretesa *certezza* non risulta dai testi. E non so che farmene delle «critiche tutte d'accordo», quando sembrano campate in aria e nascere dal preconcetto di identificare le cose simili. L'apparizione di Gesù alle altre donne avvenne al loro nuovo ritorno al sepolcro, visto che non ne parlarono al primo annuncio che esse diedero ai discepoli (Mt 28, 8; Lc 24, 22); quanto alla Maddalena, dopo essere corsa dagli apostoli, vi era presumibilmente tornata prima di esse. L'incontro descritto da Gv ha inoltre un carattere molto personale e Mc 16, 9 lo presenta come anteriore ad ogni altro. Anche il messaggio affidato è diverso: Gv 20,17; Mt 10.

Ma ecco, secondo B., un'altra difficoltà: secondo Gv 20, 14. 16, Maria si volterebbe indietro «due volte, cosa difficile [!] a spiegarsi» (372); si vedrebbe perciò qui la riunione di «due strati letterari differenti» (ivi).

Strano però che chi li avrebbe riuniti insieme non si sia accorto di tale difficoltà. Ma io penso che invece di una difficoltà vi sia qui un tratto veristico meraviglioso, che svela la testimonianza diretta della protagonista. La Maddalena, in lacrime, restando con la persona rivolta al sepolcro (verso cui la comparsa degli angeli aveva ancor più attirato la sua attenzione), si voltò una prima volta con la testa per rispondere allo sconosciuto che le si era avvicinato alle spalle e subito dopo, per una comprensibile reazione psicologica allo sforzo compiuto per dominarsi nel rispondere (tanto più per la prospettiva delineatasi nelle parole che le erano uscite dal cuore: «io lo prenderò!»), riabbassò la testa in un più intenso singhiozzo. Dopo qualche istante, sentitasi chiamare per nome, di scatto voltò nuovamente la testa verso colui in cui aveva riconosciuto Gesù, rispondendogli: «Rabbuni!»; e subito si alzò per gettarsi ai suoi piedi.

Sembra una registrazione!

«Non sono ancora asceso al Padre... Ascendo al Padre mio e Padre vostro...». Questa - afferma il B. - è «una importante lezione di teologia sul suo cambiamento di stato». Tale ascesa - precisa B. - avverrà subito. «Era carne, diventa spirito... totalmente spiritualizzato, in modo particolare nell'Eucaristia». E' «un grande insegnamento che Giovanni... *pone* sulle labbra di Gesù» (369).

Qui mi domando perché deve essere Giovanni a *porre* questo insegnamento sulle labbra di Gesù e non Gesù proprio in questa occasione a *dirle*. Comunque la verità teologica è alquanto diversa. Quella ascensione al Padre si riferisce all'ascensione che avverrà *tra quaranta giorni.* Non si riferisce al cambiamento di stato, perché questo era *già* avvenuto (non: «*avverrà* subito») nell'istante stesso della risurrezione in cui Gesù aveva assunto lo stato e il corpo glorioso. Ma questo restava *corpo* e non si può propriamente dire che fosse «totalmente spiritualizzato», come non lo si può dire nell'Eucaristia, avendo Gesù affermato: «questo è il mio *corpo*... questo è il mio *sangue*».

SECONDA APPARIZIONE NEL CENACOLO

La professione di fede di Tommaso: «mio Signore e mio Dio», sarebbe - secondo B. - «anacronistica» non potendo gli apostoli avere la *piena* fede nella divinità di Gesù prima della Pentecoste (408 ss.). E l'agiografo che ben conobbe e visse il dramma della maturazione della fede non si sarebbe accorto di tale anacronismo nel descrivere una scena così circostanziata e precisa? In realtà anche Pietro aveva già fatto a Cesarea di Filippo la sua bella professione di fede (Mt 16, 16); così ora Tommaso. Ciò non toglie che questa fede si sia accesa nella Pentecoste con una luce ancor più piena.

Il B. osserva anche che Gesù, in quella apparizione, disse: «Beati quelli che *non hanno visto* e *hanno* creduto». Questo riferirsi di Gesù al passato confermerebbe che il Signore non ha veramente detto quelle parole, perché avrebbe dovuto, caso mai, riferirsi all'avvenire. Ma il passo può benissimo essere tradotto: «Beati coloro che *credono*...».

Come al solito, dopo questa nuova e gratuita svalutazione del testo, B. minimizza l'inconveniente: se Tommaso non ha detto tale espressione, ciò riguarderebbe solo «i particolari verbali», mentre «il valore *profondo* [eccoci alle consuete profondità sotto le... macerie] non ne risulta *diminuito*... egli ha riconosciuto il Signore [ma non come Dio: e questo sarebbe un trascurabile «particolare verbale?»]. A sua volta, Gesù ha esaltato la rede di coloro che credono senza avere visto». Visione critica paradossale. Sicché il riconoscimento della *divinità* di Gesù sarebbe un trascurabile elemento delle

profondità. Strana profondità del testo che snerva tutte le testimonianze e i valori. Strani enunciati e fittizi valori che starebbero tutti alla superficie, mentre quelli veri starebbero tutti in fondo.

LA PESCA MIRACOLOSA

Quella narrata in Gv 21, 1-14, dopo la risurrezione, non sarebbe secondo B. (427 ss.) - che un trasferimento redazionale, compiuto da Gv, di quella narrata in Lc 5, 1-11, all'inizio del ministero di Gesù.

Ecco un altro bell'esempio di psicosi della unificazione, un altro caso tipico di metodologia preconcetta.

Per una tale mentalità esegetica, a nulla valgono: il circostanziato, diversissimo inquadramento temporale e psicologico dei due rispettivi episodi; le diversità di svolgimento; le notevoli diverse finalità, pur nella rassomiglianza; la giustificazione delle rassomiglianze per la rassomigliante finalità, che in Lc è la vocazione definitiva di quegli apostoli, connotando anche il primato di Pietro, e in Gv è il conferimento di questo primato a Pietro; il fatto che in entrambi i casi la pesca era il simholo più adatto e, d'altra parte, la ripetizione del miracolo era un opportunissimo richiamo alla iniziale vocazione. A nulla vale tutto ciò. Per tale metodologia, le rassomiglianze significano senz'altro identità.

Lo svolgimento argomentativo del B. dà poi un vero senso di disagio.

L'illustre biblista inizia domandandosi «se non si tratti qui della medesima tradizione che ha trovato due differenti espressioni». Poi subito abbandona tacitamente questa alternativa: essa non verterà più sulla unificazione o meno delle due narrazioni, essendo senz'altro abbandonata, gratuitamente e senza disputa, l'ipotesi della duplicazione. L'alternativa sarà ridotta solo all'autenticità da riconoscere o alla narrazione di Luca o a quella di Giovanni. Tra le due opinioni «è molto difficile decidersi», ma B. «è tentato [!] di pensare che ha ragione Luca», anche se «è difficile giustificare dettagliatamente tale opinione» (430-431). E una tale confessata somma incertezza viene preferita alla sicurezza di testi chiarissimi.

In particolare, quel ritorno al lavoro della pesca dopo la risurrezione non sarebbe «facile a comprendersi». - Ma è molto semplice. Come campavano?

Essi - insiste B. - avrebbero dovuto senz'altro «partire per la predicazione universale che Gesù ha comandato». - Niente affatto. Essi, invece, avevano avuto l'ordine di andare in Galilea per incontrarsi con Gesù e non per fare dell'apostolato (Mt. 28, 7-10). E prima della ascensione Gesù impose loro di *attendere* a Gerusalemme il «dono promesso dal Padre» (Lc 24, 49; At 1, 4), che avranno appunto alla Pentecoste.

Per la soluzione proposta della identificazione (che B., con tale peso di argomenti, osa chiamare «critica») basterebbe [e dico poco!] «togliere il brano sulla rete e sulla pesca miracolosa (Gv 21, 5-6)... tutto il resto rimane» (432). - Confusione su confusione. Già infatti al v. 3 si parla del lavoro di pesca che B. aveva presentato come poco verosimile; e il miracolo ricompare al v. 11 quando vengono contati i pesci.

L'ASCENSIONE

«Secondo Luca, l'avvenimento ha luogo la *sera*... di Pasqua. Non si nota alcun intervallo nel racconto di Luca» (485). - E da ciò? Si sa bene che i Vangeli saltano anche lunghi periodi di tempo e che la cronologia non si può fare senza la loro mutua integrazione. In questo caso poi è Luca stesso che integra se stesso in At l, 3: «si diede a vedere vivente... per *quaranta* giorni».

Comunque - aggiunge B. - questa della immediata Ascensione «teologicamente è l'unica soluzione giusta. Gesù non aspetta in una grotta di Gerusalemme che la porta del cielo gli venga aperta» (486). - Qui si confonde,. come ho già notato, l'*Ascensione,* che significa la fine degli *incontri terreni* di Gesù, con il passaggio allo *stato glorioso* (pur velato nelle apparizioni prima dell'Ascensione) che avvenne non la «sera» di quel giorno, ma nell'istante stesso della risurrezione. E per lo stato glorioso non ha senso di parlare di grotte o di alberghi come di luogo in cui uno sia rinserrato e vincolato al modo terreno.

«Luca... molto discreto, si limita a sottolineare... elementi *presi* dall'Antico Testamento... dice dunque che Gesù sale su una nube. I due angeli (At 10-11) sono lì per dare la *spiegazione teologica* della scena... Luca ci offre un insegnamento teologico, non un reportage» (486-487).

Mi hanno contestato di vedere ovunque ambiguità. Quanto sarei lieto di non vederle! Le vedo perché ci sono; e purtroppo abbondano. Ecco anche qui, per es., che nuovamente questo parlare è oscuro e ambiguo. Luca non ha *preso* quegli elementi, bensì li ha *trovati* realizzati in Gesù. Né logicamente, né secondo il Magistero si può concepire il Vangelo come *elaborazione teologica* della comunità e dell'agiografo, bensì va inteso come racconto ispirato dei «detti» e «fatti» del Signore, che costituiscono (insieme alla Tradizione) il *fondamento di tale elaborazione*.

FACILONERIE BIBLICHE DI ALTRI AUTORI

Una bella riprova della pressione psicologica d'un certo clima esegetico di moda - tanto diffuso quanto criticamente infondato - si ha considerando le

strane superficialità di altri autori pur così dotti e profondi. Restando sull'argomento di questo capitolo si veda, per es. l'articolo, ricco, del resto, di tante belle considerazioni, del P. E. Gutwenger S. J., su *La tomba vuota*, riportato dal tedesco in *Rassegna di teologia* (2, 1968). Ecco qualche saggio.

«Né si deve negare quel che di leggendario, *secondo la mentalità di oggi*, si è in filtrato nel racconto. Si pensi alle apparizioni di angeli alla tomba» (124). - Se il criterio della esegesi e della teologia dovesse essere la «mentalità di oggi», a parte che sarebbe sempre mutabile, si potrebbe fare un crocione sulla stessa divinità di Cristo.

Contro la verità di questi angeli l'articolo tenta addurre tuttavia degli argomenti.

Nel quarto Vangelo «innanzi tutto - contrariamente a quanto dicono i sinottici - non si fa menzione di angeli». - A parte che un eventuale silenzio non costituirebbe una affermazione *contraria*, non si può parlare di silenzio, bensì di episodi diversi. Gv parla della sola Maddalena ed i sinottici delle altre donne, alle quali soltanto inizialmente comparvero gli angeli. Successivamente però Gv stesso farà menzione di angeli, apparsi alla Maddalena (Gv 20, 12-13).

«Soltanto dopo che Pietro e il discepolo prediletto sono tornati a casa vengono introdotti due angeli [dunque Gv ne parla]... non hanno fatto altro che domandarle [alla Maddalena] perché pianga... Si ha l'impressione [male a fare della critica solida con le impressioni!] che i due versetti... provengano... da altra fonte. Ad ogni modo il testimone oculare [Gv] non aveva percepito nessun angelo. Nella sua narrazione gli angeli servono solo a formare un collegamento piuttosto *barocco* tra la tomba vuota e l'apparizione di Gesù alla Maddalena». - Conclusione netta, sicura, benché fondata soltanto su pure «impressioni» e su un irresponsabile ossequio alla «mentalità di oggi»! Invece è chiaro che gli angeli potevano apparire e sparire in apparenti sembianze umane quando e come volevano, davanti a chi volevano. E il fatto che ne parli lo stesso Gv che direttamente non li aveva visti è una conferma che egli se ne era bene informato.

La presenza dei soldati di guardia al sepolcro (Mt 28, 11-15) sarebbe un'invenzione apologetica dei primi cristiani (126). Certo le strade erano pattugliate in quella Pasqua di notte, rendendo impossibile il trafugamento. Il fatto ebbe poi dalla primitiva comunità quell'«ampliamento secondario». Il grande motivo di ciò, secondo il Gutwenger, sarebbe che «gli altri evangelisti non ne parlano», cosa inammissibile se il fatto fosse stato vero, costituendo una «importante prova della risurrezione». - In realtà, il silenzio degli altri evangelisti non significa proprio niente in narrazioni così brevi e saltuarie, che riportano ben piccola parte - chi l'una e chi l'altra - di quei complessi e ricchissimi avvenimenti. La circostanziata narrazione di Mt, d'altra parte, non può esser nata da una

primitiva invenzione cristiana puramente apologetica perché essa sarebbe stata facilmente smentita dalle parti interessate e dagli altri testimoni presenti o vicinissimi.

«Le aggiunte posteriori dei sinottici saltano subito all'occhio». - Quando un'esegesi è fatta con questi «salti agli occhi...» la serietà critica è finita.

PRECISAZIONI DA PRECISARE

Hanno fatto un certo rumore alcuni densi articoli biblici, di precisazione, di S.E. Salvatore Baldassarri. Uno l'ho visto riportato in un vivace foglio parrocchiale di Bracciano, gli altri li ho letti direttamente nella *Settimana del Clero* n. 29-30, 1967. V'è chi li ha ammirati e chi li ha criticati; e penso che niente meglio desideri l'illustre studioso che alimentare la utile riflessione e problematica. Subito, ad ogni modo, vi si coglie la stringata chiarezza dell'antico dotto professore. Ma la concisione talora ha forse impoverito il pensiero. Mi riferirò a qualche affermazione che ha fatto più impressione e che è più significativa, nel quadro del dramma della esegesi moderna.

ESAMERONE

In questo periodo postconciliare di ripensamento - si chiede S.E. B. - «che cosa resta?». E' una domanda pressante, soprattutto in relazione alla Bibbia.

Quanto all'Esamerone: «La Bibbia espone nel modo popolare del suo tempo e del suo ambiente le cosiddette questioni scientifiche. *Unica preoccupazione* che rientra nel mistero della salvezza: *tutte le cose provengono da Dio*». - Troppo poco. Le parole da me sottolineate esprimono una verità fondamentale, ma c'è ben altro nel Genesi di «importanza sostanziale» per «il mistero della salvezza»: e il Magistero si è pronunciato più volte in tal senso, come nella *Humani generis* di Pio XII e nella ivi citata «Lettera... inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici». «Questa Lettera infatti dice la *H. g.* - fa notare che gli undici primi capitoli del *Genesi*... con parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco civile, riferiscono sia le principali *verità che sono fondamentali per la nostra salvezza*, sia anche una narrazione popolare dell'*origine del genere umano e del popolo eletto*» (*H. g.* 39). Tra tali «verità fondamentali» v'è il *monogenismo* e il *peccato originale* (38). Si veda in proposito anche il Tridentino (D-S 1511, 1512, 1513, 1514, 1523), il Vaticano II (CM 24: deh. 1393; cfr. ivi 22, 29: deh. 1385, 1409; C 2: deh. 285),

Paolo VI (Oss. R. 16 luglio 1966; *Professione di Fede*, 30 giugno 1968). Già ne parlai, trattando dell'evoluzionismo.

Il dotto articolista cita bensì la suddetta Lettera all'Arcivescovo di Parigi (riportata nella *H. g.*) nel secondo articolo di *Sett. d. Cl.*; ma si riferisce soltanto a «la storia primitiva in genere», mentre avremmo letto volentieri e con tanta utilità una chiara riaffermazione sul *peccato originale*.

STORICITÀ DEI VANGELI

Ecco poi come nel primo art. di *Sett. d. Cl.* è presentata la importantissima problematica attuale sulla storicità dei Vangeli: «E' *difficile* oggi per il Sacerdote ordinario distinguere fra ciò che si riferisce realmente a fatti *avvenuti* e ciò che è *elaborazione dell'Evangelista*... In particolare sui Vangeli dell'Infanzia ci si chiede: se la *tradizione sinottica* inizia con la vita pubblica di Gesù, che cosa pensare del *valore storico dei ricordi di ciò che la precede*?... anche sulla vita pubblica di Gesù: che cosa pensare della storicità dei *detti e fatti* di Gesù? E' possibile una elaborazione evangelica delle *parole* di Cristo che ne abbia *mutato il senso*?».

Ho sottolineato le parole che lasciano perplessi e richiedono spiegazioni. L'*elaborazione dell'Evangelista* sembra contrapposta, come sovrastruttura non storica, ai *fatti avvenuti* (come infatti una certa esegesi progressista afferma). So bene che vi sono esegeti che moltiplicano in tal senso gli esempi. Ma io nego che vi sia *un solo* caso provato. Anzi una esegesi veramente critica sarà sempre più portata a negarlo (14).

La *tradizione sinottica* inizierebbe con la vita pubblica? E allora dove li mettiamo i primi due capitoli di S. Matteo e di S. Luca? Non fanno parte della sinossi? Se si vuol parlare della *predicazione apostolica iniziale*, allora sì, poteva essere ben naturale che partisse dai fatti più recenti e notori. Ma tanto essi quanto i fatti dell'Infanzia venivano tratti da ricordi e testimonianze ugualmente sicure, garantite ugualmente dalla probità degli scrittori e dalla infallibile assistenza dello Spirito Santo. Quanto ai ripetuti documenti del Magistero circa la verità dei «detti» e «fatti» di Gesù (fino agli ultimi, ossia alla *Intructio* della P. C. Biblica del 1964, n. 2 e alla Cost. conciliare *Dei verbum* del 1965, n. 19: deh. 901; cfr. 11: deh. 890) è chiaro che l'Infanzia vi rientra, con importanza fondamentale.

In merito all'*elaborazione* dell'evangelista e agli autentici *fatti* e alle autentiche *parole* di Cristo, l'Ecc.mo autore risponde nel secondo articolo del medesimo settimanale, opportunamente appellandosi ai suddetti due ultimi documenti del Magistero. Sottolineo le espressioni che non eliminano però le perplessità, su

un punto tanto delicato.

«I vangeli... partendo dalla vita e predicazione di Gesù, *passano* per la *predicazione* apostolica [salvo probabilmente, quanto alla primitiva predicazione, per il racconto dell'Infanzia, non meno però accuratamente attinto da sicure testimonianze: cfr. Lc 1, 3] e sono messi in iscritto secondo i *diversi punti di vista* dei singoli autori».

Purtroppo quell'indeterminato «passano» e soprattutto quella generica espressione «diversi punti di vista» possono indurre a temere chi sa quale contributo personale dell'agiografo nella narrazione evangelica, capace di porre un invalicabile diaframma tra il Vangelo e i veri «detti» e «fatti» di Gesù.

E' inutile aggiungere, per tranquillizzare, come fanno tanti esegeti, che anche le elaborazioni didascaliche e teologiche degli agiografi sarebbero state assistite dallo Spirito S. e sarebbero quindi *infallibilmente* vere. Resterebbe il *falso* di presentare tali fatti e detti come direttamente e storicamente compiuti e pronunziati da Gesù. Ciò, mentre da un lato ripugna alla infallibile verità dello Spirito Santo, dall'altro minerebbe la sicurezza storica *di base* della verità di Cristo e della conseguente infallibile assistenza dello Spirito S. Questa infatti non può essere logicamente affermata prima della documentazione evangelica, la cui sicurezza è condizionata alla piena obiettività della narrazione; e questa a sua volta è caratterizzata dalla obiettività delle concrete e circostanziate affermazioni.

Molto più precisi sono i due supremi documenti del Magistero opportunamente citati. Nella *Istruzione* si parla solo ripetutamente di «variis dicendi *modis*» e si enumerano soltanto questi tipi di elaborazione, del resto ovvi, da parte degli evangelisti e dei primi predicatori: «seligentes», «synthesim», «explanantes», «alio contextu», «diverso ordine», «non ad litteram, sensu tamen retento», «variis condicionibus fidelium et fini a se intento accommodata [scelta di ciò che era adatto]». Nella *Costituzione* conciliare poi figurano solo le espressioni: «seligentes», «synthesim», «explanantes», «formam praeconii», insieme alla ribadita condizione che «*semper* ut *vera* et *sincera* de Iesu [tutto, dunque anche l'Infanzia)... communicarent».

Solo così possono ammettersi quei «diversi punti di vista» dell'articolo. Solo così la storicità obiettiva è salva e il Vangelo è sicuro, secondo la logica, la critica imparziale, la fede.

Nell'articolo sono esposte poi varie conseguenze, che meritano riflessione.

«Nei Vangeli hanno fondamentale valore *storico* principalmente i fatti della *vita pubblica*, della passione, morte e risurrezione di Gesù, di cui gli Apostoli furono *diretti testimoni* e che essi ripeterono nella predicazione. I fatti della *vita nascosta*, pur essendo anch'essi *basati* certamente su *alcune tradizioni*, sono

più aperti alla *elaborazione teologica* dell'evangelista, non avendo avuto nel kerygma una *forma fissa di trasmissione*». - Ora, v'è innanzi tutto da notare che il principio della ispirazione biblica e i documenti del Magistero che hanno ribadito, come fa la suddetta Costituzione conciliare, che i Vangeli riportano «*vera* e *sincera de Iesu*», non fanno alcuna distinzione tra vita pubblica e vita nascosta. Noi, quindi, come possiamo farla?

Non è d'altra parte *criticamente* ragionevole il farla. E' chiaro che gli Apostoli non poterono essere testimoni diretti della storia dell'Infanzia di Gesù; ma vi era per lo meno il testimone più autorevole di tutti, la Madonna. Comunque gli evangelisti (che non furono tutti Apostoli) furono *identicamente* assistiti dall'infallibile Spirito Santo ad attingere alle sicure testimonianze dirette degli Apostoli e a quelle di altri testimoni sicuri (cfr. Luca 1, 3). La *stessissima* infallibilità si estende quindi per tutto l'arco della vita del Signore, a cominciare dall'Annunciazione sua e del Precursore.

L'unica *elaborazione* teologica ammissibile è quella che poté fare meglio ordinare, sintetizzare, spiegare (come, per es., nei richiami alle profezie o nei brevi commenti personali, chiaramente indicati nel quarto Vangelo). Presentare invece come *diretti* fatti e detti di Gesù quelli che *direttamente* non lo furono, costituirebbe non una elaborazione, ma semplicemente un inganno; e quando si tratta dei fatti e detti di un Dio, che sono alla base di tutto, l'inganno sarebbe gravissimo.

Non si vede poi che importanza avrebbe, a garanzia della autenticità e obiettività della narrazione, la concretizzazione in una *forma fissa di trasmissione*, quale avrebbe avuta la primitiva predicazione, a differenza della storia dell'infanzia. Se si trattasse infatti di una elaborazione di puro peso storico umano resterebbe da chiedersi se tale *forma* si fosse *fissata* o no nella verità; trattandosi invece di infallibile assistenza divina, nella scelta delle autentiche testimonianze, sia quella, sia la storia della infanzia e della vita nascosta debbono ritenersi identicamente certe.

Anche per la vita pubblica si afferma poi: «In alcuni *elementi* appare già la *interpretazione ispirata* e la spiegazione che la Chiesa dava di essi... Tali elementi, pur non appartenendo alla *storia cronistica*, non si possono dire *inventati*, ma sono anch'essi vera storia, nel senso *modernamente inteso di penetrazione della sostanza dei fatti del passato*». Tali *elementi* «risalterebbero da un esame minuzioso». - Il guaio è che tale «senso modernamente inteso della storia» non lo era per niente in quei tempi, dove era caratteristica anzi, specialmente presso gli Ebrei, secondo la mentalità orientale, la concretezza narrativa dei fatti esteriori e dei dialoghi. Gli agiografi quindi che avessero attribuito *direttamente* a Gesù fatti e pensieri derivanti invece da elaborazione teologica o da artificio didascalico, senza farlo in qualche modo comprendere, o

avevano la coscienza d'ingannare o erano stati ingannati: in entrambe le ipotesi non dicevano la verità, il che ripugna all'infallibile ispirazione. Gli esegeti che rifiutano questa conseguenza o dimenticano il fatto dell'ispirazione o equivocano sul concetto di verità storica evangelica. Questa - ripeto - non riguarda la verità del pensiero, come può essere vero anche il pensiero di un moderno e ortodosso trattato di teologia (aggiunta solo, per i Vangeli, la infallibilità), ma riguarda la verità della *narrazione* in quanto tale, in cui la concreta attribuzione di atti e parole a chi li ha veramente compiuti è essenziale, tanto più quando si tratta della divina persona di Gesù.

E' vero che la stesura dei quattro libri s'inserisce nella nascita e crescita della comunità ecclesiale sostenuta dallo Spirito Santo. Ma mentre tale divina assistenza nella comunità ecclesiale ha operato in vista della *integra trasmissione della rivelazione*, negli agiografi ha operato invece in vista della *fedele narrazione dei fatti* che sono all'origine della rivelazione e ne costituiscono il *fondamento*. Mescolare le due fasi sarebbe illogica confusione.

Quanto all'«esame minuzioso» che nei singoli casi permetterebbe la scoperta, nel quadro della esteriore narrazione, dei *profondi* elementi d'«interpretazione», ne ho dato più volte dei ben significativi esempi. Sul cavallo apparente della *sottigliezza* si galoppa, in realtà, troppo spesso nel mondo della *superficialità* e della *fantasia.*

VECCHIA E NUOVA ESEGESI

Il ch.mo scrittore, nel primo articolo sopra citato, non aveva mancato anche di addurre, contro quella che chiama «la vecchia esegesi» sempre in cerca della «precisa concordia» tra i quattro Vangeli, il secolare accavallarsi di «soluzioni varie che lasciano più o meno insoddisfatti» e che per ciò stesso «invitano a tentare nuove vie». Egli cita, per es., le genealogie, i ciechi di Gerico, gli angeli della risurrezione, ecc.

Ma che forse le «nuove vie» conducono a soluzioni più sicure, univoche e soddisfacenti? Non ho mancato nei precedenti capitoli di darne dei saggi.

Perché, d'altra parte, meravigliarsi se, per concordare i testi, invece di una, vi sono più soluzioni? Anzi meglio.

Vi sono più strade di possibile concordanza. Questa cioè con l'una o con l'altra si può ottenere benissimo. Che vogliamo di più?

Resta l'*insoddisfazione* della incertezza? Si parli piuttosto di punti *oscuri*, che non potevano mancare in una quadruplice narrazione d'una storia così complessa, stesa in modo così breve ed episodico. La difficoltà è cioè criticamente scontata, anche alla luce della storiografia umana comune.

L'importanza è che la possibilità di concordanza, anche se ipotetica, vi sia: e c'è. E le disparità che tanto frequentemente richiedono tale lavoro di

concordanza non fanno che confermare l'autonomia d'impostazione e di ricerca dei singoli evangelisti, moltiplicando la forza della loro complessiva testimonianza.

ALLA BASE DELLA FEDE:
VANGELI STORICI, GESU' STORICO

BULTMANN

E' appena credibile l'irragionevole involuzione *fideista* del famoso *manifesto* del 1941 di R. Bultmann sulla valutazione critica del kerygma, ossia della proclamazione della parola di Dio. Eppure è difficile negare l'influsso più o meno aperto della sua dottrina nell'esegesi moderna. Qualche riflessione in proposito, in quest'ultimo capitolo - preso lo spunto da un articolo della *Civiltà Cattolica* - chiuderà quindi opportunamente questa parte sul *Dramma della esegesi moderna*.

Secondo il Bultmann «Cristo, il crocifisso e risorto, c'incontra nella parola della predicazione... Sarebbe un errore... fondare la fede nella Parola di Dio sulla ricerca *storica*... porre la domanda di legittimazione [della parola di Dio]... essa stessa domanda a noi se vogliamo credere o no».

P. Silverio Zedda S. J. ha chiaro e facile gioco, in un denso articolo della *Civiltà Cattolica* (18 maggio 1968), nel rivendicare la esigenza di assicurarsi prima che si tratti veramente della Parola di Dio, che sia garantita cioè la sua verità storica, ossia la verità storica di Gesù. Tale esigenza - afferma limpidamente P. Z. - costituisce una ovvia riaffermazione del «valore della intelligenza umana nella ricerca di Dio e nell'accostarsi a Cristo con la fede» (355).

STORICITA' RIDIMENSIONATA

L'ultima parte dell'articolo però - ad essere sinceri - non dà la stessa soddisfazione. Proseguendo sul filo della logica la storicità di Gesù richiede la storicità dei Vangeli. Ma per il distinto scrittore, che si fa eco di una ben nota corrente, questa storicità è vera un poco sì e un poco no.

Ottima certo è l'idea di «procedere cautamente tra due estremi». Ma guai a trovare un preteso giusto mezzo tra la verità e l'errore, tra la solida critica ed idee preconcette: ciò specialmente su un punto così delicato e tanto più con la

parvenza di seguire il Vaticano II. Vediamo un po' alcune interessanti argomentazioni.

Secondo il Concilio dunque «i Vangeli trasmettono una predicazione orale, conservandone il carattere».

Certamente. E questa è la ragione per cui la *Tradizione* ha, quanto al tempo e alla completezza, una precedenza sulla *Scrittura* (contro la tesi protestantica della sola Scrittura). Questa è pure la ragione del carattere frammentario, episodico e disparato (benché armonizzabile) delle multiple narrazioni evangeliche.

Il Concilio ricorda inoltre che nella predicazione gli Apostoli ebbero «quella più completa intelligenza di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e *illuminati dallo Spirito di verità*, godevano» (R 19: deh. 901): e ciò ovviamente si riflette sugli «scritti». Certissimo anche questo.

Ma ecco ora una infondata deduzione. Secondo l'illustre biblista ciò indurrebbe a negare ai Vangeli il genere di «pura fonte storica», a negare cioè la piena obiettività di descrizione dei «detti» e «fatti» del Signore (R, ivi).

La logica conseguenza apparisce invece opposta, perché l'illuminazione dello «Spirito di verità» non può non aver garantito sia i primi trasmettitori, sia gli scrittori evangelici (selezionatori delle fonti), da ogni errore, sensibilizzandoli anche alla estrema *responsabilità* di riportare i «fatti» e «detti» del *divino* Redentore, così da non mescolare particolari fittizi a quelli veri e divini di Gesù e da non presentare, senza farlo comprendere, le proprie interpretazioni, anche se giustissime, come direttamente date da Gesù.

Ciò era imposto dal rispetto sia della verità, sia della persona stessa di Gesù.

Tali scritti - si insiste - non sarebbero comunque equiparabili a puri «documenti di archivio che presentano i fatti nella loro spoglia *realtà*, con l'esattezza e la *freddezza* della cronaca, senza un soffio d'*interpretazione*, di collegamento tra i fatti».

Certo. I Vangeli, per l'epoca e per le loro caratteristiche episodiche ed occasionali, non hanno la struttura *tecnica* di moderni, completi «documenti di archivio». Ma ciò non può confondersi con mancanza di piena *obiettività* di narrazione. Questa anzi si deve nei Vangeli attendere, più che in qualsiasi cronaca umana (sia pur moderna e tecnicamente perfetta), per la speciale garanzia dello «Spirito di verità».

Quanto alla scarna *freddezza* del racconto, anziché mancare nei Vangeli, ne costituisce proprio una caratteristica (preziosa conferma della loro obiettività), giacché le gesta più drammatiche, dalla natività alla passione, vi sono narrate in sorprendente forma semplice, spersonalizzata c dimessa.

E quanto al soffio d'interpretazione, dovremo stare ben attenti a non confondere la *comprensione* dei «fatti» e «detti», il loro eventuale *riassunto* pienamente obiettivo, con l'interpretazione personale, sia pure esattissima, che gli agiografi si sarebbero permessi di presentare come parole *direttamente* pronunciate da Gesù. Questo sarebbe inammissibile offesa alla verità e mancanza di rispetto alla persona stessa del Signore. In realtà quando gli agiografi parlano con proprie riflessioni lo fanno capire (anche se qualche volta si può restare in dubbio).

Nei Vangeli, proprio la mancanza di una tecnica di cronaca moderna di documenti d'archivio, mentre da un lato non infirma minimamente l'obiettività delle narrazioni di testimoni diretti o quasi, dall'altro costituisce la più bella garanzia della spontaneità e veridicità dei narratori.

IL VATICANO II

P. Z., come era da attendersi, adduce ad avallo della tesi della «non pura fonte storica» dei Vangeli il celebre testo conciliare che esplicitamente dichiara: «Gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, *scegliendo* alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o anche in iscritto, alcune altre *sintetizzando,* altre *spiegando* con riguardo alla situazione delle Chiese, conservandone infine il carattere di *predicazione*» (R, ivi). Secondo P. Z. «questo modo di raccontare i fatti non si iscrive certo tra i metodi con cui procede chi stila un documento d'archivio, che debba servire di fonte per una storia a tendenza positivista».

D'accordo, ma solo quanto alla tecnica e alla completezza di stile moderno per una cronaca di stile moderno, non quanto alla *piena obiettività* di ciò che è narrato.

Nessuna delle caratteristiche metodologiche dei Vangeli che il Concilio ha sottolineato - «scegliendo», «sintetizzando», «spiegando», «predicando» - può legittimamente intendersi come *interpretazione* e *integrazione personale*, compiuta dal narratore, dei fatti e delle parole di Gesù. E anche quanto alle illuminate *spiegazioni* eventualmente date dagli agiografi non si può criticamente ammettere che essi le abbiano potute presentare come direttamente pronunciate da Gesù. Sarebbe stato un inganno su un fatto di estrema importanza quale la realtà dei discorsi esplicitamente e direttamente risuonati sulle divine labbra. Un conto sono, per es., le spiegazioni delle parabole date da Gesù e un altro conto le riflessioni dell'agiografo, come quando cita le profezie realizzate o riferisce le riflessioni dei discepoli, per es. dopo la prima cacciata dal tempio (Gv 2, 17), ecc.

Che gli agiografi effettivamente non abbiano trascurato tali essenziali differenze è confermato dal proseguimento (omesso da P. Z.) del suddetto testo

conciliare: «sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità». Affermazione assoluta. Chiara preoccupazione del Concilio di non fraintendere le caratteristiche enunciate.

Equivoca, in particolare, è quella ripulsa di una «storia a tendenza positivista». Se questa tendenza s'intende come materialista è ovvio che non si trova nei Vangeli. Ma quanto alla piena *obiettività* della narrazione l'esigenza positivista s'identifica con l'esigenza del rigore critico, pienamente reclamato dall'esegesi cattolica.

«NOSTRAE SALUTIS CAUSA»

Contro la «pura fonte storica» vi sarebbe poi «la ragione generale che vale per tutti i libri della Bibbia» e si troverebbe in quest'altro celebre testo: «i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità, che Dio *per la nostra salvezza* volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere» (R 11: deh. 890).

Secondo P. Z. pertanto «domandare ai Vangeli (e in genere alla Bibbia) un insegnamento certo, fedele e senza *errore* circa *altre cose* che non siano la verità che *ha ordine* (è utile, necessaria, indirizzata) alla nostra *salvezza*, è domandar loro quello che non hanno voluto dire».

Pur trattandosi di un'affermazione sfumata (essendo considerato, in modo molto estensivo, che potrebbe anche essere indiretto, tutto ciò che ha «ordine alla nostra salvezza»), quelle parole che ho sottolineato delineano un'interpretazione inammissibile di questo testo: nei Vangeli cioè vi sarebbero *cose erronee*, al di fuori delle verità attinenti alla nostra salvezza. Di tali cose infatti nel proseguimento dell'articolo vengono date delle esemplificazioni. Si noti che non si pada di *generi letterari* non storici (ammissibili prudentemente nell'Antico Testamento e non nelle narrazioni evangeliche di «fatti» e «detti» del Signore, che si appellano ad accurate ricerche e a testimonianze dirette o quasi: cfr. Lc 1, 3; Gv 19, 35; 1 Gv 1, I), ma di *errori*.

Questa interpretazione infatti, a parte il suo contrasto con il dogma della totale ispirazione divina della Scrittura (che la rendono «ab omni affinino errore immune»: Leone XIII, Enc. *Provid.,* EB 127), toglierebbe ogni valore al ben noto diretto intervento del S. Padre perché nel testo conciliare non si padasse soltanto, quanto all'esclusione di ogni errore, di «verità salutari». E si tornerebbe praticamente alla tesi, ripetutamente condannata dal magistero, di una ispirazione divina limitata soltanto alle «res fidei morumque» (cfr. Leone XIII, Enc. *Provid*., EB 124; Benedetto XV, Enc. *Spir. Par*., EB 455; Pio XII, Enc. *Div. affl. Sp*., EB 539).

Il testo effettivamente si riferisce a tutte le asserzioni della Scrittura (intese nel loro «genere letterario») e quindi a tutto il contenuto, di cui si afferma la «verità». Basta anche solo guardare alla prima proposizione con cui inizia questo capoverso della Costituzione. Esso dice: «*Tutto ciò* [senza alcuna eccezione], che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo *Spirito Santo*». L'affermazione sulla *verità* prosegue poi come conseguenza di ciò, con riferimento sempre a *tutto*, secondo questo filo logico: «*per conseguenza*... i libri della Scrittura insegnano [in *tutto* il loro contenuto] con certezza, fedelmente e senza errore [essendo *tutto* asserito dallo Spirito Santo] la verità, che Dio... volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere [non cioè tutto lo scibile, ma solo quanto è contenuto nelle Scritture]».

Va aggiunto l'inciso: «per la nostra salvezza». Ma esso non può contraddire all'affermazione totalitaria precedente, bensì solo additare la *finalità ultima* ed essenziale di tutta la Scrittura. Un conto è il *contenuto* (di cui è garantita la verità), un conto la *finalità* di tale contenuto. Quando per es. è detto che Gesù nacque a Betlemme e dimorò poi a Nazareth, tale notizia è data allo scopo di inquadrare e garantire storicamente la persona di Gesù e ricordare i riferimenti profetici, non di insegnare una pagina di geografia: il contenuto della notizia è il fatto geografico, il fine è la precisazione storica del Messia. E così di seguito.

Del resto il medesimo inciso si ritrova, al medesimo scopo, nel testo parallelo, relativo strettamente ai Vangeli, dei quali si afferma: «senza alcuna esitanza la storicità [senza alcuna riserva]». Essi «trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, *per la loro eterna salvezza* [scopo di tutta la sua attività] *effettivamente operò e insegnò*»: trasmettono cioè i veri fatti e detti del Signore (R 19: deh. 901). L'inciso evidentemente non delimita questi fatti e detti, ma addita, di tutti, le finalità.

Quando pertanto P. Z, deduce che «domandare ai Vangeli un insegnamento... *senza errore*, circa *altre* cose non... ordinate alla nostra salvezza, è domandar loro quello che *non banno voluto dire*», identifica arbitrariamente ciò che i Vangeli hanno *voluto dire* (in sé anche fatti geografici, ecc.) con il loro *fine ultimo* (soltanto salvifico); e non tiene abbastanza presente la dignità intrinseca di tutta la parola scritturale, che, quale parola di Dio, non può mai essere contaminata dall'errore.

Tuttavia la inesatta tesi stessa dello Z. (comune a notevole parte della esegesi moderna), pienamente e coerentemente sviluppata, finirebbe indirettamente per ricadere nella *totale* immunità da errore. Basta che quell'ordine alle verità salutari si consideri non soltanto immediatamente e direttamente, ma anche *indirettamente*. Ciò risulterà chiaro da qualche ulteriore riflessione.

In base alla sua inesatta tesi lo Z. così esemplifica (anche qui pongo dei sottolineati miei): «L'esattezza *cronistica* dei particolari, per esempio della

successione dei fatti geografica e cronologica, si può certo esigere da una pura fonte storica, ma non dai Vangeli, se non nella misura in cui consti che la verità *voluta insegnare* poggia appunto sull'esattezza, sulla realtà oggettiva, di quei particolari. Almeno per parecchi casi la scienza critica sembra dimostrare (o almeno dare come la ipotesi migliore) che questa esattezza di *realtà oggettiva* non è il *supposto necessario*, inteso dall'evangelista, per il suo insegnamento di verità che hanno *ordine alla salvezza*».

Questo enunciato seguita, innanzitutto, a identificare poco felicemente la «pura fonte storica» con una narrazione *completa ed ordinata*, la quale certo nelle narrazioni saltuarie ed episodiche dei Vangeli non si può trovare. In queste la *piena storicità*, ossia la piena esclusione di errore, richiede invece solo che i detti e i fatti, con tutte le circostanze positivamente affermate, siano vere. Così se è descritto il luogo e il tempo di un evento (in tale luogo, dopo tanti giorni, ecc) essi debbono essere veri. Niente invece impedisce che, *senza affermare positivamente la identità di tempo e di luogo*, si accostino, per analogia e per sintesi, a un evento positivamente presentato in un luogo e in un tempo, altri di cui non si dicono luogo e tempo. Sarebbe erroneo invece se anche di questi altri *positivamente* si affermasse tale luogo e tempo, mentre sono avvenuti altrove, e in altro momento. Similmente, oltre le circostanze di luogo e di tempo debbono ritenersi obiettive le altre circostanze concrete, positivamente affermate.

Ma, soprattutto, il problema è male impostato perché implicitamente ed esplicitamente si riferisce a un «supposto necessario» della verità salvifica soltanto intrinseco e *diretto*. Questo può quasi sempre essere negato, per tutte le circostanze episodiche che sono accidentali, da chi restringa la verità ispirata alla sola dottrina.

Vi è anche invece un «supposto necessario» *indiretto*, che consiste nella *garanzia* della veridicità dei detti e dei fatti del Signore, che solo può nascere dalla obiettività del narratore: obiettività il cui sigillo caratteristico è dato - quando si tratta di testimoni diretti o quasi - dalla *realtà* delle circostanze concrete affermate.

Un testimone e un narratore che su eventi così grandiosi come quelli divini (e con intenti talora anche esplicitamente professati di precisione: «ho investigato accuratamente ogni cosa», Lc 1, 3) si permettesse *tacitamente* liberi abbellimenti e integrazioni, non avrebbe più diritto alla fiducia critica del lettore sulla sostanza stessa della sua narrazione, se non altro perché mai si potrebbe sapere quando finiscono gli adornamenti e comincia la sostanza.

Qualche esegeta suol rispondere che questa libertà dell'agiografo deve essere necessariamente ammessa per superare le difficoltà di interpretazione e di concordanza di alcuni passi. Ma io sfido a citarmi nei Vangeli una sola di tali difficoltà *veramente insuperabile*: non c'è. E non ci può essere.

QUESTIONI DI BUON SENSO

Tornando all'articolo che sto considerando, non potevo anche non attendermi e infatti ho trovato, il solito alibi che non manca nemmeno nelle esegesi anche ben più disgregatrici della piena verità storica dei Vangeli. Si afferma cioè che questa storicità ridimensionata, anziché menomare, tornerebbe a *vantaggio* della ricchezza del messaggio evangelico. Dice P. Z.: «*Il Gesù storico* di alcuni moderni scrittori, che vogliono dare... come degli altri personaggi... un *ritratto* di Gesù psicologico storico, con tutti i particolari di cronologia e di geografia ecc., rischia di nascondere il... Cristo *Figlio di Dio*... che è quello che gli evangelisti soprattutto ci vogliono dare».

Certo una descrizione soltanto naturalistica di Gesù *come di ogni altro uomo* ne distruggerebbe la suprema grandezza.

Ma ciò non ha niente a che vedere con le accurate precisazioni di modo, tempo, luogo, ecc., quali si possono avere dall'esame critico dei testi, perché esse non servono che a *garantire* la storicità di Gesù, senza la quale la sua divina grandezza si dissolverebbe nel sogno.

E' una riflessione di semplice buon senso.

Vorrei concludere rilevando che nelle ottime intenzioni di tale esegesi questa ridotta nozione di storicità dei Vangeli dovrebbe costituire anche un modo per andare incontro alle obiezioni degli avversari.

Ma a quali avversari si pensa: logici o illogici? Non sarebbe certo raccomandabile di subordinare la nostra linea critica a pretese illogiche.

Se si tratta pertanto di avversari logici, questa presentazione della storicità non potrà invece che allontanarli (15).

TEOLOGIA PROGRESSISTA

IL DRAMMA DELLA CATECHESI OLANDESE

IL BEST-SELLER DEL NUOVO CATECHISMO

La prima edizione (ottobre 1966) del Nuovo Catechismo olandese (che sostituisce, per gli adulti, quello del 1948, il quale sostituiva, a sua volta, quello del 1910), di 624 p. e 200.000 copie, composto fondamentalmente dall'Istituto Superiore di Catechesi di Nimega, con l'alta guida del P. Edward Schillebeeckx e presentato dall'Episcopato di Olanda, si è rapidamente esaurita. Circa le altre edizioni non ho precise informazioni, ma credo che la diffusione complessiva, all'inizio del 1968, si aggirasse sulle 500.000 copie; e ciò senza le traduzioni nelle principali lingue, che furono sospese, in attesa di revisione, per ordine superiore (quella inglese però è stata già largamente e abusivamente diffusa): un best-seller editoriale. Fatto grandioso, che fa pensare: tanto più che si tratta di un Catechismo *per adulti* (prima iniziativa del genere da parte di un episcopato).

Ne segue subito un senso di sincera ammirazione per una così rapida diffusione di un così grosso volume, che testimonia il nobile interesse religioso di quella cattolicità.

E' anche evidente in esso la nobilissima preoccupazione ecumenica, che ha cercato di andare apostolicamente incontro agli «altri».

Purtroppo però non si riesce a vedere come sia stato tenuto presente il fondamentale ammonimento del Decreto conciliare sull'Ecumenismo: «Bisogna *assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina*. Niente è più alieno dall'ecumenismo quanto quel falso irenismo, dal quale viene compromessa la purezza della dottrina cattolica e viene *oscurato* il suo senso genuino e certo» (E 11: deh. 534). Tanto più questo ci saremmo attesi in un testo presentato con tanta autorità.

La notizia, data alla stampa nel gennaio 1968, subito accolta e diffusa anche dai fogli cattolici, della definitiva conclusione *favorevole* dell'esame fattone dalla apposita Commissione Pontificia, è stata smentita dallo *Oss. Rom*. del 31 gennaio. Ma su tale smentita la stampa ha fatto, in genere, silenzio: contro la doverosa imparzialità.

Stralciamo alcune affermazioni da una sua traduzione francese (16) e da successivi estratti italiani. Le pagine si riferiscono al Catechismo.

LA SUGGESTIONE EVOLUZIONISTA

«Con *certezza* sempre più grande, una specie animale, che vive nelle foreste e nelle pianure, sale in una lenta evoluzione fino a... noi. La vita che scorre in me *viene dagli animali*» (**13**).

Non risponde a un responsabile senso critico il presentare così praticamente l'evoluzionismo delle specie viventi come tesi *certa*. Ciò poi, nei riguardi dell'origine dell'uomo, è anche proibito dalla *Humani generis* (37).

A temperare l'impressione deprimente per tale origine il C. aggiunge, incidentalmente, che «la sacra Scrittura faceva provenire - l'uomo da qualcosa *ancor più vile*: dal limo». - L'inciso è sorprendente, perché è chiaro invece che essere direttamente plasmati da Dio a partire dalla terra primordiale vorrebbe dire essere frutto di un *immediato* intervento divino più completo e avere quindi una più immediata e più *nobile* impronta divina. Una scultura di Michelangelo tratta dal marmo grezzo è più preziosa di un suo ritocco a una statua già fatta.

Quanto ai particolari concreti del racconto biblico, che la *H. g.* (39) riconferma appartenere «in un certo vero senso... al genere *storico*», il C. dice solo evasivamente che «il racconto era stato scritto per proiettare la luce di Dio *esistente*». E la storicità? Si riduce solo all'esistenza di Dio? L'uso frequente di simili enunciati studiatamente nebulosi è un grave difetto in un catechismo, che per sua natura deve essere chiarificatore.

Purtroppo, in questo punto, proseguendo nella studiata evasività delle espressioni, non solo il C. non parla dell'infusione, nel primo uomo, della anima immortale (della quale, nemmeno in seguito parlerà!), ma dice che la «umanità... prese il suo inizio nei *primi uomini*» e che «un giorno degli *esseri viventi* si sono trovati ad essere non più delle *qualche cosa*, ma dei *qualcuno*». Con ciò è ovviamente insinuato il *poligenismo*, sempre riprovato dalla Chiesa, e ultimamente dal Vaticano II e ripetutamente da Paolo VI (cfr. quanto ho ricordato a pag. 174 s.).

E i particolari del fatto? Non si sanno - dice il C - perché «questa origine è per sempre sparita nell'oscurità». Già; ma appunto per questo è intervenuta, su un punto essenziale, la rivelazione (ossia il testo biblico, rettamente interpretato dalla Chiesa) dal C., in questo punto, praticamente ignorata.

GRAVI EQUIVOCI SULL'ANIMA

Il sorprendente silenzio sull'*anima umana*, come distinta dal corpo e

immortale, finisce, in qualche modo, per insinuarne la negazione. Ancor più sorprendente è la fonte che sembra abbia influito in questa concezione, fonte che rivelerò tra poco.

Passando a p. 449 s., si legge: «Ogni *persona umana* è così unica, che quando essa nasce comprendiamo, in un modo tutto particolare, come Dio non tanto *ha creato* tutte *le cose*, ma [permanentemente] le crea. Anticamente ciò si esprimeva così: Dio ha creato il mondo e lo conserva nel suo essere, ma non cessa di creare direttamente le *anime individuali*... [Ma contro tale affermazione il C. obietta che] la creazione stessa è una realtà di forza *ascendente*, e... il corpo e l'anima sono *inseparabili* [per cui sembra meglio dire]: la potenza creatrice di Dio fa esistere la realtà e la fa aumentare, in ogni momento [manifestandosi] alla nascita di un nuovo essere umano... in modo specialissimo [perché non è nata una cosa, ma] un *io*». - Mucchio di confusioni e totale noncuranza della migliore tradizione filosofica e teologica cattolica. E' ignorata infatti ostentatamente la nozione di essere *primo* delle cose, a cui si riferisce propriamente l'atto creativo e la metafisica conservazione. *L'inseparabilità* della anima dal corpo viene presentata come in opposizione alla tesi della sua creazione dal nulla e della sua infusione. Nel quadro di tali tesi, invece, l'inseparabilità ha la sua mirabile spiegazione nella celebre dottrina tomista della *forma*, assunta dal XV Conc. Ecum. viennese, il quale definì «quod anima rationalis... sit *forma* corporis humani per se et essentialiter» (D-S 902); e ciò fu confermato dal XVIII Conc. Ec. Later. V, il quale ricordò anche che l'anima «infunditur» (D-S 1440), mentre già nella Professione di Fede di S. Leone IX (1053) era stata proclamata la sua creazione «ex nihilo» (D-S 685). Paolo VI nella *Professione di Fede* (30 giugno 1968) ha ribadito che Dio è «Creatore in ciascun uomo dell'anima spirituale e immortale», della quale aveva parlato anche il Vaticano II (CM 14: deh. 1364). Il concetto di creazione è invece dal C. coartato nel quadro generale della evoluzione progressiva («ascendente»), ed è così accortamente riferito a tutta la «persona umana», da far sospettare che non si creda a una propria *sussistenza* dell'anima, che ne garantisca l'immortalità, *dopo* il disfacimento del corpo.

Alla contestazione della Pont. Commissione di tre teologi (incontratisi a Gazzada, per discutere sul Catechismo, nell'aprile 1967, con tre specialisti olandesi) per la mancata espressione: «creazione immediata della anima», gli olandesi hanno risposto che ciò evitava di «immiserire [!] il concetto di creazione» con la distinzione tra «mediato» e «immediato». Il vero concetto di creazione dell'anima è dunque respiqto.

Purtroppo il sospetto circa la sussistenza dell'anima trova inoltre una penosa conferma alle p. 554 s. e 562, in cui il C. affronta direttamente il problema dell'«esistenza dopo la morte», ossia «immediatamente dopo». La chiara

dottrina che «l'anima continua ad esistere separatamente», fino ad essere ricongiunta al corpo «al momento dell'ultimo giudizio», viene - dice il testo - «leggermente» modificata: affermazione poco leale perché tale dottrina viene, di fatto, respinta; e ciò senza alcun riguardo alla migliore filosofia, alla Tradizione e al Magistero e con un preteso (vedremo, errato) appello alla Bibbia. Questa, secondo il C., non considererebbe «mai l'anima interamente separata».

Il C inoltre avrebbe modificato «leggermente» l'antica nozione per tenere conto di «noi, uomini moderni... che non possiamo *immaginarci* un puro io senza legame col suo proprio corpo». - Sorprendente nuovo criterio di verità, circa la realtà *spirituale* e quindi *non immaginabile* dell'anima: l'*immaginazione* dell'uomo moderno!

Secondo il C. sembrerebbe quindi impensabile una sopravvivenza autonoma dell'anima e un giudizio particolare *subito* dopo la morte. Risorgerà invece l'intero uomo per il giudizio finale. Ma siccome il C. non osa negare apertamente l'immediato giudizio *particolare* per la sola anima, esso stende sul problema la cortina fumogena di pensieri nebulosi e inconsistenti di questo tipo: «Questo giudizio [finale] è già cominciato alla morte [il particolare cioè fa un tutt'uno col finale). Come... immediatamente dopo la morte, l'uomo sta [!] per risuscitare... [così] l'uomo sta per essere giudicato [quindi come, in realtà, non risuscita *subito*, così non subisce il ggiudizio particolare]... Ciò ha luogo fuori del tempo, secondo il senso abituale, che scorrerebbe tra il giudizio... particolare... e quello... ultimo». - Con ciò si confonde la trascendente *eternità* di Dio con l'*evo* dell'anima disincarnata, il quale frattanto è collegato al tempo terreno, proprio per la trascendente relazione di essa al corpo terreno, che l'anima ha lasciato e che, alla fine dei tempi, riprenderà.

A tutto ciò, uscendo fuori dalla cortina fumogena, è facile rispondere che se l'anima non sopravvive autonomamente (pur mantenendo la sua relazione trascendente al corpo che riassumerà), vuol dire che è distrutta, come quella degli animali, contro la essenziale nozione di spirito e contro il dogma cattolico (cfr. per es. il Conc. Lat. V: D-S 1440).

Errato è poi l'appello alla Bibbia, perché se lo «psyché» del N. T., corrispondente all'ebraico «nefes», può indicare genericamente la *vita*, non mancano i passi in cui esso viene abbastanza chiaramente contrapposto al corpo, proprio nel senso dell'anima spirituale. Per es.: «Non temete coloro che uccidono il corpo, ma che non possono uccidere l'anima... » (Mt 10, 27). Comunque, si ricordino «le *anime* dei messi a morte per la parola di Dio...» e di «quelli che erano stati decapitati per la testimonianza resa a Gesù...», in Ap 6, 9; 20, 4; cfr. anche Gc 1, 21; 5, 20; 1 Pt, 1, 9; 4, 19; ecc.

Quanto all'*immediato* giudizio *particolare*, è verità ribadita dal Magistero (cfr.

D-S 857 s., 1002, 1304-1306) e indissolubilmente congiunta col dogma del *Purgatorio* (nuovamente ricordato dal Vaticano II, in C 49, 51: deh. 419, 424, e da Paolo VI, nella *Professione di Fede*): sicché chi nega quello nega questo.

Ma avevo promesso di rivelare la fonte ispiratrice. Si noterà che questa dottrina sgorga fondamentalmente dalla iniziale concezione evolutiva «ascendente» della *creazione*, identificata con la *conservazione*, rispetto a cui la creazione ex nihilo e l'infusione dell'anima rappresenterebbero un'inammissibile *frattura.* Si ricordino queste parole del C.: «La potenza creatrice di Dio fa esistere la realtà e la fa aumentare, *in ogni momento* [manifestandosi] alla nascita di ogni essere umano... in modo *specialissimo*...». Ed ora si legga Teilhard de Chardin in *La notion de transformation créatrice*: «Non vi è un momento in cui Dio crea e un momento in cui le cause seconde sviluppino. Non v'è mai altro che un'azione creatrice (identica alla Conservazione) che solleva *continuamente* le creature verso il più-essere... Vi sono, bene inteso, dei gradini, dei punti singolari, in cui l'azione creatrice diviene *dominante* (apparizione della vita o del pensiero)... La creazione... non è mai... [ex] nihilo subiecti» (B. de Solages, *Teilhard de Chardin*, 270 s.).

Ecco l'ispiratore: proprio con quella aberrante nozione di creazione, che è uno dei più caratteristici abbagli del Grande!

PECCATO ORIGINALE

Volendo toccare, qua e là, dei punti fondamentali, eccone un altro, molto importante, relativo al *peccato originale* e al *peccato personale*. Ai precedenti, a questo e agli altri punti che toccherò in seguito, dà luce una dichiarazione dell'Episcopato Olandese (21 luglio 1962) circa gli intenti di questo catechismo, tra cui spicca quello di «realizzare un vero contatto con la *Scrittura*». Benissimo. Ma, e la Tradizione? Perché non nominarla? Può esservi un «vero contatto con la Scrittura», senza un attento contatto anche con la Tradizione, ossia col Magistero? Si ricordi il precedente saggio sull'anima. Ecco ora altri saggi.

Il C. (308-309) si appella a Rm 5, 12 ss. e lo analizza così: «*A prima vista* si direbbe che in questo passaggio [S. Paolo] desidera soprattutto mettere l'accento sul fatto che il peccato è venuto nel mondo a causa di *un solo uomo...* [ma in realtà S. Paolo vuole solo inculcare che, mentre] il peccato con la morte regna *nell'umanità*... la grazia, la riparazione, con la vita eterna, sono venuti *in più grande abbondanza* per mezzo di Gesù». - Ma, non si voleva creare un «vero contatto con la Scrittura»? Questa è verità obiettivamente e spontaneamente tratta dalla Scrittura, o piegata a una preconcetta dottrina? A voler prescindere, per il momento, dalla giustezza di questa dottrina, risulta

intanto che il *contatto* con la Scrittura è inevitabilmente influenzato dalla luce con cui la si guarda e se si esclude quella della Tradizione se ne segue un'altra.

Paolo, in realtà, in questo punto, non fa (non «a prima vista», ma realmente) che insistere nella contrapposizione tra il *solo* uomo del peccato originale e il *solo* Salvatore, sovrabbondante, Gesù. La *unità* del termine di salvezza è tutta puntualizzata proprio dall'*unità* del contrapposto termine di perdizione: sicché non si può affermare l'uno senza l'altro. Facciamo l'ipotesi che sia vera la dottrina tradizionale dell'unicità di Adamo peccatore - dico solo l'ipotesi -. Come avrebbe potuto S. Paolo esprimersi, in tal senso, più chiaramente di così? La libera interpretazione dunque proposta dal C. equivale in pratica a precludere qualsiasi possibilità di raccogliere una ipotetica rivelazione nel senso tradizionale. Dietro l'apparente acutezza si profila la superficialità.

Che il C. d'altra parte respinga (o almeno dia l'impressione di farlo, il che è già un gran male in un testo che, per sua natura, dovrebbe essere chiarificatore) la nozione di *p. o.* come fallo del *solo Adamo* è confermato da quanto segue. La narrazione letterale biblica - dice il C. - può essere accettata «come *ricapitolazione* dell'Uomo [intendi: umanità, come risulterà poi ancor meglio] davanti a Dio. Ma potrà e *dovrà essere rimpiazzata* come descrizione dell'*inizio* [iniziale caduta] dell'umanità... Non dobbiamo attribuire un significato particolare a un *primo peccato* [il significato appunto di p. o.]. Il problema principale non consiste nel fatto che l'uomo [in Adamo] *ha* peccato ed *è* corrotto, ma nel fatto che egli [attualmente] *pecca* e *si corrompe* [ma il p. o. svela il motivo del conflitto attuale]. Il peccato di *Adamo ed Eva* è più vicino di quanto noi lo pensiamo. E' in *noi stessi*». - Quest'ultima battuta sembra fatta apposta per confondere le idee (sgusciante metodo dell'imprecisione, caratteristico di questi orientamenti teologici); quell'essere il p. o. «in noi stessi», mentre nella retta dottrina si riferisce alla eredità di *natura* decaduta, qui si riferisce ai peccati personali *attuali* («pecca, si corrompe»).

A p. 313 la nuova interpretazione scritturale è chiaramente espressa, ispirandosi al *poligenismo*. «In passato... si cercava... una spiegazione [del p. o.] dalla parte della natura umana [trasmissione del p. o. per generazione]... Ma questa spiegazione... non appartiene, *per sé* [?], alla rivelazione divina. La vera unità del genere umano la Scrittura non la pone nella generazione [la pone in essa, invece, nel mondo più esplicito, e in tal senso l'interpreta la Tradizione], ma nell'appello da parte del Padre comune [c'è prima l'altro titolo]. La comunanza, del male s'inquadra ugualmente su tale piano, ma come rifiuto [all'appello del Padre comune: quindi come atto, non come condizione di natura decaduta]... peccato *non commesso da qualche primo Adamo all'inizio dell'umanità, ma da Adamo, l'uomo, ogni uomo*. E' il peccato del mondo... [in passato] si è dato a questa *peccabilità generale...* il nome di peccato originale...

[che si trasmette] per discendenza dai parenti e [se ne] parlava molto a riguardo dei *fanciulli*. Ma... in quanto [invece] proveniente da *tutta l'umanità*, l'accento si sposta verso l'uomo *adulto.* Il peccato originale è il peccato dell'*umanità* come *un tutto...* in quanto esso *colpisce ogni uomo* [ma nel suddetto senso di peccato *attuale personale*, quale può fare l'adulto, non derivato dall'unico p. di Adamo; ciò nonostante che l'espressione in sé possa trarre in inganno, come se si trattasse della dottrina tradizionale; il solito stile nebuloso e sgusciante]».

Ciò contrasta col Magistero. Già al Concilio Cartaginese (S. Zosimo, 418) fu condannata la tesi: «nihil [i neonati] *ex Adam trahere originalis peccati*, quod lavacrum regenerationis expietur» (D-S 223). Ampiamente il problema è trattato nei can. 1, 2, 3, 4 della Sess. V. del Tridentino, ed è sancito: «*primum hominem Adam*, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam... amisisse» (D-S 1511); «Adae praevaricationem... acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam... *nobis etiam... perdidisse*» (ivi 1212); «Adae peccatum, quod *origine unum est et propagatione*, non imitatione transfusum *omnibus inest unicuique proprium*» (ivi 1513); «ex traditione Apostolorum etiam *parvuli*, qui nihil peccato rum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione *mundetur*, quod *generatione contraxerunt*» (ivi 1514); e, nella Sess. VI: «homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea *propagatione per ipsum*, dum concipiuntur, *propriam iniustitiam contrahant*» (ivi 1523).

Pio XII, nella *Humani generis* (a. 1950): «Le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale che proviene da *un peccato* veramente commesso da *Adamo* individualmente e personalmente, e che, *trasmesso a tutti per generazione*, è inerente, in ciascun uomo, come *suo proprio*» (38: D-S 3897).

Il Vaticano II: «Gli uomini, in conseguenza del peccato originale, spesso sono caduti in moltissimi errori...» (AL 7: deh. 939); in senso tradizionale cita Rm 5, 19: «Come infatti per la disobbedienza di *un solo* uomo gli altri furono costituiti peccatori... » (MVS 15: deh. 1295); «Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro, cioè di Gesù Cristo... che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio resa deforme fin dal primo peccato» (CM 22: deh. 1385).

Paolo VI presenta come «inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del *poligenismo*, negano, più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali nell'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo, primo uomo, figura di quello futuro... commessa all'inizio della storia... peccato del primo uomo... *trasmesso* a tutti i discendenti non per via d'imitazione, ma di *propagazione*» (Discorso ai teologi del simposio di Roma, luglio 1966). Più dettagliatamente

ancora nella *Professione di Fede* del 30 giugno 1968: «Noi crediamo che *in Adamo* tutti hanno peccato: il che significa che la *colpa originale da lui commessa* ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio dei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, e in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte. E' la natura umana *così decaduta*, spogliata della grazia che la rivestiva, ferita nelle sue proprie forze naturali e sottomessa al dominio della morte, che viene *trasmessa a tutti gli uomini*; ed è in tal senso che ciascun uomo nasce nel peccato. Noi dunque professiamo, col Concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso con la natura umana, "non per imitazione, ma per *propagazione*", e che esso pertanto è "proprio a *ciascuno*" (D-S 1513)».

PECCATO PERSONALE

In questo Catechismo, purtroppo, le cose non si presentano meglio anche quanto al *peccato personale* (531 ss.). Vi si legge, bensì, un iniziale elogio della «distinzione rigorosa tra... peccato mortale e peccato veniale» la quale «ha molto contribuito... all'elevazione morale della umanità», e quanto alla «gravità del peccato... la Scrittura [il Magistero, al solito, non è citato] non la tace». Ma è un elogio che sembra piuttosto un espediente tattico per far poi accettare la critica seguente.

«Però, la troppo precisa perifrasi *giuridica* della distinzione comporta anche degli inconvenienti... [giacché] non si può dire con altrettanta precisione se qualche cosa è un peccato grave o no». - La precisione dottrinale della morale tradizionale è dunque tacciata, come era da attendersi, di giuridicismo; ma si dimentica che, in relazione a Dio, la *legge* morale coincide con la precisa divina *volontà,* la quale riflette, a sua volta, la concreta *perfezione* divina (causa esemplare dell'ordine morale).

La varietà degli stati soggettivi e delle diverse situazioni implicherà ovviamente una larga gamma di diverse responsabilità personali, ma non potrà modificare la norma (o la risultante concreta delle varie norme) obiettiva. Certamente sarà difficile talora, nelle zone di confine, precisare il passaggio dal peccato leggero al grave, ma la loro essenziale differenza sarà ovviamente netta all'interno dei rispettivi campi: da un lato i peccati, per così dire, di rottura, dall'altro i piccoli peccati.

Infine viene il peggio: «Ecco perché non vogliamo impiegare il termine peccato *mortale*... [di] risonanza *troppo definitiva, troppo irreparabile* (ma invece] diciamo peccato *grave*, come una malattia grave non è ancora la morte stessa, ma vi può condurre». - Viene così dissolta (o almeno molto

dannosamente oscurata) l'essenziale differenza teologica delle due specie di peccati; viene pure confusa l'effettiva *morte* della anima, riguardo alla vita soprannaturale, anche per *un solo* peccato *grave* (irreparabilità condizionata), con l'*ostinazione* nel peccato, rifiutando, in vita, il pentimento, o non potendo più pentirsi in morte (irreparabilità assoluta).

Anche su questo punto il Magistero, invece, parla chiaro. Benedetto XII (in una definizione del 1342): «Animae decedentium in actuali peccato *mortali* mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur» (D-S 1002).

Tridentino, Sess. VI: «Asserendum est... quocumque... *mortali* peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis *gratiam amitti*... [e sono esclusi] *a regno Dei*» (ivi 1544). Nella Sess. XIV, è stata nettamente affermata la distinzione tra mortali e veniali: «Oportet a poenitentibus omnia peccata *mortalia*... in confessione recenseri... *Venialia*, quibus a Dei gratia non excludimur... taceri... possunt» (D-S 1680). Per i veniali vedasi pure D-S 1537 e il can. 23 del Decr. de iustificatione (D-S 1573).

Per il peccato come *morte* spirituale (non solo «malattia grave», come dice il C.), ecco infine il Vaticano II, quando parla dello Spirito Santo «per mezzo del quale il Padre ridà la vita agli uomini, *morti per il peccato*» (C 4: deh. 287); e qui si tratta certo della morte spirituale, poiché poi il testo prosegue, enunciando la morte corporale («finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali»); è quel peccato con cui «l'uomo ha *infranto* il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine» (CM 13: deh. 1360).

E' assai penoso (tanto più considerando le nobilissime intenzioni) che si debbano oscurare, in un libro che dovrebbe essere di massima autorevole chiarificazione e precisione, nozioni così elementari.

Faccio questi rilievi perché si tratta di un esempio tipico del disorientamento ideologico che pervade certi ambienti cattolici, anche altamente qualificati, e perché il Clero italiano mantenga vivo il suo tradizionale senso dell'ortodossia. E' un richiamo di *orientamento* fondamentale, tanto più importante in quanto autorevoli commentatori cattolici italiani hanno dato giudizi, salvo pochi accenni di riserva, di sostanziale ammirazione.

Si parlava anzi senz'altro della edizione italiana. Ma ormai non potrà avvenire prima delle correzioni, in conseguenza dei rilievi della Commissione Pontificia di revisione. La prima edizione olandese resterà però sempre straordinariamente sintomatica di quel moderno clima teologico. Essa ha servito cioè a richiamare l'attenzione su una mentalità alimentata da santa intenzione ecumenica, ma talora purtroppo risoltasi - per dirlo con le parole di Paolo VI a Fatima - nel

sostituire «alla teologia dei veri e grandi maestri ideologie nuove e particolari, intese a togliere dalla norma della fede quanto il pensiero moderno, privo spesso di luce razionale, non comprende e non gradisce». Tutto ciò con l'intento di conquistare alla verità l'uomo d'oggi: mentre la conquista sembra avvenuta a rovescio. Direi che tale mentalità si risolve nel principale ostacolo alla vera realizzazione ecumenica auspicata dal Vaticano II.

Accennerò a qualche altro punto.

MIRACOLO

Alla falsa luce della teilhardiana nozione di *creazione* (sopra considerata nel paragrafo sull'anima) e ad onta dell'insegnamento del Vaticano I (cfr. D-S, 3009, 3033-34) e del Vaticano n (cfr. C 5; LR 11: deh. 289; 1071) vengono implicitamente accolte - sembra incredibile! le vecchie due obiezioni contro il miracolo, tante volte confutate. Questo costituirebbe cioè secondo la concezione classica - nel modo con cui il C. sembra concepirlo e rifiutarlo - «un intervento arbitrario ed estraneo di Dio, come se Dio contrastasse alla sua propria opera di creazione»; inoltre il miracolo non potrebbe essere rilevato, data la nostra ignoranza circa l'azione di Dio e le leggi della natura. A conferma il C. cita Rm 8, 22, che non c'entra niente, e Gv 5, 17 che, caso mai, dimostra l'opposto (127 s.). Dimentica invece di citare le parole di Gesù: «Andate e riferite... ciò che udite e vedete: i ciechi ricuperano la vista... i morti risorgono» (Mt 11, 4-5); «se non credete a me, credete alle opere... » (Gv 10, 38).

Eppure sono arcinote le risposte. E' vero che non si conoscono i precisi limiti della natura, ma si è sicuri che a certe cose essa non può arrivare, per es., a trasformare l'acqua in vino o a far risorgere Lazzaro. Né si può chiamare, per svalutarlo, «arbitrario» od estraneo» l'intervento saltuario dell'artefice nell'opera sua per una speciale effusione di bene e per una speciale manifestazione divina.

EUCARISTIA

Prosegue, purtroppo (393, 403 ss.), il modo di parlare sgusciante. La Chiesa - dice il C. - non ha inteso parlare finora dell'Eucaristia racchiudendone «tutta la verità in termini definitivi» [questo anche dopo il Tridentino e dopo le Encicliche pontificie]. Le «formulazioni» hanno mirato [non a garantire la presenza reale, ma] «a difendere dei valori cristiani ed evangelici ben determinati» [nei rispettivi tempi: essendo quindi in sé occasionali e secondari]. L'espressione oggi consigliabile sarebbe pertanto questa: «Il pane è realmente sottratto alla sua *destinazione normale* umana [niente è detto se mediante una trasformazione

sostanziale o no] ed è divenuto *per noi* [non in sé] il pane che il Padre ci dà, Gesù stesso». - In queste evanescenti espressioni, volendo si potrebbe inquadrare benissimo, né più, né meno, la «transfinalizzazione» sul piano simbolico di E. Schillebeeckx e Piet Schoonenberg. E ciò in un Catechismo che vuole essere chiarificatore, e dopo l'Enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI, a cui oggi si aggiunge la celebre *Professione di Fede* dello stesso Sommo Pontefice (1968).

Quanto alla durata della presenza reale viene fatto senza batter ciglio un crocione sulla tesi tradizionale, e viene presentata puramente la tesi di K. Rahner (senza nominarlo). Desidero vivamente sottolineare il tipico modo di presentare tale tesi, che, mentre apparisce privo di serietà critica, costituisce un vero inganno per i lettori: «[prima si pensava così e così] ma *oggi si è convinti*...». Ecco: ciò che un autore o un gruppo propone, sia pure in pieno contrasto con la migliore tradizione teologica, diviene il pensiero, la teologia *di oggi*.

La presenza cesserebbe dunque *appena mangiata* l'ostia (anzi, dovrebbe dirsi, coerentemente, appena essa abbia toccata la lingua), non presentandosi più come «*pane mangiabile*». Ciò rende la colleganza della presenza eucaristica con le specie, già espressa dal C. in modo così vago, ancor più evanescente. Eppure, definizioni, liturgia, dottrina finora comune dei teologi respingono tale dottrina, come del resto risulta anche dalla sola considerazione delle *parole dell'istituzione* (altrimenti Gesù avrebbe dovuto dire: «questo, in quanto resta *praticamente* manducabile, è il mio corpo»). Si veda quanto più ampiamente dirò, confutando il Rahner, nella parte sulla Eucaristia.

Va anche notato come questa tesi appaia perfettamente coerente con la tesi della presenza secondo il modo simbolico della «transfinalizzazione». Se la realtà della presenza infatti fosse risolta nel segno «comunicativo» del cibo donato, allo scopo di unire - come dice lo S. -, cessata la donabilità *pratica* cesserebbe questo tipo di reale presenza.

Così pure è coerente con tale modo di presenza l'espressione poi usata qui dal C., il quale non parla più di «specie» del pane, ma semplicemente di «pane» (anche la sostanza, pare: proprio cioè quello che nella transustanziazione sparisce). «Finché vi è *del pane* [il che può coerentemente intendersi in quel senso di praticamente mangiabile], Cristo è presente».

TRINITÀ

E' insinuato (584 s.) un pericoloso senso di diffidenza circa la conoscenza (ovviamente *estrinseca*, ma certa) del mistero trinitario; e ciò in base alla

consueta noncuranza della Tradizione: «Noi *temiamo* di descrivere in alcune parole il mistero dell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito... La Scrittura stessa non usa mai la parola "tre"... per trattare questo mistero *in maniera biblica* [considerata senza la luce della Tradizione] noi esitiamo».

Il C. ha infatti tanto esitato che quasi non ne parla!

VERGINITÀ DI MARIA

Il *dogma* del concepimento verginale di Gesù sembra in una tortuosa e oscura descrizione, in definitiva, negato, Se grave è questa negazione ancor più grave è nasconderla dietro una cortina fumogena di parole. Tuttavia non pare che vi sia dubbio (88 s.).

Le affermazioni si possono infatti graduare, sinteticamente, così: Tutti i figli sono più «ottenuti» da Dio che «fatti» dai genitori; alcuni, in particolare (come si legge nel Vecchio Testamento) furono frutto di «preghiera» e di speciale «*promessa*» divina, fino a «Giovanni Battista» (ottenuto da madre sterile, ma per regolare unione coniugale); Gesù è al «sommo» di tali fanciulli «*promessi*» [ma, a quanto sembra, nella stessa linea] sia perché *impetrato* e bramato «da tutta l'umanità», sia [prescindendo dal concepimento verginale] per la sua sublime *grandezza personale*, «giacché in Lui tutto è stato creato». Questo allineamento, sia pure elevandosi al culmine, del caso di Gesù con gli altri casi e col caso del Battista, induce a pensare anche Gesù nato per *regolare unione coniugale*, sia pure congiunta al più *sublime intervento di Dio*.

Il concepimento «dallo Spirito Santo» è bensì, in altro punto, affermato, ma solo incidentalmente, affiancando inoltre tale espressione con altre che ne svuotano lo specifico significato dogmatico: «Egli è interamente nato per grazia [ossia] interamente per *promessa*, "concepito dallo Spirito Santo". Il dono di Dio all'umanità». Tutto ciò sembra che non faccia altro che ribadire l'affermazione fondamentale, già precedentemente esposta: «*interamente per promessa*»; e nulla più. Ciò che è «promesso» da Dio può sempre genericamente dirsi ottenuto «dallo Spirito S.». Se si fosse voluto indicare, a differenza dei casi precedentemente ricordati fino al Battista, il fatto nuovo e specifico della nascita senza padre, qui evidentemente lo si sarebbe dovuto dire chiaramente.

E' bensì affermata anche la nascita «*non per volontà d'uomo*», «dalla Vergine Maria». Ma di ciò è data questa spiegazione: «eccone il senso *profondo* [!]... non c'è nulla nella *fecondità umana* che sia capace di *generare Colui*... (in cui) tutto è stato creato». - Ma ciò può riferirsi a un necessario divino intervento per integrare ed elevare la normale azione coniugale (come per il Battista) ai fini di una così nobile nascita. Anzi non sembra che vi sia dubbio, alla luce del contesto precedente, che si tratti solo d'un più sublime intervento di Dio perché i genitori «ottenessero» questo figlio che è al «sommo» di tutti i «promessi» e al

vertice di ogni grandezza (17).

REGOLAZIONE DELLE NASCITE

Il C. (472 s.), innanzi tutto, afferma inesattamente che, secondo la Cost. della Chiesa nel Mondo, del Vaticano II, vi è stata, nei confronti degli insegnamenti di Pio XI e Pio XII, «una *netta evoluzione* al di dentro della Chiesa... [come] al di fuori della comunità ecclesiale», giacché - prosegue il C. - «sessualità e fecondità sono visti come valori associati in una unità di vita... [piuttosto che] rapporto di *mezzo* al *fine*». - Ciò è inesatto perché nella Cost. il concetto del *fine primario* del matrimonio è invece *implicitamente* mantenuto, come. risulta, per es., da questi passi: «*Per natura sua* l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono *ordinati alla procreazione* e all'educazione della prole e in ciò trovano il loro coronamento... Il vero culto dell'amore coniugale e tutta la struttura familiare... senza trascurare gli altri fini del matrimonio, *tendono* a rendere i *coniugi disponibili*... nel dovere di *trasmettere la vita umana* e di educarla... come la *missione loro propria*» (CM 48: deh. 1471; 50: deh. 1478. 1479). Vi tornerò sopra in altra parte del libro.

Quanto poi alla liceità dei metodi «per la regolazione delle nascite», il C. afferma che «il Concilio» si è limitato a fare «appello alla *coscienza*, specialmente di tutti i coniugati... (in vista) dei grandi *valori personali* che debbono esprimersi nella relazione amorosa e nel matrimonio... [in modo, udito anche il medico, che non si abbia al danneggiare gravemente la *salute* o la *vita* affettiva». - Con ciò il problema non solo è sottratto al giudizio morale del «pastore d'anime» ed è rimesso alla coscienza dei coniugi, ma è impostato anche su valori che prescindono dalla *intrinseca moralità* o meno dei metodi, appellandosi ad una libertà che il Concilio avrebbe lasciato in proposito.

Ma, invece, la Costituzione conciliare ammonisce che «la moralità del comportamento non dipende soltanto dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi [per una trasmissione *responsabile* della vita], ma va determinata secondo criteri *oggettivi*, desunti dalla *natura stessa* della persona e dei suoi atti, che rispettano... il significato integrale della mutua *donazione* e della *procreazione* umana... [e quindi] non è lecito seguire strade che il Magistero, nello spiegare la legge divina, condanna [e qui è posta la n. 14, che rimanda proprio alla Casti Connubii di Pio XI]» (CM 51: deh. 1483). Nel frattempo è uscita anche, inequivocabile, la Enc. di Paolo VI *Humanae Vitae* (25 luglio 1968).

Poi, perché l'«appello» è fatto «*specialmente...* ai coniugati»? E perché si parla di «valori personali... da esprimersi nella relazione amorosa *e* nel

matrimonio»? Sembra tacitamente tenuta presente una corrente di moralisti progressisti olandesi che ammettono le totali relazioni *prenuziali*.

MAGISTERO PAPALE

Il Pontefice «anche in quanto Papa, *riceve* la sua fede *dalla comunità* della Chiesa»; «non può dire (nell'insegnare) se non ciò che la *Chiesa* crede»; «non si colloca al di sopra dei Vescovi, ma sta *in mezzo* a loro come il *primo* e come colui che *dà la direzione*» (433). - Equivoco riflesso della notoria tesi d'una autorità papale emanante dalla comunità, per cui il Papa insegna e opera come rappresentante di essa.

Il Vaticano II invece ha ribadito che il «Romano Pontefice», in quanto «*Vicario di Cristo* e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una *potestà piena, suprema e universale*, che può sempre esercitare *liberamente*» (C 22: deh. 337). Non si tratta quindi di rappresentanza, ma di guida autonoma, per mandato di Cristo.

MOLTE ALTRE VERITA' COMPROMESSE

Espiazione redentrice di Gesù. - Il C. (328-332) respinge tenacemente il tradizionale concetto del peccato come *offesa* al Padre, da ripararsi con la *pena*, che Cristo assunse spontaneamente su di sé, come vittima vicaria, (*placando* la giustizia di Dio, che esigeva la riparazione dell'ordine morale violato), a ciò inviato dall'*amore* del Padre. «Non... con la sofferenza e la punizione, bensì col chiedere scusa, con le opere e con l'amore»; «il sangue di Gesù non è tanto un dono a Dio, quanto un dono di Dio».

Concezione orgogliosa, secondo cui si potrebbe amare senza espiare, in contrasto con la Scrittura, la Tradizione, il Magistero: «Il sangue di Cristo, che... offrì se stesso vittima senza macchia a Dio, monderà la vostra coscienza... per darvi al culto del Dio vivente... sacrificatosi a *prendere sopra di sé i peccati di molti*» (Eb 9, 14. 28); «foste *riscattati* non a prezzo di cose corruttibili... ma col prezioso sangue di Cristo» (1 Pt 1, 18-19); «sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri *satisfecit*» (Trid.: D-S 1529); «solo venne allo scopo di *espiare* i peccati del popolo» (Vat. II, C 8: deh. 306).

Sacrificio eucaristico. - Della Messa è detto: «*Convito comune*...

Noi non offriamo propriamente un sacrificio... ci uniamo all'unico sacrificio [cruento: ma quello incruento?]... Il sacrificio è il convito... vi partecipiamo prendendo e mangiando... Tutto il ministero della mensa... tutta la celebrazione è convito... azione di grazie... sacrificio» (399-400).

E quelli che non fanno la Comunione? La Messa sembra risolversi puramente

nel Convito, secondo la dottrina protestantica (e si ricordino le gravi ambiguità del C. sulla presenza reale) e contro la definizione tridentina.

Angeli. - «La Scrittura parla spesso di questi esseri, gli angeli. Sono messaggeri o *forze* originate da Dio, *spiriti ministri* (Eb 1, 14). Spesso sono raffigurati dalla Bibbia in sembianza umana [erano raffigurati perché la assumevano]. Danno forza alla bontà di Dio, le buone grandi forze [della natura!] che operano insieme a noi nella creazione. La loro esistenza è forse presupposta dall'immagine del mondo [secondo la mitica concezione cosmica dell'epoca] che offre la Scrittura? O fa essa parte intrinseca del messaggio divino?» (564 s.).

Dubbio esplicito dunque sulla verità degli Angeli, nonostante le illuminazioni della filosofia, e i chiari insegnamenti della Scrittura e del Magistero. Esso fu denunciato anche da Pio XII nella *Humani generis* (26: D-S 3891). Per il Vaticano II, cfr. C 49, 50, 69: deh. 419, 420, 445. Paolo VI ha ribadito l'esistenza dei «santi Angeli» nella solenne *Professione di Fede* del 30 giugno 1968.

E la serie delle verità compromesse potrebbe continuare.

Da questi rilievi a cui potrebbero aggiungersi molti altri - anche quanto a tutta l'impostazione del libro - e pur senza escludere utili contributi di aggiornamento, risulta chiara la gravità delle sfasature dottrinali dell'opera. Desta quindi sorpresa che per es. la gloriosa *Catechesi* dei Salesiani di Torino (aprile 1967) si limiti a parlare di «trattazioni che sembrano un po' elusive... posizioni non bene armonizzate... un po' premature... di incerto fondamento». A sua volta *Rassegna di Teologia* della Facoltà teologica di Napoli (2, 1967) non ritiene «ancora giunto il momento di poter esprimere una valutazione equa» sul libro.

E' molto encomiabile la moderazione dei giudizi. Ma essa non deve divenire (nonostante le migliori intenzioni) indulgenza all'errore e pericolo per i lettori.

COME STANNO LE COSE IN OLANDA

PRESENTAZIONE DI PARTE

Famiglia cristiana nel n. del 19 nov. 1967 solennemente vuol chiarire *come stanno le cose in Olanda*. Un giusto senso di obiettività e d'imparzialità consigliava di rivolgersi ad una persona, per dir così, neutra, tra progressisti e tradizionalisti. Invece essa esibisce un lungo articolo dell'uomo di punta della teologia olandese, principale ispiratore del *Nuovo Catechismo*, e anche celebre

per avere alquanto compromesso il mistero della presenza reale eucaristica respingendo il concetto tridentino di transustanziazione, P. E. Schillebeeckx. (L'articolo viene presentato «in esclusiva»; in realtà corrisponde, per la maggior parte, a un articolo dello S., in *Diaconia*, n. 2, 1967, già pubblicato in traduzione esatta in *Rassegna di teologia*, n. 5, 1967: comunque è stato «riveduto e corretto dallo autore»).

Il ricorso a tale studioso risulta tanto più ingannevole per l'*apparente* moderazione espressiva del suo stile e per la campagna internazionale che si sta facendo in suo favore. Basti dire che la TV italiana, che non suole interessarsi di Teologia, si è preoccupata di far sapere agli italiani (nel tardo autunno 1967) che lo S., richiamato a Roma dalla «Congr. per la dottrina della fede» per giustificarsi circa gli errori che gli erano stati attribuiti ad un congresso teologico nel Canadà, avrebbe provato - in quale misura? -, registratore alla mano, l'infondatezza delle accuse.

Ma più calda propaganda ne fa la Rivista stessa presentandolo, senza riserva alcuna, come «uno dei più grandi teologi viventi» e aprendo addirittura l'articolo con una grande fotografia tagliata in modo da mostrare il Padre, solo, a fianco del Papa (il che, se non è inquadrato nel chiaro contesto della restante fotografia e delle circostanze, dice ben poco), come cioè se egli fosse totalmente approvato dal Sommo Pontefice. Il commento di *Famiglia Cr*. è poi di ammirazione senza riserve per il coraggio [questo sì], l'equilibrio [ingannevole], la completezza [questo no] dello S. Ottime siano pure le intenzioni; ma riprovevole è il metodo.

Nel complesso - come ho già accennato - l'apparente equilibrio dell'articolo ne costituisce l'aspetto più tendenzioso. Esso si risolve infatti, prima di tutto, nel minimizzare il denunciato pericolo del progressismo olandese, approvandone anzi, in generale, la motivazione *esistenzialista* e l'impegno religioso che avrebbe portato a una crisi di crescenza. Lo S. condanna in fondo soltanto ristretti gruppi, o «ciarlatanerie» ed eccessi esteriori, come quello di un predicatore che iniziò con queste parole, da lui stesso udite: «Quel cretino, che ha inventato il rosario...» (condanna però praticamente dissolta dall'aggiunta che la predica era «ineccepibile e profondamente cristiana per il resto»). L'articolo inoltre insiste fortemente - una decina di volte - sul grave danno che potrebbe derivare alla cattolicità olandese dalla reazione tradizionalista (che S. chiama «integralista») e dalla eventuale condanna del progressismo olandese da parte di Roma. Quest'ultimo lato sembra addirittura lo scopo principale dell'articolo, specialmente come ammonimento - presuntuosetto e indocile - alla Gerarchia.

In definitiva quindi è un articolo nettamente di parte.

IL NUOVO CATECHISMO E IL P. SCHILLEBEECKX

La presentazione del famoso *Nuovo Catechismo* - di cui lo S. è stato il principale ispiratore - è abbastanza significativa. Secondo lo S. a tale opera (oltre mezzo milione di copie!) - pur essendo ovviamente «perfettibile» e pur costituendo un «tentativo», come egli ritiene che siano «tutti i catechismi» - *non v'è alettn addebito da fare,* cercando essa soltanto di proporre, opportunamente, la fede cattolica con parole diverse dai modi antichi, in «modo che dicano qualcosa all'uomo di oggi».

L'allarme nel mondo cattolico - afferma lo S. - sarebbe derivato dalla denuncia fatta da un piccolo gruppo di olandesi esagerati tradizionalisti, e soprattutto dal fatto che Roma abbia dato corso a un'indagine, non ancora conclusa.

Lo S. grava poi la mano contro l'intervento romano, con tre incalzanti rilievi, gravemente offensivi per la S. Sede. L'aver dato essa corso alla indagine sul catechismo avrebbe gravemente scosso la fede e la fiducia eli molti cattolici olandesi nei loro vescovi (18), danneggiandoli più eli quanto non lo avrebbe fatto «il catechismo, qualora avesse realmente contenuto delle eresie»: imprudenza della S. Sede. Se l'indagine di Roma confermasse l'accusa, dopo essere stata già tanto scossa la fiducia nei vescovi, ciò «risulterebbe gravemente pregiudizievole per i rapporti tra i cattolici in Olanda e provocherebbe danni ancora maggiori»: contrapposizione dei vescovi alla S. Sede e dei cattolici tra loro e grave pronunciamento pregiudiziale per impedire il temuto responso sfavorevole della Commissione appositamente nominata. Senza l'apporto dei teologi innovatori, la parola normativa del Magistero, pur «degna sempre di tutto il rispetto» sarebbe elesunta «da un mondo di rappresentazioni, cui va appunto la responsabilità d'avere originato nei fedeli di oggi la crisi religiosa»: incompetenza del Magistero, compresa Roma; in questo quadro, quel «tutto il rispetto» è come un alibi senza valore.

Questa sorprendente, sostanziale, piena difesa del catechismo sembra, oltre che di parte, presuntuosa e poco riverente, soprattutto essendo esso stato posto sotto esame dalla S. Sede (19). Per lo S. invece tale difesa deriverebbe dalla «spassionata considerazione del testo»! Testo in gran parte dovuto a lui!

Per capire quanto la difesa dello S. sia «spassionata» rimando ai saggi sul C. del capitolo precedente. Posso riassumere alcuni punti: l'evoluzionismo, fino alla comparsa dell'uomo, è arbitrariamente dato come *certo*; viene suggerito il *poligenismo*; la storicità del racconto biblico del *Genesi* viene ridotta a «proiettare la luce di Dio esistente»; è defor mato il concetto di *creazione*; sembra respinto il concetto della creazione diretta dell'*anima* e della sua esistenza separata, dopo la morte; è respinta la nozione di *peccato originale*,

come fallo del solo Adamo; viene tolta la chiara differenza essenziale tra le due specie teologiche di peccato, *veniale e mortale*, e tra l'irrimediabilità condizionata di ogni singolo peccato grave e l'irrimediabilità assoluta della ostinazione nel peccato; è respinta la chiara nozione e la forza probante del *miracolo*; invano si cerca una chiara affermazione della *presenza eucaristica*, la quale comunque cesserebbe appena mangiata l'ostia; si sorvola con perplessità sul *mistero trinitario*, dato che «la Scrittura stessa non usa mai la parola tre»; il dogma del *concepimento verginale* di Gesù è nascosto dietro una serie di espressioni indeterminate, dalle quali non si può dedurre niente di più che un più alto intervento di Dio, nella linea stessa però degli straordinari interventi di altre nascite bibliche fino a quella del Battista (nel quadro di regolare unione coniugale), facendosi coincidere il «concepimento per opera dello Spirito S.» con il «nato per grazia», ossia con il nato «interamente per promessa» e chiamandosi «nato non per volontà d'uomo» quel generato tanto sublime (quale l'uomo-Dio) che supera qualsiasi capacità generativa umana; la confusione investe anche il problema matrimoniale e la *regolazione* delle nascite; quanto alla pienezza del potere papale, essa è oscuramente inquadrata nella concezione del Papa «che riceve la sua fede dalla comunità della Chiesa»; è deformato il concetto di *espiazione redentrice*; nella *Messa* sembra tutto ridotto al convito; si dubita della esistenza degli *Angeli*. E molto altro si potrebbe aggiungere. Non ho alcuna veste per atteggiarmi a giudice della definitiva portata di tutte queste affermazioni. Ma non occorre essere un tale giudice per poter almeno rilevare - indipendentemente dalle sottigliezze interpretative di quelle tesi - la grande confusione che possono creare nei lettori: e questo in un libro - torno a ripetere - che avrebbe proprio per scopo la chiarificazione.

L'approvazione sostanziale che ne dà invece tranquillamente lo S. artefice e giudice - dà quindi veramente una chiara misura degli «spassionati» criteri seguiti dall'illustre teologo.

IL PROGRESSISMO TEOLOGICO OLANDESE

Tutto l'articolo, in definitiva, sembra fatto apposta per difendere il progressismo teologico olandese e soprattutto la persona stessa dello Schillebeeckx, il quale - come al solito in questi casi - dopo avere gettato, antiscientificamente, ombre, con argomenti non pertinenti, sul gruppo cattolico olandese che si è opposto al catechismo, fa la parte della vittima (potendosi molto probabilmente identificare con il «teologo» sul quale si diffondono «voci calunniose per metterlo fuori combattimento»). Egli si presenta poi come indispensabile antesignano di quella «teologia cattolica... il cui compito urgente e grave è... di presentare il contenuto della fede, legato alla parola di Dio [veramente non è «legato», ma costituito da essa] in una forma tale che l'uomo

moderno non solo vi *ritrovi se stesso* [la rivelazione mira invece a *trovare Gesù* e a conformarsi a Lui], ma anche il contenuto *autentico* [si sa quale ambiguità dissolvitrice abbia questa parola in certi autori] della rivelazione salvifica di Dio in Cristo... rendendo un servigio anche al magistero ecclesiastico [che resterebbe altrimenti mancante di] risposte *nuove* [anche sugli immutabili dogmi ?], genuinamente cattoliche [e dovrebbe altrimenti dare la sua] parola normativa... tratta da un mondo di rappresentazioni [non genuinamente cattoliche], cui va appunto la responsabilità [tutta colpa dunque di quell'episcopato e, in definitiva, della Curia romana] d'avere originato nei fedeli di oggi la crisi religiosa».

Il movimento capeggiato dallo S. sarebbe cioè venuto in tempo per salvare la Chiesa. Proprio come diceva il più ardito antico modernismo.

Tale movimento teologico-pastorale è dominato dalla preoccupazione *esistenzialista* («l'uomo moderno che ritrovi se stesso») che, secondo lo S., caratterizza la stessa crisi religiosa olandese. Di questa lo S. condanna soltanto certi eccessi, soprattutto di imprudente presentazione («modo grossolano nell'immettere le nuove idee sul mercato»): non la sostanza, che corrisponde al suo movimento stesso.

Così egli, per. es., anche in linea pratica, non condanna propriamente quei sacerdoti che (nonostante tanti documenti contrari del Magistero, compreso il Decr. Conciliare *Presb. ord*., 13: deh. 1288) non dicono più la Messa privata. Ciò dipende solo - egli dice - dal fatto che «esistenzialmente» non la *sentono* più. Egli considera anzi il fatto come un semplice «spostamento di *accento*», in fondo giustificato perché del tutto *uguale* a quello con cui nel Medio Evo la Messa privata finì per sostituirsi alla comunitaria [mentre i due casi, tenendo conto dello sviluppo teologico e del contesto degli ultimi documenti del Magistero, sono diversissimi]. Le altre deviazioni sacerdotali egli le inquadra in gran parte nella ricerca di colleganza con le «vere necessità dell'*esistenza*, i loro interessi e le loro esperienze autentiche [!]». Né manca una implicita difesa delle «nuove teorie sulla transustanziazione» [così dette eufemisticamente, perché non sono più transustanziazione], contrapponendole alla dottrina tradizionale, presentata artificiosamente come «una specie di chimica teologica degli atomi e delle molecole», che invece nessun teologo, veramente fedele al tridentino, tiene.

Contro l'ispirazione di fondo di questa nuova teologia, che è l'*esistenziale* esperienza autentica dell'*uomo moderno*, basta porre questo doppio, pensoso quesito: come non cadere con essa nel relativismo modernistico più radicale? Gesù, gli Apostoli hanno forse, nella presentazione del divino messaggio, ridimensionato il messaggio stesso, in modo che i pagani vi «ritrovassero se stessi»?

SVUOTAMENTO ESISTENZIALISTA

Conviene tornare sullo stato d'animo *esistenzialista* dei cattolici olandesi - descritto e in pratica difeso dallo Schillebeeckx - anche perché è diffuso pure fuori di Olanda: «Gli accenti tradizionali - dice S. non vengono... negati, ma *non dicono più niente per loro*. Oggi considerati,... sono addirittura falsi *per loro,* perché *adesso non si possono più vivere*».

Quanto, per es., alla Messa privata, «non negheranno l'ortodossia dogmatica... diranno solo di non potere più sentire in modo *esistenziale* e religioso una tale messa; *non la possono vivere*... non celebreranno più in privato... *non possono esistenzialmente fare altrimenti*... Essi sanno benissimo che negare il valore dogmatico della Messa privata sarebbe eresia; ma ciò non risolve il loro problema *esistenziale*. Mi sorprende in Olanda il modo coerente con cui... nuove *intuizioni esistenziali* vengono subito tradotte in pratica... quando (contro un'opinione tradizionale) sorga una *incapacità di capirla ancora*».

L'articolo tocca poi il triste fatto della crescita dei casi di abbandono del sacerdozio. Torna la motivazione esistenzialista: «Alcuni non sanno più che farsene del sacerdozio. Sono stufi di dover annunziare verità messe in dubbio da tutta la loro *psicologia*; avvertono una frattura tra quello che dicono e debbono fare... e le loro *necessità esistenziali*, i loro interessi e le loro *autentiche esperienze*... Impegnarsi per i grandi bisogni dell'India e del Vietnam dice loro di più che non l'annunciare verità salvifiche... Altri sacerdoti sono stanchi di vivere quotidianamente in un clima esplicitamente religioso. Vogliono... respirare da *uomini*» (da: *Rassegna di Teologia*, 5, 1967, p. 289 ss.).

L'Istanza esistenzialista, sempre più diffusa, pur nella disparità e nebulosità delle sue manifestazioni, ha un fondo di apparente superiorità e ricchezza, di fronte alle posizioni astrattamente dottrinali e alle distinzioni della scolastica, perché investe tutto l'uomo, sentimento compreso.

Sembra un'affermazione di vita e di esperienza autentica, in contrapposto a inerti e mutilanti astrazioni.

Ma i valori essenziali della fede, tutta la realtà soprannaturale - e, in particolare, la trascendente sacralità del sacerdozio - sono su un piano estraneo, per sé, all'esperienza sensibile, su un piano non accompagnato e non controllabile col metro dell'appagamento *psicologico* umano, naturale.

L'apparente vitalità religiosa e pienezza umana alimentata dall'orientamento esistenzialista si trasforma perciò in una progressiva ed ingannatrice prevalenza dei valori e delle esperienze più immediate e sensibili naturali (come più

immediata è l'attività sensibile rispetto a quella intellettuale e soprannaturale), a progressivo scapito sia dei valori intellettuali e spirituali sul piano naturale stesso, sia, e tanto più drammaticamente, sul piano soprannaturale, che comprende i valori essenziali della rivelazione.

Bisogna anche tener presente la principale caratteristica della rivelazione cristiana, che consiste nel suo contenuto dogmatico, nei suoi *misteri* primari, che intrinsecamente superano la umana capacità mentale (e vanno razionalmente accettati soltanto per l'autorità del Rivelatore Gesù). Psicologicamente tali misteri - soprattutto nel clima naturalistico moderno - suscitano la spontanea ripugnanza, come verso l'inverosimile. In un orientamento pertanto di pretesa vitalizzazione esistenziale, con un criterio direttivo fondato sulla «capacità di capire» e quindi di vivere sensibilmente una dottrina, i misteri si presenterebbero assolutamente indigeribili e l'unico atteggiamento psicologicamente coerente sarebbe proprio la radicale «demitizzazione» del Bultmann, ossia la distruzione della rivelazione.

L'orientamento esistenzialista - che lo Schillebeeckx, nel succitato articolo, denuncia, ma non condanna - determina quindi fatalmente un capovolgimento pratico della gerarchia dei valori e della conseguente scelta ed iniziativa umana, naturale e soprattutto soprannaturale, nascondendo, dietro l'apparenza di completezza e di arricchimento umani, il reale impoverimento o addirittura il rifiuto dei più alti valori umani, cristiani e sacerdotali, praticamente sopraffatti dai valori umani inferiori. Sarà, nell'ordine pratico, il trionfo della esperienza naturale fantastica e sensibile sopra la norma spirituale della coscienza e la guida della fede.

Come un cancro che invade e soffoca i tessuti sani, il fenomeno sarà *progressivo*, perché la realtà sensibile con la sua immediatezza incisiva tenderà ad agganciare sempre più la psicologia umana, la quale, conseguentemente, perderà sempre più il contatto con la superiore realtà invisibile, il che, a sua volta, accrescerà l'attrazione della realtà sensibile. Sarà anzi una progressività sempre più intensa.

Si arriverà così alla umiliante irrazionalità della vita, seguendo non la guida della ragione, ma dell'irresponsabile sentimento: ciò anche nel piano naturale, ma tanto più nel piano soprannaturale. Si arriverà, per es., a posizioni come quelle denunciate in Olanda - che più o meno si manifestano ovunque -: riconoscere il dogma, vedere il da fare, ma operare diversamente, soltanto per seguire un impulsivo, un cieco sentimento.

Ne deriverà l'oscuramento della fede, se non addirittura il suo crollo, anche se si seguita a riconoscere astrattamente il dogma. Quando infatti l'adesione al

dogma (come per la suddetta valutazione della Messa privata) resta solo astratta, respingendosene le pratiche conseguenze, non per un cedimento momentaneo alla tentazione, ma per una riflessione abituale - «non posso fare altrimenti» - può venire addirittura a mancare quella adesione volontaria e ossequiosa alla dottrina di fede che fa parte intrinseca dell'atto di fede (il quale non si riduce a un puro riconoscimento intellettuale della verità).

Quanto agli orientamenti pratici, saranno, sul piano religioso, tutti deformati. Contro l'ossequio a venerande tradizioni (non infallibili e certo perfettibili, ma pur sagge) si opporrà la volubilità del gusto del tempo e un'antipatia istintiva, confondendo questa con affermazione di vita o con ispirazione dello Spirito Santo. Ogni disciplina troverà nel pretesto esistenziale un titolo di dispensa. Nella liturgia l'aspetto esteriore ambientale, psicologico, umano, polarizzerà unilateralmente l'attenzione, facendo mettere in seconda linea il contenuto divino: avremo, per es., le arbitrarie e teatrali ripetizioni dell'ultima cena, al posto del prescritto rito eucaristico e il fattore comunitario sopraffarrà il fattore divino. Il servizio sacerdotale si livellerà al piano umanitario e filantropico e politicamente protestatario (India, Vietnam, ecc.), dimenticando l'ammonimento del Vaticano II, secondo cui al sacrificio eucaristico «tende e in ciò trova la sua perfetta realizzazione il ministero dei Presbiteri» (MVS : deh. 1247; cfr. 354, 1288, 1291).

Inutile dire che in un tale clima esistenzialista - quando s'intensifichi la immortificata rivendicazione di tutti i valori, senza alcuna subordinazione dei valori inferiori ai superiori e dei naturali e sensibili a quelli soprannaturali - il celibato ecclesiastico non comparirà che come un impoverimento e diverrà davvero insostenibile. Non potrà essere più compreso il Vaticano II che invita ad «abbracciare il celibato consacrato a Dio anche come un bene per lo sviluppo integrale della propria persona» (VR 12: deh. 739).

E nel piano morale niente di più spontaneo che la *morale della situazione* (che chiameranno di concretezza *esistenziale*): che diventerà in pratica la morale del proprio comodo.

OSCURAMENTO ESISTENZIALISTA DELLA DIVINITA' DI GESU'

Il 14 luglio 1966 il Cardinale Prefetto della S. C. per la dottrina della fede, mandò segretamente alle varie Conferenze Episcopali e ai superiori maggiori un elenco di dieci temi che creavano preoccupazione per l'ortodossia, sui quali attendeva relazioni. Il quinto di tali temi, relativo alla cristologia, denunciava il fatto che «perfino riguardo a Cristo si accettano concetti di *natura* e di *persona* che non si vede come possano essere conciliati con le definizioni dogmatiche, e si arriva a ridurre Cristo a un semplice uomo, che sarebbe lentamente diventato

cosciente della sua *origine divina*». Bisogna notare che l'espressione «origine divina» è alluanto generica e può, in senso lato, attribuirsi ad ogni uomo in quanto creato da Dio, ed essere riferita, per antonomasia, a qualche individuo più quotato.

La risposta dell'Episcopato olandese si pensa che sia stata redatta principalmente dallo Schillebeeckx (e dallo Schoonenberg). Essa è stata inaspettatamente pubblicata in Olanda, alla fine del 1967 (cfr. *il regno*, 15 marzo 1968).

In tale risposta si riconosce che v'è uno spostamento dell'attenzione dalla *persona* di Gesù alla sua *azione salvifica*. E ciò sembra che venga giustificato esistenzialmente, ossia vitalmente, in quanto tale oggetto sarebbe modernamente il più importante e sentito. - Dovrebbe essere invece chiaro che il primo dovere dell'uomo davanti al Verbo Eterno Incarnato è il riconoscimento e l'adorazione della sua persona divina.

Ma ciò che impressiona soprattutto e che costituisce un sintomo particolarmente grave della involuzione esistenzialista, demitizzatrice, di questa corrente teologica, è che nel susseguirsi di continue analisi e distinzioni invano si cerca,la chiara ed esplicita affermazione che Gesù è Dio. Diranno che è sottinteso. Ma un senso di penoso disagio nel non trovare tale affermazione, rimane. Sta il fatto che tutto quello che è affermato, potrebbe esserlo anche se Gesù non fosse propriamente Dio. Riporto le affermazioni più significative.

«La scelta più fondamentale in cristologia è questa [essendo prima l'essere e poi l'operazione, era da attendersi, come primaria scelta, il riconoscimento della divinità di Cristo, dalla quale dipende il valore della sua missione; invece tutt'altro]: Vediamo in Gesù *qualcuno* tramite il quale Dio si rivela... [come] per mezzo di altri profeti... [pur superandoli]?... Oppure è su un livello *trascendente*... di perfezionamento di *ogni* rivelazione di Dio... con un significato salvifico che vale per tutti e per *sempre*?... E non è la scelta di una formula, ma un impegno di vita: possiamo fidarci totalmente *di Dio in Gesù*?».

Ad onta dell'espressione: «trascendente», niente indica ancora che non si tratti di un *insuperabile* profeta, ancora però puro uomo. In particolare si parla di Dio *operante* in Gesù, non di Gesù Dio.

Questa «definitiva rivelazione di Dio... oggi... non può farsi col riproporre una *struttura oggettiva* di Cristo [invece proprio da qui si deve cominciare], senza che venga *anche* [ma della struttura, di fatto non è detto niente] enunciato... il suo significato *salvifico*... [giacché] egli davvero *offre* la *salvezza* di Dio, perciò egli è *figlio di Dio*». - In quale senso, proprio o analogico?

Viene più da vicino poi considerato il problema della struttura. Attenti a non

porre «un dualismo in Cristo, quando il Concilio di Calcedonia cercava di enunziare la pienezza di Cristo [ma col vero dualismo delle nature). .. Non vogliono omettere la divinità di Cristo, ma riprodurla in un altro contesto. Essi vogliono vedere la *filiazione divina* di Cristo *dentro il singolare e unico modo nel quale egli è uomo*». - Espressioni sibilline. Quella «pienezza» di Cristo sembra contrapporsi al «dualismo» verissimo delle nature. Quella «filiazione divina» *dentro* quella *singolare* realtà di *uomo* può sembrare tutta realizzata in tale singolarità di uomo, intesa come *opera* singolarissima del Creatore; ciò tanto più che prima era stato detto che Dio si rivela in Gesù in modo trascendente e insuperabile sul *piano operativo salvifico*.

Sibillina anche la successiva espressione, apparentemente chiara: «questo uomo che è *Figlio unigenito* di Dio». E' detto infatti che in tale *uomo* così chiamato, «Dio non è soltanto *presente*, ma in lui Dio *resta* presente, risuscitandolo da morte e glorificandolo». Ma tale caratteristica è tutt'altro che specifica della divina figliolanza di Gesù. Dio è spiritualmente *presente nell'anima* di ogni giusto (*dentro* di lui: come detto sopra; come lo è, in modo singolarissimo, nell'anima di Gesù) ed è una presenza che suppone la precedente esistenza del giusto stesso. Se questo pertanto può dirsi anche di Gesù in quanto uomo, non può dirsi in quanto Figlio di Dio e quindi Dio: non gli è *Dio presente*, bensì egli *è Dio*. Inoltre è detto che quella presenza di Dio prosegue in quanto produce la risurrezione e glorificazione di Gesù. Ma tutto questo è nell'ordine *operativo*, si tratta cioè di una presenza di azione divina, non di *essere* divino, come è della persona divina di Gesù. Tale *azione divina* si ebbe anche nella Madonna.

L'oscuramento esistenziale si conferma ulteriormente quando la risposta olandese sembra accogliere benevolmente la nuova posizione esegetica, secondo la quale «la risurrezione di Gesù non è oggetto di constatazione, ma di fede» [come se la seconda, per essere ragionevole, non supponesse la prima!] e quando afferma che «la risurrezione di Cristo... lo fa vivere nella Chiesa [nel che sembra risolversi la sopravvivenza] proprio pèrché Egli viene ricordato da essa», sicché bisogna «vedere la sua sopravvivenza come il coronamento trascendente di colui che si desidera ricordare per sempre», in modo che «la persona ricordata e aspettata essa stessa si rende presente». - A parte le oscurità di espressione (che potrebbero anche essere accentuate nella traduzione), tutto ciò fa pensare se si creda veramente alla risurrezione di Gesù storico, o si consideri una sopravvivenza puramente nella memoria.

LIBERTÀ

K. Rahner - uno tra i più celebri teologi - chiede molta parsimonia negli interventi della Gerarchia, onde poter conseguire l'«efficacia positiva della discussione fra teologi» e affinché questi altrimenti non releghino il Magistero al solo piano disciplinare, e non si sottraggano «tacitamente» all'obbedienza ideologica (cfr. *Esegesi e dogmatica*, 49-50), E. Schillebeeckx, nelle sue *Osservazioni sulla crisi in Olanda*, mette in guardia soprattutto contro «una reazione integralista a ciò che è nuovo, invece di mettersi al lavoro e cercare risposte adatte ed *esistenzialmente* valide» (cfr. *Rassegna di Teologia*, S, 1967, 294). P. Z. Alszeghy S.]., in una vibrante intervista sulla *Rocca* (15 ott. 1966) auspica un grande rinnovamento teologico: «oggi... forse ancora con un po' di confusione, si cerca di costruire qualcosa di meglio per l'avvenire... la lingua parlata rende forse i concetti teologici meno chiari e distinti, ma più aderenti [in quanto confusi?] all'esperienza quotidiana... è necessario che la scienza ecclesiastica... si adegui sempre più alle esigenze e alle forme della cultura laica». E così molti altri.

Mi guardo dal sottovalutare i giusti aspetti di queste posizioni. Però talora mi domando perché chi è tanto amante della libertà critica, come segreto di rinnovamento, sia poi spesso insofferente contro chi difenda invece, pure criticamente, una maggiore coerenza con la tradizione cattolica. Libertà per libertà.

Non solo questa bramata libertà critica di rinnovamento si mantiene troppo spesso tenatemente di parte, ma reagisce anche subito contro i richiami della S. Sede. Citerò il giornale cattolico *L'Avvenire d'Italia*, anche sotto il nuovo Direttore, G.Z. (suppongo: Zizzola) così commentò, il 25 ag, 1967, l'importantissima Lettera del Card. Segretario di Stato ai partecipanti del Congresso Teologico post conciliare di Toronto: «Con un accorto *montaggio* [!] di citazioni dei testi del Concilio Vaticano II, e anche dei discorsi di Giovanni XXIII e di Paolo VI, viene *servita* [!] nel documento la *tesi* [non il fatto!] dei pericoli che avrebbero minacciato lo stesso Concilio, non ultimo il pericolo modernistico... l'esigenza, infine, di una teologia che maturi in consonanza con le direttive della sede apostolica».

Il pensoso e autorevole richiamo della S. Sede vi fu presentato dunque come un artificioso «montaggio»; e ciò perché esso non appagava le tendenze

progressiste dell'articolista. Ma, come è noto, questo è un nulla rispetto a certa stampa, soprattutto olandese.

L'EQUIVOCO DEL PROGRESSISMO TEOLOGICO

Alla base di molti di questi *progressismi* teologici c'è un'equivoca loro equiparazione metodologica alle altre ricerche scientifiche che sono in continua e rapida evoluzione.

C'è equiparazione certamente quanto a rigore logico.

Ma l'*oggetto* di studio solleva in teologia responsabilità del tutto diverse e trascendenti, rispetto alle discipline profane. Tale oggetto essenziale è la verità *rivelata*. Essa ha la preziosità d'un altissimo tesoro divino, confidato alla Chiesa: tesoro che va custodito *gelosamente*.

Perciò S. Paolo arrivò a dire paradossalmente: «Quando pure noi stessi o un angelo dal cielo vi annunziasse un vangelo diverso da quello che vi annunziammo, sia esecrato» (Gl 1, 8); e S. Giovanni: «Chiunque trasmoda, e non resta nell'insegnamento di Cristo, non ha Dio con sé; chi resta in quell'insegnamento, ha con sé e il Padre e il Figlio»; e prosegue con espressioni che, pur dovendo essere considerate non letteralmente, ma nello spirito ed inquadrate nella situazione dei tempi, sono estremamente espressive: «Se qualcuno viene da voi e non reca questa dottrina, non ricevetelo in casa, e non dategli il saluto» (2 Gv 9-10).

Perciò il Salvatore - come ricorda il Vaticano II - «costituì per sempre [la Chiesa Cattolica] colonna e sostegno della verità» (C 8: deh. 305).

AGGIORNAMENTO E ORTODOSSIA

Una tale *responsabilità* non può non modificare, coerentemente, l'atteggiamento *psicologico* dello studioso sacra, specialmente teologo e biblista, rispetto all'atteggiamento consono alle discipline profane. L'insensibilità verso tale essenziale e specifica responsabilità sarebbe espressione di involuzione razionalista.

Nessun amore cioè di progresso, né *ideologico,* né *pratico*, potrà mai prevalere sull'amore alla *integrale* verità *divina* consegnata alla Chiesa e affidata allo studio dei teologi. In questo senso - che non va confuso con quello teorico pratico storicamente corrispondente a un antico atteggiamento intransigente cattolico - l'*integralismo* dottrinale è l'unica espressione coerente della *responsabilità* teologica. Ed esso giustamente deve essere accompagnato dall'umile timore di menomare o deturpare il tesaro divino della rivelazione.

Ciò non può costituire un impaccio alla maturazione e al progresso della teologia. Ciò costituisce anzi la più sicura e coerente garanzia della sua vera maturazione, cioè di una maturazione che non si trasformi in distruzione.

La *smania* del nuovo è incoerente col giusto amore alla rivelazione, per il semplice fatto che questa, a differenza di qualsiasi conquista naturale del pensiero umano, è essenzialmente unica e antica. Il necessario *aggiornamento* dei modi *espressivi* e delle applicazioni *pratiche* deve essere perciò ben diverso dalla *smania* del nuovo e dalla natura evolutiva delle discipline profane: esso richiede anzi, perché sia veramente costruttivo, l'amore alla tradizione: è troppo facile infatti che la sempre nuova realtà temporanea e contingente prenda altrimenti il sopravvento sui valori *assoluti* della rivelazione. Il vero progresso religioso va concepito quindi come fruttificazione rigogliosa, garantita dalla vitale inesione alla robusta pianta della Tradizione. In un certo senso non si va sicuramente avanti, nel «Regno dei cieli» - né sul piano ideologico, né sul piano pratico - se non guardando indietro, alla comparsa di Gesù.

Neanche si deve esigere il *movimento*, la *innovazione* come necessario segno della *vitalità* della teologia. Essa è infatti perennemente ancorata all'assoluto e la sua *vitalità*, anche nell'ipotesi peggiore di un qualche periodo di relativa immobilità, consiste nel condurre continuamente a tale assoluto le sempre nuove generazioni di studiosi: il che già costituisce una perenne innovaziane. Di fatto però non potrà mancare, come segno di maturazione, un progressivo cambiamento; ma se la giusta trepidazione dell'ortodossia dovesse talora anche un poco frenarlo, il danno sarebbe largamente ripagato dal vantaggio di conservare l'integra verità divina.

Queste considerazioni mi sano nate spontaneamente leggendo la fine osservazione critica del teologo Card. Carlo Journet, a riguardo di una sola parola della nuova traduzione ufficiale francese del Credo. Invece dell'antico *consostanziale* al Padre, hanno messo: della *stessa natura* del Padre (cfr. *Echos des paroisses vaudoises et neufchateloises*, aprile 1967). Certamente la nuova traduzione è stata suggerita dal lodevole intento di rendere la parola più comprensibile. Ma ancora una volta non si è riflettuto che certe idee, attinenti ai più profondi misteri della rivelazione, comportano una intrinseca oscurità, che non può essere dissolta in termini di lingua corrente, se non al prezzo di deformarli e quindi, in definitiva, di oscurarli sempre più.

I termini classici e magari un po' astrusi della antica teologia, invece, si adeguano meglio al *mistero* - richiamandolo con la loro stessa struttura alla mente dei fedeli - mentre, d'altra parte, sono sostanzialmente intuibili.

Della *stessa natura* del Padre - dice il C. Journet - può essere

analogicamente detto, come partecipazione soprannaturale, anche di tutti i cristiani «divinae consortes naturae» (2 Pt 1, 4). C'è però una bella differenza col Verbo. Mi pare che si potrebbe anche sottolineare questo: il termine *consostanziale*, oltre esprimere uguaglianza di sostanza ossia, in senso pieno, la *stessa natura*, suggerisce l'identità numerica, ossia l'*unità di natttra,* identicamente posseduta dal Padre e dal Figlio.

C'è infine da riflettere sulla denuncia che il grande Cardinale teologo trova occasione di fare dell'epoca attuale, «nella quale, a confessione di tutti i cristiani ponderati, protestanti e cattolici, la demitizzazione fa correre al cristianesimo *uno dei suoi più grandi pericoli*, nella quale il dogma della divinità di Cristo è come messo tra parentesi, nella quale, dietro l'esempio del Bultmann, si rinuncia a parlare di Gesù-Dio per parlare del Dio di Gesù» [o *in Gesù*: come fa lo Schillebeeckx, cfr. 319]!

Quanta differenza tra questa pensosa trepidazione per la conservazione del tesoro della fede e i troppo facili inviti all'ardimento di altri (cfr. per es. G. Barra, in un rinnovato art. ne *il nostro tempo*: 19 nov. 1967). La richiesta di «un cambiamento di mentalità radicale», le ironie sui cercatori di «eresie maggiori e minori con la lente d'ingrandimento», la pretesa di rappresentare solo con questi radicali cambiamenti il pensiero del «Concilio», ecc., non si vede come possano esprimere equilibrato senso critico e responsabilità, coerenti con il divino dramma della fede.

AGGIORNAMENTO SULL'INFERNO

Ecco infine un saggio, quanto mai sintomatico, degli effetti dissolventi dell'avventato aggiornamento teologico. In uno scritto teologico meditativo di L. Boros S.J., dell'Univ. di Innsbruck, presentato, con espressioni di speciale apprezzamento, da *Concilium* (2, 1968), viene tranquillamente negata l'esistenza dell'inferno. Ne rimane solo il nome, ma le sue caratteristiche, rivelate, sono tutte annullate. Il fatto è sintomatico anche come prova di sorprendente superficialità critica. Riporto alcune fondamentali affermazioni (97 s.).

«Non è qualcosa che *ci capita* l'inferno». - Invece è proprio un evento, che segue il giudizio, come tale esplicitamente prospettato da Gesù. «Non è qualcosa che Dio ha stabilito per i nostri *misfatti*». - Gesù invece l'ha esplicitamente presentato come punizione degli angeli ribelli e dei peccatori.

«Non c'è *niente* di grande, di culminante, di bruciante, di soffocante nell'inferno». - Gesù invece l'ha presentato come tenebre, stridor di denti, fuoco, tormento eterno.

«Esso è semplicemente l'uomo che si confronta totalmente con *quello che è*». - L'inferno è cioè ridotto (con impronta teilhardiana) a una mancanza di accrescimento, al restare nella propria pochezza umana, mentre esso conduce immensamente al di sotto, per giusta espiazione.

«E' il modo di esistere di un uomo che è felice in *se stesso...* per una eternità, con nessun altro possesso o brama che se stesso». - E' dunque negata anche la pena del danno, mancando la brama di qualcosa fuori di se stesso, di Dio (brama, che fu invece da Gesù simboleggiata dall'inutile bussare delle «vergini stolte» della celebre parabola).

«L'inferno non è una *minaccia*, ma la proiezione della nostra piccolezza sulla scala dell'essere». - Gesù invece l'ha precisamente minacciato ai peccatori.

«Posso soffocare in *me stesso*. Posso identificarmi con il mio nulla. Allora sono perduto». - Torna il concetto della pura riduzione alla propria pochezza, senza positiva pena inflitta dalla giustizia di Dio, contro l'esplicito insegnamento di Gesù.

«Dio è un Signore troppo grande per *dannare* qualcuno». - Gesù invece prospetta esplicitamente il giudizio e la condanna. D'altra parte la grandezza di Dio è indissolubile dalla sua giustizia. Essa reclama la sanzione per la legge infranta, quando sia respinta la facile possibilità di riparazione, mediante il pentimento e la conversione in terra, a cui sospinge la divina misericordia, mediante la divina grazia.

«Sarebbe già un premio se Dio prendesse *sul serio* la nostra superbia!». - Questa e l'affermazione precedente sono paradossi semplicemente stupidi, contrari a tutta la Scrittura sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Dio l'ha presa tanto sul serio da inviare il Figlio unigenito «in espiazione dei nostri peccati» (1 Gv 4, 10).

«Non esiste una *tragedia* dell'inferno, poiché in fondo non c'è un inferno come *luogo*». - Cristo presenta invece l'inferno come somma tragedia. Anche il «luogo» esiste, sia ora per trascendente relazione dell'anima al corpo, sia, più direttamente, domani, alla risurrezione dei corpi.

Eucaristia

TRANSUSTANZIAZIONE:
BALUARDO DELLA FEDE EUCARISTICA

LE TENTATE EVASIONI DI P. SCHOONENBERG

Il dogma della *transustanziazione* eucaristica non fu direttamente considerato nel Vaticano II (date le finalità prevalentemente pastorali di questo Concilio), ma fu ripresentato nell'Enciclica *Mysterium Fidei* (3 sett. 1965) di Paolo VI, con la speciale solennità che derivò a tale documento papale dall'essere stato promulgato durante il Concilio stesso, ed è stato testè ribadito dal S. Padre nella *Professione di Fede* del 30 giugno 1968. Il dibattito su tale punto essenziale nel campo cattolico (iniziato in Francia circa venti anni fa e poi sempre più accentuato) doveva pensarsi fondamentalmente finito.

Piet Schoonenberg S.J. (che indicherò con S.) - professore di dogmatica all'Università Cattolica di Nimega, uno dei principali artefici del Nuovo Catechismo - affronta invece nuovamente in pieno la questione in *Concilium* (4, 1967). Egli è sulla scia dello Schillebeeckx, che ha confermato (1967) il suo del tutto simile pensiero in *La presenza eucaristica* (trad.: Ed. Paol., 1968).

Egli non si lascia affatto impressionare dalla condanna comminata nel Concilio Ec. di Costanza (1415) alle proposizioni di Wyclif, tra cui questa: «Christus non est in eodem sacramento identice et realiter (in) propria *praesentia corporali*» (D-S 1153).

Nemmeno si lascia turbare dalla solenne definizione del Tridentino: «Si quis... negaverit mirabilem illam et singularem conversionem *totius substantiae* panis in corpus et *totius subtantiae* vini in sanguinem (Christi], manentibus dumtaxat *speciebus* panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime *transsubstantiationem* appellat: a. s.» (D-S 1652).

Secondo lo S., il Tridentino proporrebbe solo una «espressione di fede» presentata con un «genere letteraria» (nozione che S. trasporta dalla esegesi biblica al Magistero dogmatico) «condizionato» dal pensiero e dalla *terminolologia* di quella «situazione storica».

Lo S. non sembra minimamente turbarsi alla prospettiva di poter cadere dalla affermata *relatività dell'espressione*, alla radicale relatività del suo contenuto *dogmatico*. Tanto poco, del resto, teme l'abbandono della più solida dottrina filosofica e teologica che, a modo di esempio, egli associa (104) al suo dubbio eucaristico anche quello sulla sopravvivenza autonoma dell'«anima senza corpo» (messa in forse, o per lo meno molto oscurata, come si ricorderà, nel Catechismo Olandese).

Lo S. sa bene che Paolo VI condannò, nella *Mysterium Fidei* (come Pio XII, nella *Humani generis*, 14) tale relativismo di espressione e di contenuto, inculcando la «religiosa osservanza» della «*norma di parlare* che la Chiesa, con

lungo secolare lavoro, non senza l'aiuto dello Spirito Santo, ha stabilita» e ricordando che «le formule... di cui la Chiesa si serve per enunciare i *dogmi* di fede, esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura,... non all'una o all'altra scuola teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della *realtà*... intelligibili per gli uomini di *tutti i tempi e di tutti i luoghi*» (*Myst. F.* 24). «Invero quelle formule possono fruttuosamente spiegarsi più chiaramente e più largamente, *mai però in senso diverso* da quello in cui furono usate... Difatti il Concilio Vaticano I insegna (D-S 3020, 3043) che nei sacri dogmi «si deve sempre ritenere quel senso che *una volta per sempre* ha dichiarato la santa Madre Chiesa, e *mai* è lecito *allontanarsi da quel senso* sotto lo specioso pretesto di *più profonda intelligenza*» (D-S 3020, 3043)» (ivi 25).

Ma, a tale riguardo S. insinua tranquillamente che il Papa (e con lui il Vaticano I) abbia «sottovalutati un po' eccessivamente il tempo e il luogo» di quelle espressioni.

Pio XII nella *Humani generis* (1950) e, più ampiamente, Paolo VI nella *Mysterium Fidei* e nella *Professione di Fede*, hanno pienamente ribadito la dottrina tridentina della *transustanziazione.*

Insistere ancora, in pieno, sulla pura «transignificazione» poteva sembrare impossibile. Eppure ciò purtroppo è fatto in questo articolo dello S. (tranquillamente presentato, agli ecclesiastici italiani, dalla rivista *Concilium*). In particolare sorprende il tentativo, non so quanto leale - intendo obiettivamente, salve le intenzioni -, di evadere da quelle condanne pontificie con stiracchiature non consone a un vero e responsabile metodo critico.

La H. g., per es., in 22-27 enumera una serie di errori gravissimi, culminanti (culmine suggerito dalle parole con cui è introdotto: «Né mancano coloro...») nel rifiuto della dottrina tridentina della transustanziazione (cfr. D-S 3887-3891), in quanto essa sarebbe «fondata su di un concetto antiquato di sostanza», mentre si dovrebbe «ridurre la presenza reale... ad un simbolismo, per cui le specie consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza *spirituale* di Cristo e della sua intima unione... con i membri fedeli» (26). Ebbene, lo S., nel riportare il passo, omette la parola «spirituale» [errore di stampa?] dando così all'errore denunciato un carattere molto meno spinto.

Lo S. passa poi ad analizzare il n. 28, in cui Pio XII, riallacciandosi ai gravissimi errori già in parte esemplificati («*haec* et *alia* id genus iam serpere constat»), giustifica la sua ansia d'intervento contro di essi, estendendola ovviamente anche a ciò che *ad essi* può condurre, ossia ai *pericoli* di errore: «cogimur et manifestos *errores errorisque pericula* non sine anxitudine indicare». S. cerca pertanto, contro la ovvia interpretazione suggerita dal contesto, di trovare un qualche alibi in quel «pericula erroris», affermando che la

dottrina eucaristica riprovata da Pio XII (nella quale rientra la sua) possa farsi rientrare non tra gli «errori», ma solo tra tali «pericoli di errore». Questi invece costituiscono, nel pensiero dell'Enciclica, una estensione del quadro delle dottrine da respingere, oltre gli errori antecedentemente esemplificati, quali la riduzione della presenza eucaristica a simbolismo.

Peggio, quanto alla *Mysterium Fidei*. Essa riconosce bensì l'esistenza di un «simbolismo eucaristico» (40-43), come di una «transfinalizzazione» e «transignificazione» (46); ma ribadisce poi la più intima «natura del sacramento, per la quale esso si distingue dagli altri», secondo «la dottrina definita dal Concilio di Trento e le stesse parole con cui Cristo istituì la SS. Eucaristia... [che] è la carne del nostro Salvatore Gesù Cristo...» (44), il che avviene appunto mediante quella «conversione singolare e mirabile che la Chiesa Cattolica chiama giustamente *transustanziazione*... per la realtà *oggettiva*, poiché... nulla rimane più del pane e del vino che le sole *specie* sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua fisica *realtà*, anche *corporalmente*, sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo» (46); dottrina quindi *ontologista* e *fisicista*, salvo quel *modo* misterioso di presenza, diverso dai corpi naturali, mirabilmente illustrato da S. Tommaso.

Ora lo S., innanzi tutto, affianca illegittimamente il *fisicismo* di tale dottrina alle inesatte narrazioni popolari «di ostie sanguinanti e apparizioni nell'ostia» (99), mentre tali narrazioni sono errate solo perché non considerano il diverso *modo* sacramentale di presenza «in loco» (benché si possa ancora parlare di *miracolose* apparizioni di sangue, inteso però non come sangue di Cristo). Egli poi, anziché preoccuparsi, come sarebbe stato da attendersi, di porre la propria interpretazione nella migliore armonia possibile con questa chiara dottrina della Chiesa, si sforza, con sottigliezze dialettiche, di evadere dalla *evidente* condanna. A tale scopo egli riduce tutta la portata, su questo punto, dell'insegnamento dell'Enciclica di Paolo VI alla *negativa* denuncia *generica* della tesi simbolista (secondo cui nel pane consacrato si ha solo un cambiamento di significato, ossia una «transignificazione»). Egli precisa poi che il simbolismo del «segno» eucaristico può considerarsi di due tipi; o puramente «informativo» (analogamente a un semaforo) o «comunicativo» di qualcosa, così da esprimere intrinsecamente la realtà di una unione amorosa (analogamente a un abbraccio, al porgere un regalo). Aggiunge quindi che il suo simbolismo è il secondo, e giacché la *Myst. F.* non distingue e non analizza questo secondo simbolismo, esso non può ritenersi condannato.

Ora io mi domando se è ammissibile di voler tentare di restare, su argomenti teologici così vitali, sul filo del rasoio. Ad ogni modo la lama del rasoio non regge, anche solo per il fatto che se l'Enciclica *non distingue* tra i vari simbolismi, vuol dire che li comprende *tutti e due* nella condanna. Falso è inoltre

considerare la dottrina eucaristica della *Myst. F.* soltanto sotto l'aspetto *negativo* dell'esclusione della interpretazione simbolica. L'Enciclica invece inculca soprattutto *positivamente* la presenza *ontologica* e *fisica;* e questa è incompatibile con qualunque presenza puramente simbolica, compresa quella del secondo tipo, sostenuta dallo S. (in essa, infatti, come nell'altra, non v'è fisicamente la persona di Gesù).

Tre domande vorrei infine fare alla S. e alla sua scuola. - Perché vi limitate solo a cercare di evadere dalla condanna, senza dare della vostra tesi alcuna prova *positiva,* così da sembrare mossi soltanto dalla preconcetta ripugnanza al mistero (che vi ha condotto anche a dubitare, in qualche modo, dell'anima immortale)? Influsso del Teilhard? Demitizzazione del Bultmann?

- Vi siete accorti che con la vostra tesi avete totalmente *dissolto il mistero* eucaristico, rendendo tutto subito comprensibile e immaginabile, con ben poca coerenza con una religione tutta vibrante dei divini misteri, a cominciare dall'Incarnazione?

- Vi sembra di armonizzare con le reiterate raccomandaziani del *S. Padre*, contro le avventatezze dottrinali? Ecco quelle pronunciate a Fatima: «Il Concilio Ecumenico ha risvegliato molte energie nel seno della Chiesa... Quale danno sarebbe se un'interpretazione arbitraria e *non autorizzata dal magistero della Chiesa* facesse di questo risveglio un'inquietudine *dissolvitrice* della sua tradizione e costituzionale compagine, sostituisse alla teologia dei veri e grandi maestri ideologie nuove e particolari, intese a togliere alla norma della fede quanto il pensiero moderno, privo spesso di luce razionale, non comprende o non gradisce... Quale delusione sarebbe il nostro sforzo di avvicinamento universale se non offrisse ai Fratelli cristiani tuttora da noi divisi e all'umanità priva della nostra fede, nella sua schietta autenticità e nella sua originale bellezza, il patrimonio di verità e di carità, di cui la Chiesa è depositaria e dispensatrice!».

OBIETTIVITÀ CRITICA DEL P. SCHILLEBEECKX

Uno scritto sintetico di E. Schillebeeckx sulla presenza eucaristica è riportato in *Rivista di pastorale liturgica* n. 16 (1966). Più ampiamente il pensiero di tale teologo domenicano - il più celebre e autorevole di Olanda, principale ispiratore del Nuovo Catechismo - è esposto nel suo libretto del 1967, *La presenza eucaristica*, pubblicato in traduzione italiana nel 1968 (Ed. Paol.). E' simile a quello dello Schoonenberg. Anche egli, come lo Schoonenberg è professore dell'Università Catt. di Nimega. E' direttore della sezione Dogma di *Concilium*. Anch'egli non vuole sentirsi modernamente confutato dalla *Humani generis* di Pio XII e dalla *Mysterium Fidei* di Paolo VI.

Della H. g. egli si sbriga - nel libretto - in termini alquanto disagiosi per un cattolico doverosamente rispettoso verso il Magistero papale. «Nel 1950 - dice E. S. - era già apparsa l'enciclica *Humani generis,* la quale aveva bollato l'opinione di alcuni, secondo i quali la *transustanziazione* si baserebbe su di un antiquato concetto filosofico di sostanza e perciò dovrebbe essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo ad una specie di simbolismo. Le ostie consacrate non sarebbero che segni efficaci di una presenza *spirituale* di Cristo e della sua intima unione con il suo corpo mistico e le sue membra» (117). Questo è infatti il chiaro pensiero della Enciclica, come ho ricordato nel paragrafo precedente. E. S. anziché affrontare il celebre documento lo scansa disinvoltamente così: «Non mi consta che nella teologia cattolica anteriore al 1950 sia mai stata avanzata una interpretazione *puramente simbolica dell'eucaristia* [con iniziale minuscola]. E' perciò probabile che la critica di Roma poggi su di un *malinteso*» (ivi). E' la vecchia accusa a Roma *male informata*, particolarmente grave in un punto tanto delicato. Ed è un giocare su un diverso modo di *simbolismo* - come fa P. Schoonenberg - mentre la H. g. lo ha tutto riprovato. Tutto ciò contrasta alla vera obiettività critica.

In relazione alla *Myst. F.,* E. S. va molto oltre. Egli arriva cioè ad affermare che, considerate «nel loro vero significato le [sue] teorie di *transfinalizzazione e* di transignificazione come interpretazioni della *transustanziazione*» corrispondono «*precisamente*» al pensiero del Papa... «a condizione che non si considerino come una denominazione estrinseca e come un cambiamento periferico, ma che, al contrario, possiedano una densità profonda ed *ontologica*».

Non voglio qui rilevare l'equivoco significato che si nasconde dietro la parola «ontologica», dietro l'espressione «densità biologica», ecc., nelle quali si fa rientrare, in realtà, una forma di puro *simbolismo*. Quello che voglio notare è l'ardimento di appellarsi al pensiero stesso del Papa.

Ora il S. Padre ammette bensì ovviamente che, dopo la consacrazione, le specie «acquistano un *nuovo significato* e un *nuovo fine*... [di. venendo] segno di un alimento spirituale». Ma spiega che ciò succede precisamente *in conseguenza* della «*avvenuta transustanziazione*», per cui «*in tanto acquistano* nuovo significato e nuovo fine *in quanto contengono una nuova realtà* [per effetto della transustanziazione], che giustamente denominiamo *ontologica*». Quest'ultima parola ha qui un significato concreto ben diverso. Esso è stato ribadito, con martellante chiarezza, nella solenne *Professione di Fede* del 30 giugno 1968: «Cristo non può essere presente in questo Sacramento se non mediante la conversione nel suo Corpo della *realtà* stessa del pane e... nel suo Sangue della *realtà* stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino *percepite dai nostri sensi*... Ogni spiegazione

teologica... per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella *realtà obiettiva*, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il Corpo e il Sangue adorabile del Signore Gesù... sotto le specie sacramentali del pane e del vino».

Il pensiero dello Schillebeeckx è quindi, in realtà, proprio all'opposto di quello del S. Padre e dell'Enciclica. Per il S. Padre la transustanziazione è la causa di quella «nuova realtà... ontologica» e del conseguente «nuovo significato» e «nuovo fine». Per lo Schillebeeckx invece la «transfinalizzazione» e «transignificazione» non conseguono dalla transustanziazione, ma la *costituiscono*; non conseguono dalla nuova realtà ontologica, ma la possiedono in sé.

Per lo Schillebeeckx:, infatti, ecco l'Eucaristia: «un convito *commemorativo*, nel quale il pane e il vino vengono sottratti al loro significato profano per diventare *simbolo* di quell'autodedizione (di Cristo al Padre, sotto forma di autodedizione agli uomini)... il pane e il vino diventano soggetto di una nuova *costituzione* di *significato*... in virtù della quale essi divengono *segni* della presenza reale di Cristo che dà se stesso a noi. Questa costituzione di significato ha luogo nella Chiesa, per cui *presuppone intrinsecamente la reale presenza del Signore nella Chiesa*, [ossia] *nella comunità radunata* in assemblea ed in *colui* [il celebrante] che dirige l'Eucaristia... Non esiste in fondo che *un'unica* presenza reale di Cristo, realizzabile in diversi *modi* [mentre il Vaticano II e tutto il Magistero ha proclamato la differenza *essenziale*]» (*La presenza eucaristica*, 1968, p. 150 s.).

Più chiaro di così!

QUANDO CESSA LA PRESENZA REALE EUCARISTICA

UNA TESI INCOERENTE

Dobbiamo essere grati a *Palestra del Clero* (3, 1967) e al P. A. Oliva S.J. per la chiara esposizione del pensiero di K. Rahner sulla durata della presenza reale eucaristica, che ha tante risonanze pratiche (20). Essa permette anche di fare qualche valutazione sul tipo di logica di quel celebre teologo tedesco che, sotto certi aspetti, è uno dei più penetranti ed acuti.

K. R. dunque - come chiaramente espone P. O. - dichiara di non *negare* né mettere in *dubbio* il principio della permanente *presenza reale* durante *tutto il*

tempo che esistono le specie eucaristiche. Segue dunque la tesi tradizionale? Questa è infatti convalidata dai celebri Canoni 2 e 4, sull'Eucaristia, del Concilio di Trento. Per sé basterebbe il Can. 2, che sancisce «mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat» (D-S 1642, 1652).

Così posta la presenza reale, non si vede per quale titolo essa potrebbe finire se non per la sparizione di quei segni visibili (le specie) della presenza stessa; chi poi si ostinasse a pensare a una presenza soltanto durante l'uso (la manducazione) si contraddirebbe, perché tra la consacrazione e la manducazione passa del tempo, ed è certo la consacrazione che produce la presenza, mentre nel frattempo non v'è l'uso (salvo per i luterani, che considerano come uso tutto quel tempo). Ma poi c'è il Can. 4, che esplicitamente condanna la tesi della presenza «tantum in usu, *dum sumitur, non autem ante vel post,* et in hostiis... quae... supersunt» (D-S, 1654).

K. R. però, in realtà, si oppone a tale tesi, in base a un suo chiarimento del vero senso di tale permanenza delle specie, fatto con *cauta ed esatta analisi*, alla luce della genuina tradizione, senso che era sfuggito a *pressoché tutti* i teologi precedenti: compito certo non modesto, ma interessante.

Un primo snervamento della sentenza classica, sancita dal C. T., sembra derivare, secondo il R., dal termine scolastico di *sostanza*, usato a riguardo del pane, mentre questo oggi risulta più come un conglomerato che come un'unità sostanziale.

Ma in realtà è vero l'inverso. Proprio il significato dato allora a quel termine rende lampante la definizione dogmatica. Questa infatti non riguarda la definizione di sostanza del pane, in sé considerata, ma la sua contrapposizione alle esteriori accidentalità visibili e sensibili, ossia alle apparenze (*specie*) del pane. Con la chiarezza di tale semplificata nozione di sostanza del pane, viene cioè nettamente distinta, con distinzione adeguata e quindi perfetta, l'apparenza esteriore da tutta la soggiacente, intrinseca realtà del pane (qualunque fosse la concezione fisico-chimica che se ne aveva e indipendentemente da essa). Analogamente per il vino.

Solo oggi tuttavia - insiste essenzialmente il R. - si sa distinguere la realtà *antropologica* del pane, considerata cioè secondo la valutazione umana, dalla sua realtà *fisico-chimica*. L'introduzione pertanto di questo nuovo punto di vista umano nella valutazione del pane conduce a considerarlo ancora tale, come *pane-cibo*, soltanto quando si presta ancora il tale normale uso umano, *in rondizioni normali*; e tale non è più il pane appena introdotto nella bocca, non è

più cioè, per esempio, il pane *insalivato* o *vomitato*. Corrispondentemente, nel pane consacrato non si hanno più le specie di un tale *pane-cibo* e non si ha più la sacra presenza.

Ma questa nuova dottrina si contrappone all'antica, non solo in seguito ad una inesatta premessa storica del R., ma in conseguenza d'un suo sorprendente sbandamento logico.

L'inesatta premessa storica è la presunta nuova scoperta della concezione *antropologica* del pane, in opposizione all'antica concezione puramente fisico-chimica di esso. Ai fini infatti del problema che c'interessa e a prescindere dalla concezione fisico-chimica che gli antichi avevano del pane e della sua sostanza, essi avevano ben compreso (almeno secondo la nota sentenza di S. Tommaso, che anche il R. riporta) che la valutazione delle *specie* deve essere fatta *a modo umano*, cioè come realtà *antropologica*, data la loro funzione di segno sacramentale, fatto per gli uomini. Dire, come fa S. Tommaso, che una minima frazione della specie, essendo praticamente invisibile, perde la funzione di segno ed esclude la presenza, equivale appunto a considerare tale funzione di segno in termini antropologici e a prescindere dalla corrispondente stmttura fisico-chimica del pane e del vino.

Alla luce pertanto di questa chiara concezione antropologica delle specie è insignificante anche un *excursus* del R. sulle particelle radiattive emesse dal vino. Esse restano infatti fuori della funzione di segno e non creano problemi di presenza sacramentale.

Tutta l'argomentazione rahneriana è poi infirmata - dicevo - da un grave sbandamento logico (fenomeno non raro in grandi autori tedeschi, che sono profondi analisti, cui sfugge però talora l'unilateralità di certe premesse). Il R. parte bensì dal giusto concetto di *pane-cibo*, ma slitta poi tacitamente e arbitrariamente dalla manducabilità *per sé*, veramente caratteristica del pane (e quindi delle vere specie), alla manducabilità *in atto,* che per motivi del tutto *accidentali* può mancare, senza modificare menomamente le caratteristiche del pane e la verità delle *specie*. Egli vede in questo secondo aspetto di manducabilità una caratteristica della nozione *antropologia* del pane: nozione che gli antichi teologi, contraddicendo alle ammissioni stesse di S. Tommaso, avrebbero dimenticato. Ma non si accorge che a contraddire a tale nozione è proprio lui (per cui attribuire la contraddizione agli altri sembra costituire una *ignoratio elenchi*). Tale nozione infatti - salvo contraria indicazione della volontà divina - *per sua natura,* deve restare nel piano *umano* della *visione* e *sperimentabilità obiettiva*, indipendentemente dalla pratica sumibilità (manducabilità *in atto*). Ipoteticamente, per volontà del Signore, questa manducabilità *in atto* avrebbe bensì potuto essere condizionante della presenza. Ma, di fatto, non v'è il minimo segno di tale condizionamento della

presenza, né nel Vangelo, né nella definizione del C. T., né nel pensiero praticamente unanime dei teologi precedenti, né nella liturgia, né, in fondo, nel *buon senso*.

Certamente Gesù ha consacrato il pane perché fosse mangiato; ma la transustanziazione è avvenuta alle parole: *questo è il mio corpo*, dette su quel pane non all'atto, ma prima (poco o molto non conta) della manducazione e quindi con evidente carattere di permanenza, finché ne conserva l'aspetto.

O resti dunque bagnato da un po' d'acqua pura, cadutavi sopra per caso, o da un po' di saliva, avendo toccato la lingua, o dagli acidi dello stomaco (che non ne abbiano ancora corrotti gli aspetti esteriori legati alla fenomenologia fisico-chimica), o da un po' di veleno mortale (che non l'abbia corrotto, come sopra), è sempre lo stesso pane consacrato e v'è la stessa divina presenza. La sola differenza tra il primo caso (di restar bagnato con acqua pura) e gli altri casi è che nella prima ipotesi sarebbe ancora praticamente sumibile, mentre negli altri casi non lo sarebbe o per ripugnanza psicologica (certo legittima) o per doverosa difesa naturale.

Ho accennato, sopra, al buon senso, perché gli aspetti della ripugnanza psicologica a su me re l'ostia e quindi la *non manducabilità* (che eliminerebbe, secondo la tesi del R., la presenza reale) sono variabilissimi e il segno della presenza risulterebbe quindi aleatorio.

Per molti basterebbe aver visto appena una particola toccare la punta della lingua di un comunicando, che poi non la prendesse, o anche averla vista cadere in terra, per non volerla assolutamente più sumere, e, secondo quella tesi, non vi sarebbe più la presenza reale. Altri invece non avrebbero quella ripugnanza; e comunque chi non avesse visto ciò la prenderebbe e per lui vi sarebbe la presenza reale: e così via. La presenza reale sarebbé quindi condizionata alla psicologia e all'umore dei singoli. Ricordo di aver visto con stupore un giovane prete che, in sagrestia, avvicinato da una donna che aveva rigettato l'ostia nel fazzoletto, con gesto alquanto eroico, la trangugiò.

Tutti, si dirà, considererebbero almeno unanimamente non manducabile un'ostia caduta in una cloaca. Eppure la Chiesa è così gelosa del principio della perdurante presenza finché restano obiettivamente (secondo la normale valutazione umana) le *specie* che Gregorio XI ha esplicitamente condannato chi negava in quel caso tale perdurante presenza, cioè «quod, speciebus remanentibus, sub eis esse desinit corpus Christi et redit substantia panis» (D.S., 1101).

La perdurante presenza sembra rientrare nel magistero universale e ordinario della Chiesa: definizioni, liturgia, dottrina comune dei teologi vi concordano infatti appieno.

VICOLO CIECO

La gratuita tesi del R. deriva essenzialmente, come si è visto, dall'aver posto come segno della divina presenza il *pane-cibo* consacrato, non in quanto tale, ossia *in sé* considerato, ma in quanto anche posto nelle normali condizioni della *pratica* manducazione.

A parte le confutazioni precedenti, tale tesi sbocca pertanto fatalmente nel seguente vicolo cieco. Vuole il R. far cessare, coerentemente, la disponibilità dell'ostia come cibo, al momento stesso della sua deposizione sulla lingua del comunicando? Allora in quel momento stesso sarebbe cessata la presenza reale e l'azione più importante della manducazione, che è la deglutizione, riguarderebbe il puro pane e non Gesù Sacramentato: la manducazione allora, nella sua fase principale, non sarebbe più segno sacramentale. Vuole invece il R. estendere veramente il segno sacramentale (e la divina presenza) a tutto l'atto umano della manducazione, che implica certo anche la deglutizione (unitariamente considerata fino alla discesa nel laboratorio trasformatore dello stomaco)? E allora, mentre in tutto quel tempo (d'una certa entità, anche se breve) per il comunicando vi sarebbe la divina presenza, *contemporaneamente* per gli altri (per i quali quell'ostia non è più manducabile) tale presenza sarebbe cessata.

Sono note bensì le difficoltà che sorgono dalla giusta dottrina cattolica della permanenza della presenza finché non sono corrotte le specie. Ne segue, per esempio, una indubbia diversa permanenza in corrispondenza alla diversa grandezza e consistenza delle ostie. Soprattutto, v'è l'impossibilità pratica di conoscere il preciso momento della corruzione delle specie e della fine della presenza, restando quindi incerto il momento opportuno per terminare l'adorante e supplice colloquio con Gesù, reclamato dalla sua presenza reale (oltre che dalla necessità di elaborare l'interiore, programmata risposta al dono del Signore: il che è raccomandato anche dal R.).

Ma questa incertezza, che fa impressione al R., è un prezzo che si paga molto volentieri in cambio della solidità e sicurezza della dottrina che collega la presenza alla conservazione delle specie. E' un'incertezza, infatti, che riguarda soltanto la fase successiva all'azione essenziale della Comunione, che è la manducazione dell'ostia consacrata, intesa in tutta la sua completezza. Tale incertezza è risolta, d'altra parte, praticamente, sul piano morale ed ascetico, secondo la intuizione dei santi, dei maestri di spirito e dei moralisti, i quali

raccomandano il notevole tempo di circa un quarto d'ora di apposita, raccolta preghiera.

DURATA E FECONDITÀ DELLA PRESENZA

Che obiettivamente però la presenza eucanstlca possa protrarsi anche assai più è confermato dalle esperienze di malati che hanno vomitato l'ostia. Tuttavia, quanto all'eventuale tempo di presenza oltre il quarto d'ora si può usare tranquillamente la libertà che nasce dal fatto che l'ostia non essendo più visibile, non è oggetto di esterna cultuale adorazione. In tale tempo ulteriore si può quindi riprendere le normali attività traendo dalla possibilità del perdurare della presenza eucaristica un amoroso sostegno per la santificazione delle attività stesse. In quell'ulteriore periodo cioè sarà come vivere in una più intima unione col Signore. In tale periodo l'unione eucaristica cesserà e sfocerà a un certo punto in quella spirituale con la Trinità, ospite dell'anima in grazia, più intimamente posseduta per l'accrescimento di grazia prodotta da Gesù: con una transizione dall'una all'altra presenza psicologicamente insensibile (come è nella natura di tali incontri soprannaturali).

Non è il caso di affrontare qui il problema dell'accrescimento o meno della grazia ex opere operato, durante il *perdurare* della presenza sacramentale di Gesù. Ma certamente un intimo e adorante colloquio dopo la Comunione (colloquio già capace di sollecitare più grazia abituale e soprattutto di ricevere più grazie attuali, anche se fatto al Signore, senza la presenza eucaristica) sarà particolarmente fecondo di grazia quando sia rivolto a Gesù sacramentalmente presente *nell'anima* (come giustamente si dice, in quanto lì spiritualmente agisce; senza che abbia quindi alcun valore, in proposito, un'altra obiezione di R. circa il luogo fisico in cui è scesa l'ostia: cfr. *L'Eucharistie et les hommes di aujourd' hui*, Mame, 1965, 128), essendo Gesù la fonte stessa della grazia.

La tesi tradizionale non è quindi nemmeno scalfita dalle argomentazioni del R., ma anzi dalla loro inconsistenza essa rimane rafforzata.

IMPLICAZIONI TEOLOGICHE DELLA LITURGIA EUCARISTICA

SACERDOTI E FEDELI

Irruzione di Dio. - E' comprensibilissimo l'entusiasmo per l'idea che può sospingere talora lo specialista a sottolineare qualche aspetto al di là della misura: tanto più quando si tratta della sublime e fascinosa liturgia. Però proprio la divina nobiltà della liturgia rende raccomandabile di mantenerla anche nelle volgarizzazioni (specialmente lì, anzi, dove il pericolo dell'inesattezza teologica è maggiore e la funzione didascalica è più specifica) nell'esatto equilibrio teologico e nella precisa terminologia. La vibrazione lirica deve rimanere ancorata alla solida teologia.

Un dotto liturgista, per esempio, per sottolineare la nozione comunitaria di «Popolo di Dio», dice (*Parrocchia* del 2 febbraio 1967) che Dio non intende salvare gli uomini «individualmente, bensì in comunità». Ora ciò non deve far dimenticare che l'azione salvifica di Dio termina proprio agli *individui* (Dio ha fatto *tutto* per *ognuno*), benché sia vero che Dio non opera nei singoli se non inserendoli nel Corpo Mistico (Popolo di Dio, Chiesa) e mediante il Corpo Mistico, di cui Gesù è il Capo (21).

Chiama poi la Chiesa «germe... dell'unità-universalità salvifica», appellativo poco soddisfacente (salvo in relazione alla Chiesa Trionfante o se fosse rettificato in conformità alla parabola evangelica del grano di senapa), perché, pur nel corso della progressiva dilatazione, già in essa si raccolgono, *nella maturità*, i figli di Dio.

Quanto alla salvifica «*irruzione di Dio*» nella storia umana, qui pure proclamata, fa un po' l'impressione di una forzatura secentesca di espressione, oggi di moda. Se essa volesse riferirsi, in generale, all'attuarsi della salvezza nel cuore dell'uomo, contrasterebbe al fatto caratteristico della intima e silenziosa opera della grazia (delineato anche nella parabola della «semente»: Mc 4, 26-27). Se volesse prospettare un effetto travolgente della grazia dimenticherebbe il dramma della necessaria libera risposta dell'individuo. Se volesse riferirsi al fatto della venuta tra gli uomini del Salvatore divino potrebbe avere qualche giustificazione, ma nasconderebbe le miti caratteristiche della nascita e della vita di Gesù. Se infine si riferisse alla *presenza eucaristica* l'espressione stonerebbe col suo carattere silenzioso e invisibile e con la sua efficacia santificatrice condizionata alla umana risposta. Si tratta forse di sfumature.

Sacerdozio comune e sacramentale. - Però poi le cose si complicano: e su materia fondamentale e delicatissima. Segue cioè una serie di proposizioni, che possono anche in qualche modo ammettersi, ma sono atte a produrre non poca confusione. Ciò che è detto in tale articolo riflette affermazioni piuttosto comuni tra lihugisti.

Si nega che vi siano «due componenti, clero e laici»; tutti i battezzati hanno il «diritto-dovere di continuare la missione di Cristo»; la disuguaglianza che «di fatto» attualmente vige tra clero e laici è solo di «servizio», «funzionale», senza togliere però la «dignità ed *uguaglianza fondamentale*»; ed anzi, mentre il popolo rientra nell'«ordine dei fini», la gerarchia ecclesiastica appartiene solo all'ordine dei «mezzi» ed è destinata, dopo il tempo presente, a «scomparire»; a conferma della disuguaglianza «funzionale» viene chiarito tra parentesi che «altro sono il Papa e i Vescovi, e altro i semplici fedeli», e vorrei supporre che solo per errore di stampa non siano stati nominati, dopo i Vescovi, anche i semplici sacerdoti.

Il clima di confusione manifestato da queste proposizioni non sembra davvero isolato nel campo liturgista, visto che nella stessa valorosa Rivista, non ricordo se dello stesso numero, il P. M. Morganti (benemerito per aver difeso validamente la età precoce per la cresima) dice tranquillamente che la cresima conferisce «la *pienezza* dell'abilitazione *sacerdotale*». Evidentemente il concetto di *pienezza* è giustificato nei confronti del battesimo, ma non lo è nei confronti del sacerdozio sacramentale, ossia conferito con lo specifico sacramento.

Ma ci vuol tanto a distinguere, chiaro e netto, e a mettere ciascuno al suo vero posto, il sacerdozio *comune* dei fedeli (di cui si parla in Pt 2, 9-10; Ap 1, 6; 3, 21; 5, 10; 20, 6; 22, 5; cfr. pure Es 19, 6; Is 61, 6; 62, 3; Mt 19, 28) e il sacerdozio *ministeriale*, ossia sacramentale e gerarchico? Essi infatti differiscono «*essenzialmente* e non solo di grado», come è stato definito, contro i protestanti, dal Tridentino, come è insegnato dalla *Mediator Dei* di Pio XII (1947), come è pienamente confermato dal Vaticano II (cfr. C 10: deh. 312; 28: deh. 354; MVS 2: deh. 1245 ss.; 5: deh. 1252 ss.), come è stato ribadito nella *Istruzione* sul culto eucaristico (11). E Paolo VI, nel discorso al Clero romano del 26 febbraio 1968, ha ripetuto che il sacerdozio ministeriale - che egli ha chiamato simpliciter «il sacerdozio» - è legato a Cristo da un «rapporto originale, irreversibile, ineffabile... non è un semplice *ufficio* ecclesiastico, un semplice *servizio*... è un *sacramento*... (con il) conferimento di particolari, *prodigiose facoltà*, che abilitano il Sacerdote ad agire *in persona Christi*, e perciò gli danno un *carattere* specialissimo, incancellabile».

Il sacerdozio *comune* dei fedeli non è altro, in definitiva, che la loro elevazione alla vita soprannaturale, ossia l'inesione al Corpo Mistico e quindi al Capo, che rende gradita e offribile al Padre ogni loro onesta azione e offerta ed ogni preghiera e in particolare li rende idonei alla partecipazione al culto pubblico e all'offerta (mediante l'unione oblatizia col celebrante) del sacrificio eucaristico.

Il sacerdozio *ministeriale* invece è l'effetto di uno speciale sacramento, che infonde uno speciale *carattere* e gli speciali *poteri* sacri culminanti nel potere di

consacrare l'Eucaristia e congiunti alla missione di formare e reggere il popolo di Dio.

La trascendenza del carattere e dei poteri sacerdotali rispetto al sacerdozio dei fedeli è pertanto *infinita*, non per riguardo al potere di guida e di magistero, né per riguardo alla *offerta* eucaristica (che anche il popolo cristiano fa, benché per mezzo del sacerdote), ma per riguardo alla *consacrazione* che rende realmente presente Gesù nello stato di mistica immolazione e di cibo soprannaturale. Il sacerdote supera il fedele quanto la *consacrazione eucaristica* e la immolazione mistica di Gesù, reso fisicamente benché invisibilmente presente, superano la *ricezione* di essa e l'offerta.

Essendo tale effetto eucaristico (prodotto dall'azione sacra ministeriale) ontologicamente infinito, i poteri sacerdotali congiunti all'entità fisica del carattere sacerdotale elevano il sacerdozio sacramentale, ministeriale - come causa secondaria strumentale - al livello della onnipotenza *efficiente* di Dio. Come nell'ordine soggettivo la grazia eleva l'anima di ogni fedele alla soprannaturale partecipazione della *natura divina*, così nell'ordine obiettivo ed efficiente i poteri sacri elevano l'anima sacerdotale alla partecipazione della *onnipotenza divina*. Siccome dall'operazione e dall'effetto obiettivo si misura la grandezza dell'operante, quella del prete supera infinitamente quella del fedele. Egli con ciò trascende il piano comune *soprannaturale* per assurgere a un piano *sovrumano* (22).

Ed ora possiamo ripensare alle suddette proposizioni. Altro che, se vi sono le «due componenti, clero e laici»! La pura e semplice ammissione che tutti i battezzati hanno il «diritto-dovere di continuare la missione di Cristo», non armonizza con la speciale missione apostolica conferita da Cristo *soltanto* ai prescelti: «Come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (Gv 20,21; cfr. Mt 28,18-20; Mc 16,15).

Né, quanto all'esistenza del clero e dei laici, si tratta semplicemente di una disuguaglianza attuale e «di fatto», bensì essa dipende da istituzione divina. E', sì, il clero caratterizzato da «servizio» e «funzione», ma sul fondamento della elevazione *ontologica* del carattere e dei poteri sacerdotali. C'è, sì, con i laici, la identità di «dignità» di figli di Dio nell'ordine soggettivo, ma c'è infinità di distanza in quello dei poteri obiettivi. Rientra bensì il sacerdozio sacramentale nell'ordine dei «mezzi», ma è un «mezzo» di grandezza divina (come rientra nell'ordine dei mezzi il mistero stesso dell'azione salvifica di Gesù). Dopo il tempo presente terminerà, sì, l'azione gerarchica, ma nell'anima sacerdotale resterà eternamente impresso il carattere.

Non torno poi a ripetere che, nella gerarchia del Popolo di Dio, dopo il Papa e i Vescovi dovevano essere citati anche i semplici sacerdoti, i quali, quanto ai diretti poteri eucaristici, sono uguali ai Vescovi.

Transignificazione. - Si stia dunque molto attenti che per elevare i laici non si deprimano ideologicamente i sacerdoti consacrati. Ciò anche per il gravissimo motivo che ne risulterebbe fatalmente depressa la sublime trascendenza del mistero eucaristico. Le due trascendenze, sacerdotale ed eucaristica, sono indissolubilmente congiunte. Più si livellano i due sacerdozi, comune e sacramentale (ministeriale), e più impallidisce la nozione della *presenza reale eucaristica*; cioè questa sempre più si assimila a una presenza puramente commemorativa, rituale, simbolica, a determinare la quale è sufficiente l'azione del sacerdote solo giuridicamente rappresentante di Cristo, solo capo e guida dell'assemblea.

Chi insiste, come E. Schillebeeckx e P. Schoonenberg a rigettare anche dopo la *Mysterium Fidei* di Paolo VI - la nozione tridentina di *transustanziazione* (sostituendovi, pur con diverse sfumature, la transignificazione e transfinalizzazione), basta che consideri l'Officiante come uno che *diriga* l'azione cultuale dell'Assemblea, nella riunione conviviale, commemorativa, in cui, d'altra parte, già era presente il Signore. Vedemmo che per Schillebeeckx è tutto qui: «un convito *commemorativo*, nel quale il pane e ii vino vengono sottratti al loro significato profano per diventare *simbolo* di quell'autodedizione (di Cristo al Padre sotto forma di autodedizione agli uomini)... il pane e il vino diventano soggetto di una nuova costituzione di *significato*,... in virtù della quale essi divengono segni della presenza reale di Cristo che dà se stesso a noi. Questa costituzione di significato ha luogo nella Chiesa, per cui *presuppone intrinsecamente la reale presenza del Signore nella Chiesa* [ossia] *nella comunità radunata in assemblea* ed in *colui* [il celebrante] che *dirige* l'eucaristia... Non esiste in fondo che *un'unica* presenza reale di Cristo, realizzabile in diversi *modi* [mentre il Vaticano II e tutto il Magistero ha proclamato la differenza "*essenziale*"]» (*La presenza ettcaristica*, 1968, p. 150-151).

Dunque, *essenzialmente* livellata la presenza di Cristo, prima e dopo la consacrazione, essenzialmente livellato il Sacerdozio, essenzialmente livellati i poteri per la stessa (essenzialmente) *presenza reale di Cristo* nella assemblea e in chi la presiede.

Giustamente in questo quadro si può negare l'esistenza di «due componenti, clero e laici».

Ma è un quadro contrario alla fede.

Bellissimo esempio delle implicazioni *teologiche* della *liturgia*.

CONCELEBRAZIONE E CONFUSIONE TEOLOGICA

Sarebbe interessante conoscere i criteri con cui la benemerita *Famiglia Cristiana* sceglie «i più noti teologi del mondo» per le risposte ai lettori. Nel n. del 2 luglio 1967 per es. i lettori sono stati purtroppo ingannati da una pretesa spiegazione di M. Lohrer su un punto di estrema importanza come la concelebrazione. L'inganno non deriva dalla tesi sostenuta dal citato teologo, che è seguita da molti, ma dall'essere stata presentata come dottrina unica e sicura.

Il perdurare di questa confusione teologica, circa un aspetto fondamentale della concelebrazione, crea il serio problema pratico se convenga, prima di una qualche chiarificazione, in proposito, del Magistero, farne, come se ne sta facendo, tanta propaganda.

Il pensiero del L. è netto: la Messa con celebrata è *una* sola Messa. E la ragione sarebbe che tutti i sacerdoti concelebranti pronunciano le parole della consacrazione «come un *unico atto*, in riferimento ad una *unica materia*»; e siccome ciò costituisce l'essenza del sacrificio eucaristico, esso è unico.

Tale pensiero forse è influenzato dal riferimento ad antiche forme di concelebrazione nelle quali solo il presidente pronunciava la formula consacratoria.

In realtà si può giustamente dire che si tratta di *una concelebrazione*, essendo essa individualizzata dall'unica materia del sacrificio; ma non di *una Messa*, come cioè se uno solo la dicesse. Si deve invece affermare che il rito attualizza tante Messe quanti sono i concelebranti, come cioè se essi le dicessero contemporaneamente su tanti altari diversi.

La «mactatio mystica» infatti (cfr. *Mediator Dei* II, 1: D-S 3847 s.), cioè la rinnovata immolazione sacramentale di Gesù (essenza della Messa, come sacrificio), non è espressa dal puro segno materiale delle due specie separate, ma dal segno della *doppia consacrazione* che, sotto il loro velo, rende rispettivamente presenti il *corpo* e il *sangue* di Cristo, come in una separazione di morte (ciò in forza delle parole sacramentali, pur divenendo indivisibilmente presente tutto Cristo, in virtù di concomitanza, cioè per la sua obiettiva, immortale indivisibilità). Ora, tale doppio atto consacratorio viene compiuto *efficacemente* dai singoli concelebranti, con identico, contemporaneo esercizio di poteri sacri e con identica efficacia sacramentale, sicché ognuno è causa *strumentale ministeriale* della consacrazione e ognuno ha identicamente detto Messa.

Se si trattasse di un'azione materiale vi sarebbe diversità nel compierla individualmente o tutti insieme, pur essendo identico l'effetto, per il

frazionamento dell'energia impiegata, nel secondo caso. Ma l'azione consacratoria è puramente sacramentale e dipendente soltanto dalle parole e dalla intenzione, che sono integralmente attualizzate da ognuno, indipendentemente dal numero.

E l'unità del sacerdozio, che la concelebrazione mira appunto ad esternamente sottolineare (cfr. Vat. II: L 57: deh. 97; E 15: deh. 547; MVS 7, 8: deh. 1264, 1267)? E l'unità del sacrificio eucaristico, che ha nell'immutabile Gesù il suo unico artefice principale, in quanto unica divina vittima e divino offerente?

Purtroppo negli articoletti di volgarizzazione liturgica non è raro trovare questa obiezione che spesso nasconde molta confusione teologica.

Tale verissima unità non riguarda i soli concelebranti (anche se in essi viene sottolineata), ma *tutti* i sacerdoti e *tutte* le Messe di *tutti* i tempi considerando queste appunto nel loro artefice principale, che è il divino ed eterno sacerdote e la divina vittima, Gesù, il quale «una volta per tutte offrì se stesso al Padre», sul Calvario, compiendo «l'unico sacrificio del Nuovo Testamento» (C 28: deh. 354) e con esso compiendo *virtualmente* la redenzione. Quanto all'applicazione *attuale* alle anime di tale *unico*, divino sacrificio salvifico, ossia dei suoi frutti, non si può più parlare soltanto di unità. Essa si svolge infatti nel corso dei tempi, dipendentemente dal suo rinnovamento incruento nelle Messe, nelle quali è ancora l'*unico* Gesù che rinnova e perennizza la sua immolazione, ma rendendosi presente, per tramite strumentale dei suoi *molteplici* sacerdoti, nelle *molteplici* Messe. Si sa infatti che i presbiteri - come dice il Vaticano II - soprattutto «esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico... dove *agendo in persona di Cristo*... nel sacrificio della Messa *ripresentano* e *applicano*... l'unico sacrificio del Nuovo Testamento» (C ivi), e così «viene esercitata *ininterrottamente* l'opera della nostra redenzione» (MVS 13: deh. 1288): il che fu già definito dal Tridentino (D-S 1739-1740).

La molteplicità pertanto non riguarda l'unico sacrificio redentivo di Gesù, ma il suo rinnovamento sacramentale nelle Messe, che ne applicano i frutti: Messe celebrate dai Ministri di Gesù, in virtù dei poteri sacri loro conferiti da Gesù e in nome di *tutta* la Chiesa. Esse sono appunto *individuate* dagli atti efficienti, strumentali consacratori dei Presbiteri, o celebrino su diversi altari o concelebrino sul medesimo.

Tutto ciò rientra nei mirabili disegni della Provvidenza che nella applicazione (obiettiva) della redenzione vuole il concorso strumentale delle umane creature.

Chiarita, sul piano *applicativo*, la dipendenza dell'opera della redenzione dalle Messe, ne risulta anche la ovvia importanza di moltiplicare il loro numero, anche indipendentemente dalla presenza comunitaria dei fedeli (pur tanto

raccomandabile: cfr. Istr. *Euch. Myst*. 18, 27), essendo la Messa sempre detta in nome della Chiesa e per il bene di tutta la Chiesa (anche se con particolare frutto per i presenti).

Questa verità si è recentemente purtroppo oscurata ed è stata anzi negata da autori di gran nome, forse troppo assorbiti dalla considerazione un po' formalistica della Messa, in quanto comunitaria, trascurando il valore ontologico e teologico della Messa, considerata nei suoi atti intrinsecamente costitutivi in quanto azione umano-divina, di portata sempre universale. Dice, per es., Jacques Leclercq (tra i più noti di Lovanio): «Non si vede... ciò che la Chiesa guadagni dal fatto che aumenti il numero delle messe» (*Le prétre devant Dieu et devant les hommes*, 1965, 33 ss.). Essendo, in quel tempo, uscita la Cost. Conciliare sulla Liturgia, egli pretese di trovarvi, nell'art. 57, una conferma del suo pensiero, interpretando tale articolo come una generale proibizione di «celebrare contemporaneamente molte messe nella medesima chiesa» (14), mentre esso (§ 2, 2) proibisce solo di celebrare individualmente «nel medesimo tempo e nella medesima chiesa in cui si fa la *concelebrazione*».

Tale verità comunque è stata ripetutamente ribadita dalla Chiesa, e in particolare dal Concilio: «Se ne raccomanda caldamente la celebrazoine *quotidiana* la quale è sempre un atto di *Cristo* e della *Chiesa* [per tramite del Ministro], anche quando *non è possibile che vi assistano i fedeli*» (MVS 13: deh. 1288). Paolo VI, nella *Myst. Fidei*, ribadisce che «ogni Messa, anche se *privatamente* celebrata... non è tuttavia cosa privata, ma azione di *Cristo* e della *Chiesa*, la quale, nel sacrificio che offre, ha imparato ad offrire se medesima... applicando per la salute del mondo intero l'unica e infinita virtù redentrice del sacrificio della Croce... *Raccomandiamo* dunque con paterna *insistenza* ai sacerdoti... celebrino la Messa *ogni giorno...* In tal modo contribuiranno molto alla salvezza del genere umano» (32-33). Nella Istr. sul culto eucaristico *Euch. Myst*. (25 màggio 1967) viene ripetuta la raccomandazione della Cost. conciliare (44).

Ne segue che, se fosse vera l'opinione che la Messa con celebrata vale per una sola Messa, essa defrauderebbe la Chiesa dei frutti di tante Messe e andrebbe *abolita*. Ognuno comprende la gravità del problema. Per me, la conseguenza assurda è la conferma della falsità di tale opinione.

Tornando al Lohrer, egli aveva tutto il diritto di citare le suddette affermazioni del magistero circa «la con celebrazione che *bene* manifesta l'*unità* del sacerdozio» (L 57; ecc). E stato invece eccessivo quando ha enunciato questo principio in forma negativa, dicendo che dalla contemporanea celebrazione su molti altari «l'unità della celebrazione eucaristica... risulterebbe oscurata»: un conto è infatti prospettare la bellezza e la utilità di un «segno» e un conto è additarne l'omissione come fonte di oscuramento.

In realtà la Chiesa, sia nella Costituzione, sia nella Istruzione eucaristica, pur presentando la bellezza della concelebrazione, ribadisce che «resti sempre però ad ogni sacerdote la facoltà di celebrare la Messa individualmente» (L 57; *Euch. Myst*. 47), riconoscendo con ciò che alcuni possono legittimamente preferire eventualmente questa celebrazione (senza limite di numero di sacerdoti e anche contemporaneamente, evitando però per il popolo la dispersione di «attenzione» di cui nella Istr., 17): il che non avrebbe riconosciuto se fosse stato fonte di oscuramento. Sono pure lasciati liberi i motivi di questa preferenza, che potrebbero anche consistere nella esigenza che qualcuno sentisse di una più personale azione, per interiorizzarla di più, facilitando con ciò la propria unione a Cristo e, in Cristo, a tutti i sacerdoti.

Va anche tenuto presente, per mantenere su questo punto il giusto equilibrio, che, dove non si concelebri, una buona catechesi potrà utilmente ricordare, all'occasione, l'unità del sacerdozio e dell'eterno sacerdote Gesù, in tutte le Messe.

D'altra parte, senza una buona istruzione, il popolo può non capir niente della concelebrazione, confonderla con una allargata, comune celebrazione con gli assistenti e oscurare la visione dell'integro esercizio del potere consacratorio di ogni concelebrante e quindi della reale plurivalenza della Messa concelebrata (oscuramento che questo articolo del Lohrer sembra fatto apposta a produrre).

Ma il più grave è che l'articolista auspica l'adozione di una concelebrazione ridotta, in sostanza, alla pura Comunione dei partecipanti. Le parole della consacrazione verrebbero dette soltanto dal presidente. Certo allora vi sarebbe una *sola* Messa, come L. afferma; ma ciò perché i concelebranti non avrebbero detto Messa. Essi non farebbero sostanzialmente niente più dei fedeli che si accostano alla Comunione. Contro questa prassi si era già pronunciata la *Myst. Fidei* (32) e la *Istr. Euch. Myst*. (43).

Ebbene, è proprio invece questa prassi che piace a L., allo scopo di evitare - egli dice - «il pericolo di una liturgia *clericale*», cioè riservata al clero! Il clero verrebbe invece così *assimilato al popolo*.

E' un tipico riflesso della male intesa, ossia formalistica considerazione della Messa comunitaria come «Messa del popolo». Per elevare la coscienza del sacerdozio *comune* dei fedeli, chiamati a unirsi all'oblazione, si oscura la visione della sublime trascendenza (sovrumana, per i sovrumani poteri) del sacerdozio *sacramentale* e ministeriale, solo capace di attuare la consacrazione (cfr. MVS 2, 5: deh. 1245 ss., 1252 ss.): trascendenza non solo di «grado», ma di «essenza» (C 10: deh. 312; *Euch. Myst*. 11).

Il L. non elude il problema dei *frutti* delle Messe, che sembrerebbero ridotti,

diminuendo il numero delle Messe. Ma nel risolverlo aggrava la confusione, dicendo: «In linea di principio non fa alcuna differenza se il singolo sacerdote concelebra o meno, perché la partecipazione ai *frutti* dipende *totalmente* dalla devozione con cui celebra l'Eucaristia [magari partecipando alla sola Comunione]... La stessa cosa... per la partecipazione dei fedeli ai frutti della Messa. Essa non risulta maggiore per il semplice fatto che assistano a una *concelebrazione* o a una celebrazione contemporanea di *diverse singole Messe*, ma dipende completamente dal modo e dalla misura con cui partecipano personalmente all'offerta eucaristica».

L'illustre articolista pare purtroppo che rifiuti la distinzione essenziale tra frutti *obiettivi della Messa* (considerata nel suo aspetto *impetratorio*) e frutti *soggettivi*, ossia di ricezione (rifiuto logico nella sua concezione della Messa comunitaria, formalistica, trascurandone l'intrinseco valore ontologico e teologico). I primi si moltiplicano col moltiplicarsi delle Messe e costituiscono il tesoro soprannaturale dal quale - con varietà dipendente dalla partecipazione liturgica, ossia dalla personale unione alla divina immolazione - i fedeli attingono i frutti *soggettivi.* Più concretamente: la Messa infonde le *grazie* (frutti obiettivi, ex opere operato: non però infiniti, ma in qualche modo condizionati, per decreto divino, al fervore della celebrazione), che i fedeli debbono volenterosamente accogliere e *seguire* (frutti soggettivi).

INVOLUZIONE EUCARISTICA

Un complesso di fattori psicologici, teologici, scritturali, liturgici, alcuni in sé ottimi, altri meno opportuni, alcuni legittimi e doverosi, altri abusivi, alcuni gravi, altri lievi, stanno minacciando di confluire in una preoccupante linea d'involuzione e di progressivo impoverimento ascetico del culto eucaristico, contro l'intento della provvidenziale riforma liturgica.

Questo grave pericolo non potrà forse essere adeguatamente valutato dagli studiosi astratti - che non mancano talora anche nel campo liturgico, il quale dovrebbe essere invece tutto animato di praticità pastorale, giacché la liturgia è fatta per la pratica santificazione del popolo - ma lo sarà certamente da coloro che usano controllare il polso reale della vita religiosa del popolo di Dio.

Non faccio il rilievo allo scopo, nemmeno implicito, di cambiare i fattori che enunzierò. Alcuni, sono forse intrinsecamente difettosi; ma altri attendono solo di essere opportunamente integrati, meglio vissuti, meglio onsiderati dal loro lato giusto e veramente fruttuoso.

Tali fattori, inoltre, vanno considerati non tanto singolarmente quanto nel loro insieme, precisamente nella linea in cui essi confluiscono, creando il suddetto pericolo.

Trattandosi del cuore della liturgia è comunque urgente molta attenzione. Il

mistero eucaristico è il fattore discriminante supremo della fede e del culto cattolico. Lo strabiliante prodigio della presenza reale è la suprema affermazione e sfida della onnipotenza divina e della realtà soprannaturale contro l'istintivo naturalismo umano e la umana ripugnanza ad ammettere la realtà soprasensibile e non sperimentabile.

Tale dimensione *verticale* dell'Eucaristia è la fondamentale prova della nostra fede.

Proprio su tale punto essenziale - per cominciare - la sempre diffusa corrente teologica di Schillebeeckx e Schoonenberg ha svuotato l'intimo significato della presenza reale tridentina o comunque si è immersa in tali oscure acrobazie terminologiche da produrre almeno (anche a non volere ammettere, che, nonostante le migliori intenzioni, risulti praticamente negata la presenza reale) grande confusione e incertezza al riguardo.

Ciò tanto più che tali tesi sono state dai loro autori - tuttora professori all'Università cattolica di Nimega - confermate anche dopo la Enc. *Mysterium fidei*! Ed è da supporre che non siano state rinnegate nemmeno dopo la solenne *Professione di Fede* di Paolo VI, del 30 giugno 1968.

Il dogma eucaristico tridentino pone essenzialmente la presenza reale sul piano ontologico ed obiettivo, senza condizionamento all'evento storico (eccetto per il momento creativo di tale presenza) o ai fattori soggettivi: la presenza resta cioè solo condizionata alla conservazione delle specie.

La nuova strana sentenza di Rahner che condiziona il mantenimento della presenza non al fatto *fisico* della conservazione delle specie, ma al fatto *morale* della umana manducabilità, proclamandone la fine appena l'ostia è ricevuta dal comunicando, svuota tale nozione ontologica e rende la presenza tremendamente insicura (un'ostia subito sputata, per es., pur conservandone tutto l'aspetto non ha più la presenza?).

Sia l'ultima Cena, sia la Mensa eucaristica, essendo *sacrificali*, suppongono prima l'esistenza della *vittima* da mangiare. Questa nella ultima Cena era l'agnello, il cui sangue era stato asperso, in memoria di quello che aveva reso incolumi gli Ebrei al passaggio dell'angelo sterminatore dei primogeniti egizi e che permise agli Ebrei di iniziare la marcia di liberazione. Esso era simbolo del divino Agnello che stava per immolarsi, mentre nella Messa è il divino Agnello che *rinnova* incruentemente la sua immolazione e *ricorda* quella cruenta del Calvario. *Essenzialmente* la Messa è quindi sacrificio che rende presente la vittima, pur essendo anche, integrativamente, mensa in cui si mangia tale vittima. Prima, essenzialmente, è *mistico Calvario* e poi, integrativamente, *mistico Cenacolo* (23).

L'unilaterale sviluppo liturgico della realtà di *mensa*, sottolineata dall'altare rivoltato (24) e dall'ancoramento del rito alla assistenza comunitaria, ha invece spostato prevalentemente l'attenzione al Cenacolo e ai suoi aspetti simbolici ed esteriormente comunitari.

Nessuno, nemmeno in Olanda, ha pensato di riprodurre storicamente, con nuove forme di rito, la scena del Calvario; ma molti hanno sviluppato la riproduzione scenica della Cena, abolendo i paramenti, usando piatti, bicchieri, ecc, velando, più o meno, gli aspetti della reale presenza con quelli dell'agape fraterna e del ricordo simbolico (protestantico): invece della reale presenza, la *reale* riproduzione *storica* dell'ultima Cena.

L'insistenza sulla *azione* liturgica come presenza *operante* di Cristo, che realizza quello che la liturgia significa (lasciando troppo spesso in ombra la differenza tra grazia e corrispondenza, tra efficacia sacramentale ed efficacia didascalica e liturgica generica) ha condotto a chiudere sempre più tutto il mistero eucaristico entro i confini dello svolgimento del rito.

Se restavano pertanto delle ostie consacrate c'è chi, dopo il rito, non le ha considerate ormai che come pane comune. Ma, a parte tale eccesso, la sosta dopo il rito, in adorazione e preghiera, sia del celebrante, sia eli chi ha fatto la Comunione, è andata quasi scomparendo.

Il grande sviluppo stesso (pur ovviamente tanto opportuno) delle considerazioni sulle varie, permanenti presenze di Gesù nella Chiesa e nella liturgia (presenze *operative*) ha indotto non pochi a impoverire la visione trascendente della presenza ontologica e fisica (benché solo sacramentale) della *persona* di Gesù.

L'insistenza, talora eccessiva ed *esclusiva*, per comunicarsi con le ostie immediatamente consacrate nella Messa a cui si assiste - pur essendo una prassi molto raccomandabile, se giustamente intesa (cfr. *Istr. sul culto euc*.) 31) - ha oscurato la idea della identica divina presenza nelle ostie consacrate in altra Messa (a cui mantengono sempre il loro riferimento) e della identica efficacia sostanziale comunicandosi con esse.

L'allontanamento del Tabernacolo da molti altari e la mancanza d'incoraggiamento (che diviene talora ostilità) da parte di non pochi liturgisti, per le visite private, le adorazioni, le benedizioni eucaristiche (spesso sostituite da paraliturgie e letture bibliche, che potrebbero benissimo invece essere riscaldate dalla Eucaristia), ecc, hanno talora fatto impallidire il culto della sacra presenza.

Anche un certo sproporzionato entusiasmo per la Comunione sotto le due specie (le quali pur sottolineano utilmente sia l'atto sacrificale della doppia consacrazione, sia il simbolo della cena), potrebbe recare danno alla chiara fede nel modo della divina presenza e della efficacia eucaristica.

L'eccessivo moltiplicarsi, non accompagnato da opportune catechesi, delle concelebrazioni, che pure hanno tanti ottimi aspetti, ha potuto velare alcuni aspetti eucaristici importanti, come: la grandezza di ogni singola Messa anche privata, l'importanza del moltiplicarsi delle Messe per il bene di tutto il corpo mistico (i fmtti delle concelebrate si moltiplicano secondo il numero dei concelebranti, come io ritengo?), la grandezza divina dei poteri del singolo sacerdote, la trascendente unione all'unico Sacerdote Eterno Gesù di tutti i sacerdoti che celebrano *a qualsiasi distanza*, l'essenziale differenza tra la partecipazione mediante la Comunione di tutti gli officianti e quella mediante le parole consacratorie pronunciate da tutti.

Tutti i riti, poi, con l'abolizione di croci (che ricordavano Gesù come vittima), genuflessioni, obbligo delle due dita congiunte, ecc., e con la diffusa Comunione in piedi dei fedeli, - innovazioni che hanno pure alcuni utili aspetti di snellimento e di praticità - hanno impoverito il loro esterno richiamo di *adorazione*, che è il primo sentimento dettato dalla coscienza, davanti alla reale presenza.

A suo tempo si parlò anche di una sosta di ringraziamento del celebrante a sedere, dopo la Comunione, nell'atteggiamento cioè meno adorante.

La preoccupazione - fondamentale e santissima, ma non sempre accompagnata da equilibrata catechesi - di associare attivamente l'assemblea al celebrante ha talora impoverito la visione della trascendenza del scerdozio sacramentale e ministeriale, che si proporziona alla trascendenza del suo potere consacrato l'io e alla ontologica presenza reale.

Il celebrante può sembrare un po' come trascurato, rispetto al popolo, quando non gli è più consentito di adorare, genuflettendo per primo, Gesù dopo la consacrazione, o di battersi il petto per la sua Comunione. Si è sentito anche parlare della possibile riduzione delle tre meravigliose preghiere prima della Comunione, che il sacerdote dice privatamente (la prima ecumenica, la seconda di personale unione, la terza d'immediata preparazione alla Comunione).

Pur con tutti i noti vantaggi, l'abolizione del silenzio nel Canone, specialmente nelle parole consacratorie - tanto più dette in italiano - può rendere psicologicamente meno incisivo il senso adorante del trascendente mistero.

La tendenza storicista riproduttiva della cena ha pure indotto molti a non chinarsi nemmeno durante la consacrazione e a non premettere alcun gesto di ossequio prima di fare la Comunione: altro grande impoverimento - per il sacerdote e per gli astanti - del senso di adorazione.

Non solo. Nel Canone italiano le parole della duplice consacrazione, a differenza della rubrica latina, sono puramente inserite, senza distacco, nella narrazione storica. Il *comando* divino, storico, di fare («prendete... fate...») è

cioè congiunto, con parvenza di puro proseguimento narrativo, all'attuazione operativa di tale comando, potendo velare davanti all'assemblea il prodigioso *essenziale momento operativo consacratorio*, ossia la *forma* del sacramento.

Si è voluto tutto snellire - sostengono alcuni - per invitare a scendere dall'esteriore all'interiore. Dio voglia che questo fine sia raggiunto!

Si tratta però di vedere se - di fatto - in tempi tanto poco inclini all'interiorità questa potrà essere meglio raggiunta impoverendo l'aiuto esteriore.

Sarà comunque necessaria, a tale fine, una adeguata ed efficace catechesi.

MORALE AGGIORNATA

AMORE

FIDANZATI

Nel settimanale della Gioventù Cattolica Femminile del 20 novembre 1966 la doppia pagina centrale inquadra due grandi volti giovanili, simpatici e sorridenti, l'uno di fronte all'altro, ragazza e giovanotto; e tra loro, a scanso di equivoci, c'è una scritta cubitale: «Questa specie di amore». A destra un breve, ma incisivo commento tratto da M. Quoist. Potrebbero non essere due innamorati. Però viene spontaneo di pensare che lo siano. Tutto lasciava prevedere qualche opportuno consiglio per due ottimi fidanzati, o aspiranti fidanzati.

M'immagino la lettrice che scorre, commossa e bramosa di luce, quel commento, che riporto qui in corsivo: *Vorrei amare, Signore, ho bisogno di amare*...: il cuore della giovane vibra, sognando il suo ideale, mentre lo sguardo si riposa nella figura del baldo giovanotto, che simboleggia tale ideale. *Io ti ho fatto per amare*: è la risposta del Signore, di piena e giusta approvazione, benché un po' tropo generica; comunque la ragazza l'applica senz'altro, guidata da quella figura, al giovane dei suoi sogni. *Per amare eternamente*: certo essa vorrà giurargli il suo amore eterno. *E il tuo amore passerà per un altro te stesso*...: espressione confusetta anzi che no, ma che la giovane interpreta certamente come generosa immedesimazione col suo amato. *E poiché tu hai*

fame di amore: è il Signore che prosegue a parlare; la ragazza si sente perfettamente compresa. *Ho posto sul tuo cammino*: con una vibrazione più commossa la ragazza pensa al provvidenziale incontro, già avvenuto o che avverrà. *Tutti i tuoi fratelli da amare*: qui le idee si confondono. Troppa grazia! Essa aveva pensato a un fidanzato solo. Comincia davvero a non capirci più niente. Che si sia sbagliata nell'interpretare quelle figure? *Credimi, è un lungo tirocinio l'amore*: essa infatti voleva prepararvisi e approfondirlo bene. *E non vi sono diverse specie di amore*: ma se aveva letto nel gran titolo della doppia pagina: «Questa *specie* di amore»! Comunque, visto che non vi è esclusione alcuna, essa si sente incoraggiata a tornare alla sua iniziale interpretazione. Essa francamente però non aveva mai pensato che, per esempio, l'amore tenerissimo che nutriva per sua mamma, per suo babbo, per i fratelli, fosse della *stessa specie* di quello per il fidanzata.

E così di seguito.

A pag. seguente poi si vede un bel gruppetto promiscuo che è ancor più genericamente e disinvoltamente accomunato con la magnifica espressione di 1 Gv 4, 7: «amiamoci a vicenda perché l'amore viene da Dio».

Grave ed ingannevole confusione, almeno apparente, tra l'amore specifico di fidanzati e l'amore generale della carità.

Questa deve bensì animare ogni virtù e in particolare ogni amore umano, ma senza andare contro natura, cioè senza dissolvere le diversità specifiche di tali particolari amori. Se no si cade nell'equivoco pancaritatista, d'una carità cioè che anziché essere animatrice di tutte le altre virtù, pretende di sostituirsi ad esse, col risultato di deformarle e di deformarsi.

Più praticamente, velando l'amore di fidanzati sotto il generico manto della carità, si nasconde la particolare delicatezza e i particolari pericoli che accompagnano le relazioni tra fidanzati, che bramano unirsi in un veramente santo e profondo amore.

E quanto a quel gruppetto promiscuo, accumunando genericamente tutti nell'amore della carità, s'insinua la medesima libertà di rapporti tra individui dello stesso sesso e di sesso diverso, facendo artificiosa violenza alla natura.

Dopo aver scritto queste note qualcuno mi ha fatto notare che avevo preso un granchio. Quel settimanale della G.C.F. non avrebbe voluto presentare l'amore specifico dei fidanzati, ma l'amore cristiano in genere, al quale avrebbe calzato benissimo quel breve commento tratto dal Quoist.

Non ho voluto appurare la cosa. Ma, se così fosse, peggio. La stonatura, pur con timbro un po' diverso, risulterebbe ancora più generale. La doppia figura di giovanotto e ragazza, a doppio primo piano di tutta pagina, l'uno di fronte all'altra (seguita inoltre dal gruppo della pagina successiva), vale, per la più

immediata efficacia della intuizione visiva, più di un articolo. Se non sono due fidanzati, si presentano però come ben calibrati per diventarlo, per amarsi cioè con la speciale intimità e complementarità dei due sessi. Ebbene, a costoro, supposti soltanto amici, si verrebbe a dire di appagare la loro «fame di amore», data loro dal Signore, amandosi l'un l'altro, di pura amicizia, come «un altro se stesso»!

Ma sono angeli travestiti o creature umane in carne ed ossa?

Fantastico sogno della più irresponsabile educazione alla promiscuità.

INTEGRAZIONE AFFETTIVA SACERDOTALE

Un libretto carezzevole. - Il libretto del Rev.mo Prof. Tullo Goffi su l'*Integrazione affettiva sacerdotale* (Brescia, 1967) ha uno stile agile, aperto, che muove a simpatia. Giacché egli parla con evangelica sincerità, sono sicuro che non si offenderà della pari sincerità con cui mi permetto di criticarlo, pur riconoscendo il nobilissimo intento educativo che lo ha ispirato.

Secondo me non deve ritenersi «inaspettato» - come egli dice (p. 7) - il rapido esaurimento della prima edizione (anche se facilitato, a quanto pare, dal suo ritiro dalla circolazione, per ordine superiore, in qualche grande città, come risulterebbe al mio libraio). Esso costituisce infatti un sasso in piccionaia, ossia uno scossone alle comunità seminaristiche, che non poteva non accendere l'interesse degli alunni. In sintesi queste pagine non fanno, in definitiva, che incoraggiare la liberazione delle più sensibili tendenze giovanili, di solito mortificate nei seminari; sono cioè una gradita carezza alla natura: e la natura ama di farsi accarezzare.

Ma perché non indirizzare il libro ai superiori, invece di darlo in pascolo agli alunni? Ora, se non saranno accontentati, il loro combattimento spirituale sarà più duro, meno convinto e meno efficace di prima.

Le ampie modifiche della seconda edizione non ne cambiano lo spirito, ostile a tradizionali e fondamentali principi di formazione ecclesiastica, per la nobile, ma troppo pressante preoccupazione dell'aggiornamento.

Tale ostilità si avvalora delle solite, esasperate ed inesatte presentazioni dei criteri tradizionali (i quali trasformerebbero i Seminari addirittura in anguste «oasi claustrali») e trae alimento da confidenze di seminaristi (largamente riportate nella prima edizione), scelti, - tutti o quasi, nella categoria degli scontenti e degli insofferenti della mortificazione, pieni di disprezzo per le direttive ricevute, di cui deformano gli aspetti, magari talora discutibili, con evidente esagerazione.

Caratteristica del libretto è l'apparente realismo che lo pervade. Strano però questo unilaterale realismo, che finisce per risolversi in una visione formativa

astratta, priva di vero aggancio con la realtà della vita. Similmente l'analisi, che sembra accurata, si disintegra, in definitiva, nella nebulosità ed ambivalenza dei termini.

Amore sessuale e apostolico. - E' proprio intorno alla «precisazione iniziale» (36) che gravita un fondamentale equivoco. Il prof. G. distingue tre facce della sessualità: organica, costituita dall'apparato genitale; psichica, costituita dall'attrazione per l'altro sesso; personale o affettiva (la più generale, intima e caratteristica del sesso), costituita dalla «oblatività», ossia dalla tendenza a donarsi.

La triplice distinzione può anche andare. Ma purtroppo il G. identifica la terza faccia con la stessa *generale* «capacità d'amare» (37), ossia «con l'oblatività di fronte a tutto il prossimo» (39), con la «normale affettività umana» (43), con la generica «apertura verso le persone tutte» (70) e quindi, in definitiva, con l'«amore caritativo» (75), giacché nell'ordine soprannaturale tutto l'amore retto è *carità*. Egli perciò in quella stessa linea porrà anche la consacrazione celibataria, la quale non è che «essenzialménte un amore grande» (37).

E' chiaro che con queste premesse i contatti anche veramente amorosi, per quanto limitati e controllati, o almeno le dolci familiarità con donne, dovrebbero entrare nei fattori formativi di coloro che si preparano alla futura *carità* sacerdotale. Si dovrà cioè fare esperimentare al «chierico la gioia dell'incontro amabile e corretto» (73); si potrà anche ammettere in giovani sacerdoti, che diano particolari garanzie di sicurezza, «la eccezionale possibilità di *intensa* affettività (senza pratiche sessuali) con donne» (118), cioè - traduco io - un sostanziale vero fidanzamento, senza promessa di matrimonio.

Ora, se tutto ciò può essere digerito da un freudiano che veda, fantasiosamente, la sessualità alla base di tutte le tendenze umane, deve essere invece elementarmente rigettato da chi realisticamente conosce la *specifica* diversità dell'amore sessuale e dell'amore donativo apostolico. Del resto, anche a prescindere dai piani essenzialmente diversi dei due amori, basta riflettere che l'oblatività sessuale è essenzialmente reciproca, ossia si dona *per avere*, mentre quella apostolica si dona soltanto *per dare*.

Sviluppo gerarchizzato della personalità. - Lo scritto è anche tutto ispirato, a cominciare dal titolo, dalla arbitraria nozione *univoca* dello sviluppo *integrale* della personalità. In realtà, quanto allo specifico amore sessuale, vi sono due maniere di sviluppo: quella ordinaria per *attuazione* della naturale tendenza e quella straordinaria e altamente superiore, per per *donazione* verginale e sacrificale di essa a Dio, eleggendo Gesù a sposo dell'anima, per dilatare poi il cuore - soprattutto quando è celibato sacerdotale - nella paternità spirituale apostolica.

Alcune attività umane verranno con quella seconda maniera effettivamente inattivizzate, ma per accenderne altre immensamente superiori. E' lo sviluppo integrale della persona, *gerarchizzato*, in cui cioè alcune profonde tendenze e attività umane vengono sacri-ficate, cioè *sacre-fatte*, ossia donate a Dio, a pro di attività immensamente superiori. I talenti sono attualizzati, non autonomamente, ma in un quadro di vitale solidarietà, con la subordinazione degli inferiori ai superiori. Si rinuncia alla perla per avere il diamante. Si perde un dinamismo inferiore per svilupparne uno superiore. Ciò è chiaro anche psicologicamente e socialmente perché ogni benefica attività sociale è superamento dell'egoismo, è disponibilità, è donazione: e questa è massima in chi si è donato a Dio. Così è anche in altri settori dell'ordine naturale, come quando uno scienziato sacrifica il proprio sviluppo atletico, per attendere al superiore sviluppo intellettuale e scientifico.

Del resto tutte le grandi anime apostoliche e vergini hanno fatto così, a cominciare da S. Giovanni evangelista fino a S. Giovanni Bosco, e a tutti i grandi apostoli moderni della gioventù maschile e femminile. La maturità virile dell'uomo consacrato non è dello stesso tipo, ma più alta di quella del coniugato.

Né comunque, si badi bene, questa seconda potrebbe mai essere sperimentata con dei fugaci approcci sentimentali, poiché la vera integrazione affettiva di questo tipo richiede la piena solidarietà e complementarità del pieno innamoramento e della convivenza matrimoniale.

Non è solo toccando l'orlo d'un inebriante bicchiere che se ne può sperimentare il corroborante effetto.

L'illusione della maturazione sessuale. - Eppure affiora anche continuamente nel libretto l'illusoria (e insincera, da parte del giovane che cerca un alibi all'egoistico accontentamento) giustificazione del dover percepire «con *chiara esperienza* l'importanza della sessualità personale, di averla maturata in se stesso» per rinunziarvi «in tutta *conoscenza di causa*» (46). Illusoria giustificazione, perché in realtà il fattore più caratteristico e pericoloso della sessualità è l'intensità dell'emozione, la quale non può essere *maturata* ed esperimentata che vivendo in pieno l'innamoramento e il matrimonio.

E' vano girare intorno al problema senza avere il coraggio di fare questa precisazione.

Non è dunque questa la strada della garanzia e della responsabile scelta del seminarista. Gli deve essere sufficiente l'esperienza delle *tendenze*, anche solo iniziali, che non mancherà di sentire, sensuali e amorose, sollecitate dalla natura e dagli ordinari contatti sociali, per intuire la superiorità della rinuncia per

la totale donazione a Dio.

L'anima chiamata da Dio alla donazione verginale rifuggerà anzi, coerentemente, dalle occasioni di più penetrante conoscenza non richiesta da esigenze di studio o di vita, avendo chiara l'intuizione che dietro la curiosità della *conoscenza* si nasconde facilmente la pressione della *concupiscenza*.

Il chierico forte e generoso (come è necessario che sia oggi, più di ieri, dovendo stare, da sacerdote, più di ieri, a diretto contatto con il mondo) trarrà la sua ben fondata fiducia di poter superare le presumibili maggiori tentazioni della futura vita di ministero (di cui mai oggi potrà avere piena e diretta esperienza), dal modo *risoluto* (senza nostalgie, rimpianti e smanie di esperimenti diretti) della rinuncia e della donazione di oggi. A questo mira, con fine senso realistico, psicologico e ascetico il metodo educativo tradizionale del seminario, sapientemente applicato. E' su questa linea, non sull'opposta, che deve rafforzarsi la formazione sacerdotale moderna, di fronte ai maggiori pericoli dei promiscui contatti apostolici.

Chi ha conosciuto gli intimi drammi vissuti sia da tanti santi sacerdoti, sia da quelli invece che, più o meno, hanno ceduto, ha di tutto ciò la schiacciante conferma. Così, a volersi muovere non nell'astrazione e nell'utopia, ma nella realtà.

Prospettiva deformatrice. - Non fa meraviglia che, dalla inesatta prospettiva in cui si è posto il libro compaiano deformati, pur con la più santa delle intenzioni, quasi tutti i problemi formativi essenziali, anche se nella seconda edizione si nota maggior moderazione.

Così s'incoraggiano le *amicizie particolari* seminaristiche (59), le quali invece sogliono deviare verso la ristrettezza dell'amore naturale quella fiamma di carità che il seminarista deve elevare a Dio e dilatare, al di là della simpatia naturale, verso tutti. Si afferma che «di regola nessuno ricorda di aver ricevuto del male da una amicizia particolare»: il che può dire soltanto chi non conosce la vera vita intima dei seminaristi e non riflette che (anche quando non si scatena, tanto facilmente, la sensualità) il male è già costituito da quella involuzione terrena della tendenza amorosa che, proprio nel suo primo sbocciare, dovrebbe invece innalzarsi a Dio, a cui ci si vuol consacrare (senza nessun danno, ma con un allenamento di fortezza spirituale, per chi non arrivasse alla meta).

Si ripete che bisogna conoscere *familiarmente* e affettivamente la donna per saperla poi guidare a Dio, mentre è proprio l'intimismo affettivo con le penitenti che deforma e falsa l'efficace direzione spirituale; ed è proprio l'atteggiamento di santo riserbo (oggi più necessario d'ieri, in vista delle più libere relazioni promiscue) che permette il più libero contatto apostolico con le donne, la loro penetrazione psicologica senza pericolo prossimo, la loro effettiva elevazione a Dio, invece dell'insincero attaccamento al confessore.

Si stigmatizza la negatività delle antiche *proibizioni*, dimenticando che esse vanno amate come donazioni. Si crede di assicurare la vittoria con i parziali *appagamenti*, mentre per tale via le passioni tendono ad eccitarsi sempre di più, ecc.

Il vero e il fittizio magistero. - Dispiace infine il costume - oggi purtroppo in voga (25) - di stiracchiare, a proprio favore, gli insegnamenti conciliari. E' inutile, per esempio, citare a sostegno della propria tesi (17) la magnifica affermazione che la comunità ecclesiale «si sente realmente e intimamente *solidale con il genere umano* e con la sua storia» (CM I: deh. 1319). - Tale solidarietà non ha niente a che fare con la partecipazione delle anime sacerdotali alla vita amorosa dei laici, bensì richiede l'intervento apostolico per santificarli.

Si cita (45 s.) il fondamentale ammonimento che «i candidati alla professione di castità non abbraccino questo stato... se non dopo... che sia stata da essi raggiunta una conveniente maturità psicologica ed affettiva», (VR 12: deh. 739). - Ciò non si può assolutamente distorcere a favore della integrazione affettiva, rivendicata dal G., perché si riferisce a tutt'altro. Tale ammonimento vuole infatti solo inculcare di non ammettere al noviziato e ai voti religiosi giovani in troppo giovane età; anzi poco prima il Decreto in parola, tra i mezzi essenziali per custodire la castità, nomina, secondo la classica norma tradizionale, «la mortificazione e la custodia dei sensi» (VR ivi: deh. 738). La maturità nasce da tale mortificazione.

Tanto più sorprende che il G. prosegua, di rincalzo, a citare l'ulteriore passo dello stesso Decreto: «siano non solo ammoniti dei *pericoli* che insidiano la castità, ma siano educati in maniera tale, da abbracciare il celibato consacrato a Dio anche come un bene per lo sviluppo *integrale* della propria persona» (VR ivi: deh. 739). - Questo, in realtà, conferma innanzi tutto il classico criterio della opportuna considerazione e fuga dei *pericoli* non necessari e poi ottimamente raccomanda gli aspetti *positivi* della consacrazione religiosa, come strumento di «sviluppo integrale della propria persona». Ma noi sappiamo in quale senso di trascendente e più prezioso arricchimento va inteso tale sviluppo integrale nella consacrazione celibataria; non è lecito interpretare il testo secondo il significato univoco dello sviluppo della personalità, inteso dal prof. G., se non si vuol cadere in una petizione di principio.

Non meno arbitrariamente viene aggiunto, a ulteriore rincalzo, il Decreto sulla Formazione Sacerdotale che raccomanda «una scelta operata con *matura* deliberazione» (FS 10: deh. 793), interpretandolo come se venisse inculcato che il giovane debba avere «maturata in se stesso la sessualità personale» (46) nel modo spiegato nel libretto. - Il Decreto invece vuole solo che «gli alunni

abbiano una conveniente conoscenza dei doveri e della dignità del matrimonio cristiano» (FS ivi). Quando poi il Decreto raccomanda che «acquistino un più perfetto dominio sul corpo e sull'anima ed una più completa maturità, e possano meglio gustare le beatitudini del Vangelo» (FS ivi: deh. 794), ciò non può essere davvero interpretato come un blandimento alle affettività naturali, ma piuttosto come il loro generoso superamento, secondo il suddetto sviluppo trascendente della personalità.

Per dare un ultimo esempio, particolare disagio fa il veder citato ad incoraggiamento delle amicizie particolari in seminario, questo magnifico passo della Cost. sulla Chiesa nel Mondo: «L'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione mediante i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio coi fratelli» (CM 25: deh. 1396). - Tutto ciò non ha niente a che vedere con le suddette amicizie particolari, le quali anzi sono, più o meno, di ostacolo all'aprirsi dell'affettività del giovane all'illimitata dimensione della carità verso tutti i fratelli.

PILLOLA E ONANISMO

LA SICURA DOTTRINA (26)

Il grave inconveniente della diversità di pareri che i confessori stanno manifestando ai penitenti sull'onanismo coniugale deriva da poca chiarezza d'impostazione del problema e da illegittima autonomia di giudizio. Nessuna futura decisione della Chiesa sulla famosa «pillola» potrà mai legittimare l'*onanismo*, inteso come azione *diretta* contro il naturale svolgimento dell'atto coniugale, per sé capace di generare la vita (27); mai infatti potrà essere legittima un'azione *intrinsecamente* contro natura. L'eventuale legittimità di mezzi «contraccettivi» - come alcuni dicono con barbarismo inglese - ossia «antifecondativi», dipenderà essenzialmente dall'esclusione di tale azione diretta contro natura.

Di fatto, in larga misura, l'onanismo viene ancora praticato o con l'interruzione della mutua azione o con applicazioni artificiali, che sono certamente contro natura. L'uso degli antifecondativi è andato però via via crescendo.

Il disordine intrinseco (cioè contro natura) dell'onanismo appare evidente, indipendentemente dalla considerazione della generazione quale fine primario del matrimonio (implicitamente confermato dal Concilio, per esempio, quando afferma: «il matrimonio e l'amore coniugale sono *ordinati per loro natura* alla

procreazione e educazione della prole»: CM 50: deh. 1478; «*il vero culto dell'amore coniugale* e tutta la struttura familiare... a questo tendono, che i coniugi... siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore... che... *dilata*... la sua famiglia»: ivi; «nel compito di trasmettere la vita umana... [consiste] *la loro propria missione*»: ivi, deh. 1479; cfr. 1471).

Esso risulta dal porre ratto frustrandone artificiosamente e direttamente il naturale effetto, inequivocabilmente indicato dalle strutture fisiologiche dei sessi.

La perversità di tale disordine fu già stigmatizzata dallo Spirito Santo nella Scrittura, denunciando Onan che, obbligato per la legge del levirato (Dt 25, 5-10) a sposare la vedova di suo fratello, «disperdeva per terra per non dare posterità al fratello» e perciò Dio lo fece morire (Gn 38, 9-10): la precisa descrizione del suo procedimento disordinato ed il fatto che la legge non comminava speciali pene per il semplice rifiuto del levirato, dimostrano che la condanna riguarda tale procedimento stesso.

Ed è un disordine tanto ovvio che non è presumibile, normalmente, la vera buona fede dell'onanista.

Comunque, per dissolvere qualsiasi interessato equivoco, si sono moltiplicati in proposito i documenti della S. Sede (S. Uffizio, Penitenzieria), culminati nella solenne dichiarazione di Pio XI e nelle ulteriori conferme di Pio XII, di Paolo VI e del Concilio.

Le parole di Pio XI nella *Casti connubii* (31 dicembre 1930) sono così solenni che c'è chi le ha ritenute addirittura equivalenti ad una definizione «ex Cathedra» (i sottolineati, come di consueto, qui e in seguito sono miei): «Non vi può essere *ragione alcuna sia pure gravissima* che valga a rendere... onesto, ciò che è *intrinsecamente* contro natura... La Chiesa Cattolica... al fine di preservare la castità del consorzio nuziale da *tanta turpitudine*, proclama altamente per mezzo della Nostra parola, in segno di sua divina missione, e nuovamente sentenzia: che qualunque uso del matrimonio, in cui per la umana malizia, l'atto sia destituito della sua *naturale* virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura, e che coloro che osano commettere tali azioni, si rendono rei di *colpa grave*. Perciò, come vuole la suprema Nostra autorità... ammoniamo i sacerdoti... che *non lascino* errare i fedeli a sé affidati in punto tanto grave della legge di Dio... Che se qualcuno... inducesse... in somiglianti errori i fedeli... o se non altro ve li confermasse sia con approvarli sia colpevolmente *tacendo*, sappia di dover rendere severo conto a Dio Giudice Supremo». Con ciò è risposto anche, negativamente, al quesito se si possa, tacendo, lasciare in buona fede (a parte, come dicevo, che la vera buona fede, circa un disordine così ovvio, non si dovrebbe normalmente presumere).

Pio XII ha confermato questa dottrina nel discorso alle ostetriche del 29

ottobre 1951, riferendosi esplicitamente alla *Casti connubii* di Pio XI: «Questa prescrizione è in pieno vigore oggi come ieri, e tale sarà anche *domani* e *sempre*, perché è... l'espressione di una legge naturale e divina».

Paolo VI, a sua volta, l'ha ribadita nel discorso ai Cardinali del 23 giugno 1964 e in quello agli ostetrici e ginecologi del 28 ottobre 1966, nell'Enc. *Populorum progressio* del 26 marzo 1967 (28), e infine nella apposita Enc. *Humanae vita* e del 25 luglio 1968.

Ai ginecologi aveva detto: «Il pensiero e la norma della Chiesa non sono cambiati; sono quelli vigenti nell'*insegnamento tradizionale della Chiesa*. Il Concilio Ecumenico... ha apportato alcuni elementi (integrativi)... non tali da cambiarne i termini sostanziali... La norma *finora* insegnata dalla Chiesa... *reclama fedele e generosa osservanza*; né può essere considerata non vincolante, quasi che il magistero della Chiesa fosse ora in stato di dubbio». Con ciò il Papa aveva praticamente escluso il diritto di usare il principio della libertà come per i casi di sentenza *dubbia*. Non contraddiceva a ciò il fatto che la Chiesa era ancora - a detta del Papa stesso - in fase di *studio*, giacché questo verteva e verte utilmente sul contesto (29) del problema sostanziale, non atto a metterne in dubbio la sostanza. Né le varie e confuse affermazioni di alcuni moderni potevano creare il dubbio estrinseco, non potendo esse scalfire l'ormai consolidato «insegnamento tradizionale della Chiesa» (30).

Il Concilio ha pure pienamente confermato questa dottrina sia additando la nobiltà degli «atti specifici della vita coniugale, ordinati secondo la vera dignità umana» (quali non sono certo quelli onanistici), sia ricordando, per esempio, che «la moralità del comportamento non dipende soltanto dalla sincera *intenzione* e dalla valutazione dei *motivi*, ma va determinata secondo criteri *oggettivi*, desunti dalla *natura* stessa della persona e dei suoi atti, che rispettano, in un contesto di vero amore, il significato *integrale* della mutua donazione e della *procreazione umana*... Ai figli della Chiesa... nel regolare la procreazione, non è lecito seguire strade che il Magistero, nell'esplicare la legge divina, condanna 14» (CM 51: deh. 1483).

La costituzione conciliare ricorda poi tale Magistero, citando in quella nota 14, in prima linea, proprio la *Casti connubii* di Pio XI e gli altri documenti pontifici. Aggiunge bensì che vi sono «alcune questioni, bisognose di ulteriori e più approfondite analisi, che verranno compiute; come similmente Paolo VI aveva aggiunto nel discorso ai ginecologi, che la Chiesa era ancora in «un momento di *studio* e di riflessione». Ma ciò, anche per il Concilio, non può riguardare, sotto pena di contraddizione, la precedente, ovvia e sostanziale condanna dell'onanismo, compiuta appunto dal citato «Magistero», tenuto conto, in particolare, dell'esplicito ammonimento suddetto a rispettare «il

significato integrale della mutua donazione e della procreazione umana».

EQUIVOCI

E' con disagio quindi che si lessero, per esempio, le affermazioni di S.E. Joseph Reuss, -ausiliare di Magonza, e altre divagazioni dell'illustre prof. Tullo Goffi. (puntualmente e onoratamente riportate da *Sett. del Cl.*, 15 gen.; 5 marzo 1967).

S.E. J. Reuss. - Questi fa leva sulla differenza tra le pratiche anticoncezionali ispirate dall'arbitrio e quelle suggerite dall'obiettivo bene della famiglia. Ma egli doveva sapere che «nessuna ragione, sia pure gravissima» può giustificare un'azione «intrinsecamente contro natura» (*Casti connubii*) (31).

Egli ammette l'esistenza, in merito, di un «dubbio positivo e ragionevole», che autorizza una certa libertà, deducendo tale dubbio dal Concilio che non si sarebbe pronunciato. Ma doveva essergli noto che tale «dubbio» è stato invece esplicitamente negato da Paolo VI e che, se anche veramente il Concilio non si fosse pronunciato, non avrebbe potuto minimamente col solo silenzio (fallace argomento, «ex silentio») infirmare le chiare affermazioni precedenti e seguenti (Paolo VI ha parlato dopo) del Magistero. In realtà però il Concilio si è pronunciato, come si è visto, in armonia al precedente Magistero.

Al confessore egli attribuisce uno strano diritto di poter concedere, nei casi particolari, ciò che la Chiesa, (come egli stesso riconosce) non può concedere. Dopo aver dichiarato infatti che «il prete può consigliare... fuori della continenza totale e come mezzo riconosciuto dalla Chiesa, *solo* la cosiddetta continenza periodica», aggiunge che in certi casi il prete può autorizzare l'onanismo, dicendo al penitente: «Questo è il mio parere personale. Ne prendo la responsabilità davanti a Dio. Questo... vale solo per voi». -L'affermazione è grave, perché mai si può autorizzare un'azione «intrinsecamente contro natura» (*Casti connubii; Humanae vitae*) e perché mai un confessore può assumersi «responsabilità personali» in contrasto al Magistero (32).

Ancor grave (e insieme, direi, ingenuo) è di attribuire il diritto di giudicare l'esistenza della particolare situazione *scusante* (a parte la sua inammissibilità per un atto intrinsecamente perverso) e il modo di contenersi ai coniugi stessi: «Se gli sposi affermano che questa strada [della continenza periodica] è per loro impraticabile», *essi stessi* dovranno «cercare il metodo [antifecondativo] che meglio corrisponde alla *dignità* della loro unione». Ciò significa chiamar «degna» una unione contro natura e rendere ingenuamente giudici dell'opportunità di farlo i soggetti meno indicati, cioè le stesse parti in causa, ovviamente spinte a scegliere la soluzione di proprio comodo, confondendo la

difficoltà di vittoria con la *impossibilità*.

Le chiarificazioni di T. Goffi. - Troppi rilievi si dovrebbero fare anche su queste cosiddette chiarificazioni. Egli parte dal «doveroso progresso da imprimere al pensiero morale coniugale». - Bene. Ma come è possibile supporre che tale progresso trasformi la valutazione essenziale di un fatto umanamente così elementare e fondamentale, già chiaramente illuminato dalla Chiesa?

Egli reagisce alle «direttive stereotipate in serie, senza poter assumere una soluzione pratica determinata dalla... carità pastorale» e dalla ispirazione dello «Spirito Santo». - Bene anche questo. Ma purché resti chiaro che su un fatto così fondamentale non possono non esservi identiche direttive pratiche, fondate sulla identità della *natura*, che la pratica non può rinnegare i principi morali, che mai lo Spirito Santo e la carità possono ispirare atti *intrinsecamente* disordinati.

Non poteva mancare poi il tentato accaparramento dell'insegnamento conciliare. - Ma la Costit. *Gaudium et spes* prospetta, come ho sopra ricordato, «gli atti specifici della vita coniugale, ordinati secondo la *vera dignità umana*», e ribadisce che per la moralità del comportamento *non basta* la «*sincera intenzione*», ma bisogna guardare a «*criteri oggettivi*», tratti dalla «*natura stessa* della persona e dei suoi atti», tali da rispettare «in un contesto di vero amore, il significato integrale della mutua donazione e della *procreazione umana*» (CM 51: deh. 1483), ricordando che «il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati *per loro natura* alla procreazione ed educazione della prole» (ivi 50: deh. 1478). Ebbene, l'illustre moralista, anziché trarre da tutto ciò l'evidente ammonimento ad ancorare la valutazione degli atti coniugali all'*obiettivo* e ovvio *ordine naturale* (si rileggano le suddette espressioni sottolineate), sembra capovolgerne addirittura l'insegnamento. Egli vi vede solo un invito a condizionare la valutazione dei fatti al «contesto personale» (mentre il Concilio parla della *natura umana*, sostanzialmente identica in tutte le persone), ad accentuare l'attenzione sulla «sincera intenzione» (mentre il Concilio accentua il fatto che essa *non basta* e che bisogna guardare a *criteri oggettivi*) e a fare dipendere da questa, anche nell'onanista, «il significato integrale della mutua donazione e della procreazione umana» (mentre il Concilio, come risulta dal seguito del paragrafo succitato, oppone proprio tale significato integrale a «*strade*», cioè allo onanismo, che «*il Magistero... condanna*»).

L'argomento decisivo l'articolista lo trae dalle *difficoltà* dei coniugi. Queste creerebbero «nei singoli casi» l'«irresponsabilità». Noi celibatari, d'altra parte, per inesperienza non sapremmo valutare tali difficoltà, come ebbero a «rinfacciargli» ripetutamente «professori [nientemeno] universitari», «di psicologia e di biologia»; e d'altra parte i coniugi «devono coltivare l'amore». - Non è che la vecchia confusione tra *difficoltà* e *impossibilità*, già confutata fin dai

tempi di S. Agostino (cfr. *De adulterinis coniugiis*, cap. 13) e di S. Tommaso (cfr. 2-2, 3 ad 1). Tale difficoltà c'è, ed è benissimo intuita da qualsiasi confessore fornito di un po' di dottrina e di esperienza, senza bisogno di ricorrere a «professori universitari di psicologia o biologia», come era ben conosciuta da Pio XI nello scrivere quella famosa condanna. Ma essa, in via normale, *non toglie* la libertà e la responsabilità, e non autorizza mai un cedimento *contro natura.* Essa è però accresciuta proprio dalla condiscendenza di certi confessori e maestri che smobilitano la volontà santa di resistenza dei penitenti.

Vi è pure la confusione tra il cedimento della libera volontà, davanti alla grande prova (cedimento morale) e il cedimento per il crollo *patologico* della libertà (cedimento materiale). Questo crollo irresponsabile non è lecito facilmente presumerlo nelle normali relazioni matrimoniali (in cui dovrebbe caso mai trascinare all'appagamento intempestivo, ma secondo natura), analogamente a come non è permesso di presumerlo nelle tentazioni di adulterio, ecc. Se si ammettesse *facilmente*, sarebbe illusorio poi trincerarsi dietro l'eufemismo dei «singoli casi», perché l'ammissione finirebbe fatalmente per generalizzarsi.

Quanto al dover «coltivare l'amore» *in quel modo*, se esso avesse il diritto di alimentarsi con *qualsiasi* unione carnale, prescindendo dall'ordine naturale, perché non potrebbe rivendicare anche il diritto, per esempio, alla unione di tipo sodomitico? Sarebbe amore o sola egoistica carnalità?

Verso la fine poi l'articolo assume un andamento particolarmente nebuloso. Gli onanisti - dice il prof. G. - dovranno impetrare «la grazia di saper vivere nella continenza necessaria». - Quale continenza? Dunque non sono più irresponsabili?

La condizione per poter fare la Comunione (supposta, pare, la irresponsabilità), che dovrebbe essere quella ben chiara di essersi conservati in grazia, è invece indicata nel fatto che la Comunione «conservi il significato di alimentare una vita già partecipata ecclesialmente in Cristo e nei fratelli». - Che vuol dire? Partecipata anche non essendo in grazia?

Ancor più oscura diventa la prospettiva di chiusura, poiché essa presenta i *vantaggi* spirituali dell'onanismo, in quanto «l'onanista deve convincersi come sia il Signore che salva... [non] la personale buona condotta... pur sentendo il dovere della corrispondenza alla grazia del Signore... E il *Signore* certamente *salverà* questi coniugi angosciati nella tribolazione della carne... essi hanno sperato nella grazia del Salvatore Gesù. Gli sposi cristiani saranno dei grandi salvati». Restando onanisti, o no? Con responsabilità o no? «Angosciati nella tribolazione della carne» (quasi a modo di S. Paolo: cfr. 2 Cr. 12, 7), o egoisticamente abbandonati al suo piacere? Un po' di chiarezza, prego, se non ci si vuole addormentare le anime nell'astrattismo o non si vuole slittare nella

protestantica *sola fede che salva*.

Questo è l'articolo «benefico e illuminante» presentato, a conclusione di un dibattito, da *Sett. d. Cl.* (33).

L'INCROLLABILE BALUARDO: LA «CASTI CONNUBII»

Aggiornamento, non rinnegamento. - Quando Pio XI donava al mondo, nel 1930, la grande Enciclica sul matrimonio, non immaginava forse quale mirabile baluardo essa avrebbe costituito contro gli attacchi che sarebbero venuti dalla parte stessa cattolica, specialmente in relazione all'onanismo.

Si sa quanti oggi cercano di farsi forti contro di essa contrapponendovi, più o meno, la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa e il Mondo. E' un'impresa, in verità, che possono tentare soltanto quanti non hanno una chiara visione della continuità del Magistero Cattolico. Si dovranno bensì attendere, rispetto al passato, «magnifici sviluppi dottrinali» (Paolo VI), ma mai opposizione. Anche Pio XI guardò ai bisogni del suo *oggi*; ma vi guardò ovviamente in coerente continuità col passato, riallacciandosi cioè, a sua volta, alla Enc. *Arcanum* di Leone XIII di cinquant'anni prima, dicendo di essa: «Con questa Nostra Enciclica [la] facciamo Nostra e confermiamo e, mentre esponiamo alquanto più diffusamente alcuni punti, relativi alle condizioni e ai bisogni del *tempo nostro,* dichiariamo che essa non solo non è andata in disuso, ma ritiene tutto il suo vigore». Così, proporzionalmente, ha fatto il Concilio, rispetto all'Enciclica di Pio XI, nonostante le diverse interpretazioni che si tenta di dame.

E così ha fatto Paolo VI prima nei discorsi e poi nell'Enciclica *Humanae vitae*.

Il fastidioso diritto naturale. - In una intervista sulla Rocca un notevole attacco contro la *Casti C.* è implicitamente sferrato da P. B. Haring, il quale si degna, tuttavia, di non «disprezzare lo sforzo storico possibile in quel momento». Nella apparente mitezza H. è radicale: si tratterebbe, rispetto alla *G. et S.,* di «diversa forma mentis», di «troppo diritto naturale» fisso. - Ma, possono mutare con i tempi i fattori *essenziali* della relazione matrimoniale, quali sono additati dalla evidente complementarità e finalità strutturale dei due sessi? E, quanto al troppo diritto *naturale*, Pio XI non esordisce invece proprio esaltando la dignità sacramentale del matrimonio, elevato a «*grande* Sacramento della Nuova Legge»? Mà è chiaro che l'ordine soprannaturale e sacramentale è nato ad elevare, non a contraddire l'ordine naturale. Anche Paolo VI, nella *Hum. v.* si appella «alla osservanza delle norme della *legge naturale interpretata dalla costante dottrina della Chiesa*» (11).

«Nell'atto coniugale» l'Enciclica - dice l'H. - porrebbe «totalmente l'accento... sul potere procreativo», trascurando il significato di «dono reciproco». - Non è

vero. Dice, per es., l'Enc.: «L'*amore* coniugale... pervade i doveri *tutti* della vita coniugale», tra cui ovviamente e primariamente quello della mutua disponibilità; «*mediante il connubio*... si congiungono e si *stringono intimamente gli animi*, e questi prima e più fortemente che non i corpi». Quanto ad accentuare il «potere procreativo», così doveva essere; e corrisponde a quanto dice la Costituzione conciliare, che ho più volte citata: «Per *natura sua*, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla *procreazione* e all'educazione della prole e in ciò trovano il loro coronamento» (CM 48: deh. 1471; cfr. 1478), cosicché «il vero culto dello *amore coniugale* e tutta la struttura familiare... senza trascurare gli altri fini del matrimonio, tendono a rendere [*a ciò*] *i coniugi disponibili*», diventando con ciò «cooperatori dell'amore di Dio Creatore... nel *dovere di trasmettere la vita umana* e di educarla, che deve essere considerato come la missione *loro propria*» (ivi 50: deh. 1478-1479).

P. H. riconosce poi che anche la *Casti C.* parla di dono reciproco; trova però il modo di criticarla perché darebbe troppa importanza al «dono di anime», senza dare «grande importanza alla espressione corporale». - Invece, come ho citato or ora, l'Enc. afferma esplicitamente che «*mediante il connubio* si congiungono e stringono intimamente gli *animi*». Giustamente la *Casti C.* ammonisce però che tale amore non si fondi «nella inclinazione *sola del senso* che in breve svanisce», coincidendo in ciò perfettamente con la Costituzione, che dice: «Un tale amore... è ben superiore... alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce» (CM 49: deh. 1475).

Anche quanto al divorzio l'Haring trova modo di criticare la *Casti C.,* contrapponendovi un involuto e oscuro discorso, che vorrebbe essere più comprensivo al riguardo, in uno Stato pluralista, accontentandosi, a quanto sembrerebbe, della proibizione del «facile divorzio!».

Ed ora un ultimo fiore di rigore critico haringiano. Si sa la ripugnanza che hanno i seguaci della versatile morale della «situazione» a legarsi alla determinata e fissa legge naturale, perché essa creerebbe una visione statica della morale, mentre essi intendono elevarsi alla visione dinamica; e la *Casti c*., in particolare, per combattere l'onanismo, si ancora proprio sull'ordine naturale. Haring pare che scopra pertanto un opposto orientamento nella predetta Costituzione conciliare; questa, anziché appoggiarsi alla *natura* si appoggerebbe alla *persona*, implicando quindi la considerazione delle variabili «relazioni interpersonali». Nel n. 51 la Costituzione parla infatti della «natura stessa della persona e dei suoi atti»; «dunque - deduce H. - essa usa la parola «*natura* per esprimere il significato della persona e degli atti della persona!». - Tutt'altro. Dall'immediato contesto risulta invece che la *natura* della persona è

nominata proprio per indicare il fattore specifico e *fisso* che deve guidare le azioni della persona: «la moralità del comportamento - è detto infatti poche righe prima, nella Costituzione -... va determinata secondo criteri oggettivi»; e prosegue: «desunti dalla natura stessa della persona e dei suoi atti».

Naturalmente questi rilievi suppongono la fedeltà dell'intervista, e non escludono le attenuanti che potrebbero derivare dalla oscurità di certi suoi passi.

L'ostilità alla *Casti C.* ha, in altri studiosi cattolici, forme anche più drastiche, sempre contrapponendo ad essa la Costituzione conciliare suddetta. *Le Eph. Theol*. *Lovan.* (42-1966), per esempio, ospitano un lungo articolo di L. Janssens, severo verso l'Enciclica per il dualismo agostiniano e il pessimismo sessuale che la caratterizzerebbe, che sarebbero fortunatamente superati dalla Costituzione conciliare. Avrebbe dovuto invece ammirare il luminoso realismo dell'Enc., ripreso, in piena armonia, dalla Costituzione.

Liceità dell'onanismo saltuario. - P. A. di Marino in *Rassegna di Teol*. (1967, 1) ammette, con tatto, non una contrapposizione, ma uno *sviluppo* della dottrina sull'onanismo, per «non accrescere le difficoltà dei coniugi già in difficoltà, allontanandoli dai sacramenti». - Questo scopo pastorale, che esprime la nobiltà apostolica delle intenzioni, è comune a tutti i revisionisti della dottrina della *Casti C.* (34) sull'onanismo. Ma essi debbono riflettere che lo zelo pastorale non è minore negli aderenti a tale dottrina, i quali tuttavia ritengono che esso non può tradursi nell'avallare l'errore e indurre ad infrangere una grave legge di Dio, ben consapevoli, come ha detto Pio XI, che il pastore che inducesse «in somiglianti *errori* i fedeli a sé commessi o se non altro ve li confermasse sia con l'approvarli, sia colpevolmente tacendo» dovrà «rendere *severo conto* a Dio Giudice Supremo del *tradito suo ufficio*».

Ecco comunque lo sviluppo proposto dal sullodato scrittore (in compagnia di molti altri).

E' vero: la malizia dell'onanismo consiste nella volontaria frustrazione del *fine* degli atti coniugali, che è realmente la procreazione; e quando è frustrazione *totale* del fine è peccato grave. Egli considera però tale fine collettivamente, cioè come prole derivante da tutto il corso della vita matrimoniale, fine quindi che non sarebbe *totalmente* infranto da chi non escluda tutta la prole, ma la limiti, nella misura suggerita dal senso di responsabilità, raccomandato dalla stessa Costituzione (CM 50: deh. 1479; cfr. 1483; 1627). - Ma invece *ogni* atto ha una propria moralità, corrispondente al suo ordinato fine. La moralità del loro insieme non può che risultare dalla moralità dei singoli. Qui invece il fine singolo dell'atto coniugale viene arbitrariamente staccato dal fine complessivo del matrimonio.

Come si sa, la Costituzione ha pienamente confermato (almeno implicitamente), che il fine *primario* del matrimonio è la procreazione. Essa infatti, come ho ricordato sopra, presenta il matrimonio e l'amore coniugali come «ordinati *per loro natura* alla procreazione ed educazione della prole» (CM 48), tendendo «a rendere [a ciò] i coniugi disponibili», così da divenire «cooperatori dell'amore di Dio Creatore... nel dovere di trasmettere la vita umana e di educarla... missione *loro propria*» (CM 50). Tale fine può essere effettivamente attuato in diversa misura, per una «*trasmissione responsabile della vita*» (ivi e 51 : deh. 1483; 87: deh. 1627): dipenderà dal momento e dal numero degli atti che si compiono. Ognuno di essi presenta però chiaramente un fine primario, indicato dalle *strutture sessuali*. Tale singolo fine primario è totalmente, cioè senza possibilità di frazionamento, la procreazione, a cui deve restare naturalmente aperto l'atto: fine evidentemente grave. La sua diretta frustrazione è perciò peccato grave.

Affermare il contrario non costituisce uno sviluppo della *Casti c*., come dice il ch.mo Autore, ma significa contraddirvi in pieno, poiché essa chiaramente afferma che «*qualsivoglia* uso del matrimonio, in cui per la umana malizia l'atto [singolo] sia destituito della sua naturale virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura» e coloro «che osano commettere tali azioni [singole], si rendono rei di colpa grave». La *Hum. v*. esplicitamente conferma: «[secondo le] norme della legge naturale... la Chiesa insegna che *qualsiasi atto matrimoniale* deve rimanere *aperto* alla trasmissione della vita» (11).

Questo è chiaramente ribadito anche dalla Costituzione conciliare, la quale, considerando le limitazioni legittime della prole per «mettere d'accordo l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita», ammonisce che «la moralità del comportamento non dipende soltanto dalla sincera *intenzione* e dalla valutazione dei motivi [per avere quella trasmissione responsabile della vita], ma va determinata secondo criteri *oggettivi* [non estrinseci, ma intrinseci, ossia] desunti dalla natura stessa della persona e dei suoi atti, che rispettano... il significato integrale della mutua donazione e della *procreazione* umana [e quindi] non è lecito seguire strade che il Magistero, nello spiegare la legge divina, condanna 14 [a scanso di equivoci, la nota 14 rimanda proprio alla *Casti C*.]».

A ciò è venuta ora ad aggiungersi la *Humanae vitae*, che esplicitamente condanna il preteso suddetto sviluppo: «E' quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volontariamente infecondo, e perciò intrinsecamente disonesto, possa essere giustificato *dall'insieme di una vita coniugale feconda*» (14).

L'articolista ha voluto calzare la sua interpretazione con l'esempio dei peccati di gola e delle libazioni, peccati piccoli quando è frustrata la finalità nutritiva con

piccoli disordini, grandi quando tale finalità è frustrata totalmente col danneggiare gravemente la salute. Ma l'esempio è invece contro la sua tesi.

In esso infatti gli atti disordinati non vanno considerati e valutati collettivamente, ma singolarmente (salvo che il disordine derivasse da molte piccole libazioni capaci di condurre infine alla piena ubriachezza; compiute nella previsione dell'effetto, nel qual caso il disordine si commensurerebbe a questo), precisamente come vanno valutati gli atti coniugali: con la differenza che, essendo il fine della funzione nutritizia suscettibile di varia misura, la sua infrazione con le piccole libazioni sarebbe lieve; mentre quello della procreazione non ammette gradi e l'infrazione è sempre grave.

«LA CIVILTÀ CATTOLICA» E LA PILLOLA

Molto interessante l'articolo del P. G. Perico S.J., nella *Civiltà Cattolica* del 4 novembre 1967, sui vari metodi antiprocreativi. Rientra nel prezioso programma della Rivista, condurre i lettore «à la page». Naturalmente si bramerebbe trovarvi sempre una dottrina chiara e sicura.

Chiara è presentata la distinzione tra i «contraccettivi propriamente detti», che agiscono direttamente sull'atto coniugale o sul processo procreativo conseguente, e le famose pillole Pincus.

Tra i primi rientrano la nuova pillola «per il giorno dopo» e la «super-pillola» per il mese dopo, le quali agiscono appunto direttamente sull'uovo fecondato, rispettivamente, impedendone, la prima l'annidamento sulla parete uterina, la seconda il suo nutrimento e sviluppo, così da staccarsene presto. Sono metodi di carattere *abortivo* (essendo probabile l'animazione umana fin dal primo momento) e quindi chiaramente immorali.

La Pincus, invece, non agisce sull'uovo fecondato e quindi *non soffoca nessuna vita incipiente*; bensì ne previene e impedisce la formazione, arrestando l'attività ormonale necessaria per la maturazione dell'uovo.

L'articolista, giustamente, non intende pronunciarsi su queste pillole del tipo Pincus, il che può fare solo la Chiesa (35). Ma, in pratica, specialmente in un clima già così favorevole, si pronuncia. Anche solo infatti la loro contrapposizione agli altri metodi, sottolineando che queste pillole non attentano ad alcuna vita già embrionalmente *preesistente*, suggeriscono un giudizio favorevole: tanto più quando si vede affermato che solo una tale vita *preesistente* «possiede diritti a permanere, in forza del suo destino».

Il problema però, con quest'ultima affermazione è radicalmente spostato. Nessuno ha mai pensato di allineare senz'altro il disordine dell'*onanismo* con il *procurato aborto*. Il disordine dell'onanismo non sta nel violare il diritto all'esistenza di una vita in qualche modo già sbocciata; ma di impedire che essa

sbocci, *secondo l'ordine naturale*; sta nel privare l'atto «della sua naturale virtù procreatrice, contro la legge di Dio e della natura», come afferma la *Casti connubii* di Pio XI (31 dic. 1930), ed ha poi confermato la *Humanae vitae* di Paolo VI. In esso si attua pertanto - come in ogni peccato di sensualità, con la speciale gravità derivante dalla grandezza del fine - la volontaria separazione del *piacere* specifico dell'atto dalla sua normale *finalità*.

E' inutile, d'altra parte, coprire il concetto di egoistico «piacere» con quello di «manifestazione e incremento di amore». Anche a prescindere infatti, come troppi oggi fanno, dalla prevalenza che facilmente ha il piacere, come prepotente richiamo dell'atto (il che sottolinea il valore della parola «turpitudine», con cui Pio XI chiama l'onanismo coniugale), quella fondamentale Enciclica inculca che «non vi può essere ragione alcuna sia pure gravissima [come questa espansione e alimento di amore] che valga a rendere... *onesto*, ciò che è *intrinsecamente contro natura*». E il Vaticano II ha ribadito che non basta la «sincera intenzione», bensì l'atto deve essere regolato da «criteri oggettivi», tratti «dalla natura stessa della persona e dei suoi atti», i quali debbono rispettare «in un contesto di vero amore, il significato integrale della mutua donazione e della procreazione umana» (CM 51: deh. 1483). Tutto ciò è stato confermato dalla *Hum. V.*

E poi: se la finalità amorosa giustificasse una *unione* disordinata, perché non giustificherebbe anche una unione *sodomitica*?

Similmente, nell'ipotesi della intrinseca malizia dell'atto, sembra inutile parlare - quasi per obbligare a sospendere il giudizio - di «una problematica assai più vasta e complessa relativa al matrimonio, alla famiglia, e alla natalità, la quale a sua volta apre da ogni lato quesiti di importanza capitale». Tutto questo aprirà bensì interessantissimi problemi. Essi rientreranno però sempre nei *motivi*, che possono ispirare l'onanismo, ma che non potranno mai giustificare un procedimento intrinsecamente immorale. E a questo si riferisce il nostro fondamentale problema.

Quando poi P. P. aggiunge, senza ulteriore spiegazione, che «il pensiero morale sulle pillole Pincus non è ancora definito», induce praticamente a ritenerne la proibizione per lo meno dubbia e quindi praticamente lecito l'uso.

Invece Paolo VI, come è noto, pur tenendo allora la questione - per le sue molteplici implicazioni - sotto attento studio, aveva esplicitamente e sostanzialmente affermato che «la norma finora insegnata dalla Chiesa... reclama fedele e generosa osservanza; né può essere considerata *non vincolante*, quasi che il magistero della Chiesa fosse ora in *stato di dubbio*» (Agli ostetrici e ginecologi, 28 ott. 1966; analogamente aveva parlato il 3 giugno 1964).

E' venuta poi l'Enciclica a togliere comunque ogni incertezza.

P. P. comunque non sembra credere - nell'articolo - alla intrinseca immoralità delle Pincus, sia per la suddetta contrapposizione alle altre pillole, sia per i seguenti diretti motivi, tanto poco convincenti quanto istruttivi.

Le Pincus, afferma il Perico - aggiungerò tra parentesi quadre le motivazioni da lui addotte nel contesto, come ho potuto capirle -, «non intercettano direttamente l'atto coniugale [in quanto esso si svolge regolarmente], non ne mutilano gli elementi germinali [perché, essendone impedita la maturazione, essi non divengono mai esistenti], non neutralizzano alcun processo o funzione strettamente legati all'atto procreativo [cioè direttamente attinenti a tali elementi germinali, perché essi non vi sono]. Esse agiscono da lontano [prima cioè della maturazione dell'uovo], lasciando intatta l'attività direttamente e propriamente generativa [agendo cioè soltanto sugli impulsi biochimici, detti «stimuline», necessari per la maturazione. delle cellule-uovo, secondo il naturale ciclo quasi mensile, «stimuline» che vengono neutralizzate]». E più sotto ripete: «L'intervento ormonale delle pillole Pincus... non distrugge né mutila alcuna capacità [di produzione degli elementi germinali]: ma semplicemente ripete ciò che la natura spontaneamente compie sotto stimoli interni e automatici [negli intervalli in cui non produce le «stimuline»]... sposta solo nel tempo un processo [naturale emissione delle «stimuline»], senza distruzione e rovine [essendo esse solo momentaneamente neutralizzate]».

Chi legge queste riflessioni non può sottrarsi alla impressione d'una autentica patente di approvazione, che non quadra molto bene con la affermata attesa del verdetto della Gerarchia. Ma, a parte ciò, sono riflessioni logicamente alquanto ostiche.

In complesso, sembra di trovarci davanti a una specie di petizione di principio, seguitandosi a vedere il male soltanto nell'azione contro la vita *già* sviluppata (azione abortiva).

In particolare, non si capisce che giustificazione crei quel così detto agire *da lontano*, fuori dell'attività *propriamente generativa*, senza né distruggere, né mutilare alcuna *capacità*. Quelle attività ormonali sono infatti essenziali per la maturazione delle cellule-uovo della donna e fanno quindi parte dell'attività propriamente generativa, che viene, con la loro neutralizzazione, *direttamente* sconvolta. Questa loro neutralizzazione cioè è una vera distruzione delle loro capacità, ossia della capacità risultante generativa. Quel semplice *spostamento nel tempo* avviene appunto come risultato della distruzione di quelle attività ormonali e quindi della capacità generativa.

Il fatto che non siano distrutti gli organi, ma solo temporaneamente le loro attività, non toglie che si abbia ugualmente *distruzione e rovina* sul piano

generativo operativo (36).

Impossibile, d'altra parte, appellarsi al principio del *doppio effetto*. Se l'azione delle sostanze ormoniche delle Pincus e simili, da una parte inattivasse l'ovaia e dall'altra producesse qualche effetto *terapeutico* di proporzionata importanza, sarebbe chiara la liceità di somministrare tali sostanze, allo scopo di ottenere quell'effetto terapeutico (37), *permettendo* la inattivazione ovarica (e sia pure godendo de effectu secuto). Sarebbe una classica applicazione del principio del doppio effetto. La somministrazione di sostanze sarebbe infatti un'azione in sé lecita, cioè un *mezzo* lecito, dalla quale scaturirebbero parallelamente l'effetto contro natura dell'inattivazione ovarica e quello secondo natura del risanamento dello organismo: quest'ultimo sarebbe l'*effetto voluto* e l'altro sarebbe l'*effetto permesso*. Lo stesso si potrebbe dire - mi pare - se l'effetto terapeutico consistesse soltanto nella *regolarità dei fenomeni mestruali*, in quanto derivante dalla sanità generale dell'organismo (la quale permetterebbe una sicura applicazione del metodo di uso del matrimonio nei tempi agenetici) (38).

L'effetto delle Pincus invece è *uno solo*, quello della inattivazione ovarica, *direttamente* e unicamente voluto. Il *mezzo* quindi risulta specificato moralmente dall'*unico fine* contro natura e diventa essenzialmente illecito, rendendo «turpe» - per usare l'espressione di Pio XI - l'atto coniugale che vi si condiziona.

Chi ha ben compreso il fondamentale principio della morale che *il fine non giustifica i mezzi*, ossia che non si può mai porre un mezzo illecito (39), non può essere minimamente toccato - e non può non essere sorpreso - dall'affastellarsi delle *moderne* considerazioni che vengono fatte dai difensori delle Pincus circa la «problematica vasta e complessa relativa al matrimonio, alla famiglia e alla natalità» *ai tempi di oggi*, che sarebbe molto diversa e molto più approfondita che ai tempi della *Casti connubii* (si vedano anche le argomentazioni dei membri favorevoli della Commissione Pontificia, come sono state pubblicate).

Il punto essenziale - l'azione *diretta* contro natura - resta identico ora come allora, e sempre resterà tale (si vedano le argomentazioni dei membri sfavorevoli della suddetta Commissione).

Un eventuale cambiamento di direttive non potrebbe derivare che dalla intrinseca moralità del *mezzo*. Le Pincus e simili, non si vede come possano costituirlo.

NUOVA ETICA SESSUALE

UN NUOVO LIBRO DI SESSUOLOGIA

Una lacuna colmata. - Se ne sentiva proprio il bisogno di questo libro! Giacché, modernamente, chi ha mai parlato di questo argomento? Chi ha mai affrontato il problema centrale del libro che è il controllo delle nascite? Chi ha studiato la vita sessuale in genere? Né poteva ce l'carsi per questo *Sesso e persona* di Bompiani un più qualificato autore, un giovane prete di appena cinque anni di Messa, laureatosi bensì alla Cattolica di Milano e ivi Assistente spirituale. Nessuno tema in lui ristrettezza di vedute. Basta ammirare le foto pubblicitarie in *Panorama*: la disinvolta sigaretta, gli occhi socchiusi che penetrano lontani orizzonti, nascosti ai più, il ciuffo sbadatamente ripiegato fino alle sopracciglia, come modernamente si conviene. Oppure si può ammirare un altro primo piano casualmente scattato su uno sfondo pubblicitario cinematografico tutto occupato da una donna bocconi semivestita, ovvero sia seminuda.

E' una nuova collana Bompiani di ricerca religiosa! Come primo volume il disinteressato editore ha scelto proprio bene. Del resto - come riferisce C. Stajano in *Panorama*, da cui traggo le sintomatiche citazioni ci ha pensato il giovane autore a tastare accuratamente il polso del tempo: «Ogni periodo storico ha i suoi problemi - egli osserva pensosamente - e il sesso rappresenta meglio di altri il nostro». Purtroppo credo anche io che lo rappresenti; non però come problema da risolvere. E' stato già più che risolto, in modo molto essenziale, nell'ossessione sessuale e nel vizio.

Il libro non porta l'Imprimatur, ma pare che lo abbia avuto tacito a Torino. Esso non è solo piccante per l'argomento, ma perché è anche scritto, come si conviene a un ricercatore scientifico, senza complessi, con linguaggio «crudo» e con l'ardita prospettiva di una «nuova etica sessuale». Però il dott. Balestro mette subito le mani avanti contro ogni falso «allarme»: si tratta appunto di «ricerca scientifica» [chi sa quali scoperte si debbono ancora fare sul sesso, un argomento - come dicevo - finora tanto trascurato!], a «servizio della Chiesa» e soltanto per una «migliore lettura della verità» [dunque la verità sarebbe sempre quella: soltanto che uno potrebbe leggerla arrovescio e quindi sarebbe tutta cambiata], anzi si tratta solo di «modalità di espressione» [cosa da poco dunque. Ma non si parlava di una «nuova etica sessuale»?].

Però nel rinnovare queste «modalità di espressione» egli non mancherà di «tener conto» [conformandosi o no?] delle «indicazioni della gerarchia cui è

presente il bene generale dell'intera comunità» [dunque un'autorità gerarchica soltanto indicativa e prammatistica, non precettiva e dottrinale?].

Morale della situazione. - Ed ora qualche saggio di tale «ricerca scientifica».

«La natura della sessualità sembra essere stata [finora] determinata in base alle strutture fisiologiche... [il che equivale] a definire l'uomo solo per ciò che ha in comune con gli animali» (70. 159). - Magnifica confusione di cose molto chiare. La natura, della sessualità è ben giustamente determinata dalle strutture fisiologiche, quanto a ciò che riguarda la sua *attività fisiologica*; e questa è senza dubbio analoga a quella degli animali, come è analoga quella del mangiare, ecc. Nessuno però ha mai sognato di volerne con ciò esaurire il significato e di volere con ciò «definire l'uomo».

Ma proprio per la *razionalità* che lo specifica, l'uomo dovrà, sul piano fisiologico, rispettare le strutture e funzioni fisiologiche, facendo volontariamente quello che gli animali fanno solo istintivamente, sotto pena altrimenti di scendere, in un certo senso, al di sotto degli animali stessi.

L'Autore dice di riconoscere l'obiettività e la universalità delle norme morali e quindi respinge l'etica «della situazione». - Benissimo.

Passa poi al pratico. «I modi concreti di vivere la norma [senza distinzione, quindi anche quella naturale] non saranno imperituri e validi per ogni tempo, bensì emergenti dalla dinamica [personale e ambientale] della vita» (170). «Riconosciuto che all'uomo sfugge la natura *ontologica* delle cose *concrete* [quindi anche ogni ordine ed etica fissa naturale], si deve avere il *coraggio* di non cercare il senso da quelle, prese nelle loro singolarità, ma di dare loro un senso con la propria razionalità». - Viva la razionalità. Ma proprio questa, quando non fa divorzio dal buon senso, rileva, con il *coraggio* della obiettività, il fondo immutabile naturale, *ontologico*, di quelle singolarità strumentali: per es. che il cibo è fatto non per la crapula ma per il sostentamento e che la unione somatica sessuale deve avvenire nell'evidente modo indicato dalla complementari strutture anatomiche e fisiologiche, le quali forniscono un piacere soltanto per sollecitarne le attività, secondo la loro intrinseca natura e il loro fine.

«La norma certa... c'è... sapersi strutturato [creato] secondo una... intima trama di ogni soggetto [di *tutti*, doveva dire, quando si tratta della comune natura]. Ma come l'uomo viva questa *storicamente*, è demandato appunto a una ricerca continua... sensibile *in ogni momento* all'appello del suo Creatore... cercandola in timore et tremore» (175. 178). - Certo, il Divino Spirito sostiene e illumina la coscienza (regola prossima dell'operare) ogni momento, ma per ricordare al soggetto, innanzi tutto, la divina volontà scolpita nella legge naturale. Quale altra comunicazione più chiara del divino volere potrebbe avere la coscienza su certi problemi se non l'evidente natura essenziale delle cose?

Altrimenti siamo in piena «etica della situazione» che d. B. aveva respinto. Le singole comunicazioni del divino volere saranno allegramente confuse con il comodo proprio. Il «timore e tremore» riguarderà soltanto il pericolo di doversi sacrificare. Ed eccone la piena conferma in questi pensieri di d. B., come sono riportati dallo Stajano: «Con gli anni [il B. ha la lungimirante visione profetica] la Chiesa si orienterà maggiormente verso una presentazione semplice e pura [abbasso le complicazioni e contaminazioni!] delle finalità cui il cristiano deve tendere [ma questo è il ben noto fine *ultimo*, mentre l'immediato problema morale riguarda i singoli fini prossimi, ossia le singole concrete iniziative] lasciando al singolo la libertà di... giudicare la *sua situazione* personale, scoprendo così la *propria norma morale*». - E' il pieno relativismo della morale della situazione, è l'esclusione della Chiesa, dei moralisti, dei confessori nella pratica guida morale delle anime, nei casi concreti, abbandonando a se stessi gli interessati, quando, proprio per essere parti in causa, essi sono privi della imparzialità necessaria per seguire la norma morale, quando costa.

Come sempre poi avviene nelle esposizioni di queste tesi disgregatrici, esse vengono concluse con illusorie prospettive di superiori virtù, nebulosamente esposte: il che è il fatto che urta di più, per il suo aspetto obiettivo d'insincerità. Ecco: «dovranno forse diminuire nei trattati di morale le pagine dedicate a classificare... i vari tipi di peccato [e senza questo, come si educa la coscienza?]. .. ma dovrà aumentare nei fedeli la *generosità*, [ossia] la capacità di rinunciare a mettersi all'ombra della distinzione fra morale e legalità [la solita bottarella al *giuridicismo*, mal compreso, perché la legge divina è la regola stessa della moralità], nella consapevolezza [da sostituire alla predetta squalificata distinzione], a volte angosciante [morale *sofferta*!], che nessuno può sostituirsi nelle nostre intime scelte morali». - Dunque, ancora, piena morale della «situazione» e piena confusione. Certo, la *scelta morale* deve farla il soggetto, ma illuminato e guidato opportunamente dal moralista e dal confessore. La *generosità* si risolverà altrimenti nel rifiutare (còme infatti dirà poi il B. nel caso concreto del matrimonio) una guida e un insegnamento che costa e nello scegliere quello che fa più comodo e più piacere.

Sembra che inutilmente il Vaticano II - ben più largamente che per il solo istituto squisitamente morale e soprannaturale del matrimonio cristiano, bensì per tutte le «opere e istituzioni di ordine temporale» abbia ribadito «il compito della Gerarchia... nell'insegnare e interpretare autenticamente i principi dell'ordine morale che debbono essere rispettati nelle cose temporali; inoltre... giudicare... della *conformità* di tali opere e istituzioni con i principi morali [precisamente dunque sul piano delle cose singolari e concrete]» (AL 24: deh. 1007).

Sessuologia scientifica. - La ricerca scientifica prosegue, in particolare, sulla *finalità del matrimonio*. Torniamo all'argomento del cap. precedente.

D. B., ligio al rigoroso metodo scientifico, ha interpellato la scienza: «A proposito della facoltà sessuale, la fisiologia insegna [!] che questa presenta atti talvolta seguiti da procreazione, altre volte (la maggior parte) seguiti [solo] da sensazioni fisico psicologiche». - Scoperta scientifica veramente inattesa! Tutto questo comunque si riferisce, a quanto pare, ad atti compiuti regolarmente, che non pongono quindi difficoltà morali. Il dott. B. ha voluto sottolineare tuttavia che la maggioranza di tali atti sono infecondi. Come mai non si è accorto che già questo fatto è un'invito della natura a non violare lo svolgimento ordinato degli atti, visto che essa già pensa da sola a una forte riduzione di fecondità?

Ed eccoci alla nuova etica sessuale. E' tanto semplice. Quando l'attrattiva «naturale», la quale largamente «supera la naturale capacità procreativa», reclama un giusto [?] appagamento, come espressione e alimento dell'unitivo amore [e basta?] e quando, d'altra parte, vi sono prudenti motivi per non moltiplicare la paternità (la quale, secondo il Vaticano II, va regolata dai genitori con «umana e cristiana responsabilità» CM 50: deh. 1479; cfr. 51: deh. 1483; 87: deh. 1627; e così Paolo VI nella *Populomm progressio*, del 26 marzo 1967, n. 37) quell'alimento dell'amore diviene il *fine* a cui tutto il resto va subordinato, compreso il modo della unione. Esso si dovrà quindi raggiungere, impedendo tuttavia la prole, «usando quei modi e quei mezzi che attuino veramente lo scopo in quel momento» (189). Al moralista viene concesso solo [e perché non si rimette anche questo ai coniugi?] di formulare alcune proibizioni estreme (come l'aborto). Saranno, per il resto, coniugi che dovranno decidere, con piena responsabilità.

Mi sono un po' attardato nell'esposizione di queste «ricerche scientifiche» perché purtroppo esse corrispondono a un modo di ragionare che va diffondendosi nel campo della morale.

Prima di tutto una parola su questo famoso *fine* dell'*alimento dell'amore*, che troppo spesso non è che un ingannevole eufemismo. Troppi lo ripetono, perdendo il contatto con una ben più cruda realtà, frequentissima. Il fine purtroppo nettamente prevalente è in moltissimi casi un puro egoistico sfogo fisiologico: ed è per la sua virulenta pressione che non si mantiene, quando occorrerebbe, la continenza nel matrimonio.

Ma consideriamo il caso del nobile *fine* dell'amore. Mai però lo si potrà realizzare con un *mezzo* disordinato, non usando cioè le attività del proprio corpo (quanto al *modo*, non quanto al risultato della fecondità, che per altre ragioni potrebbe mancare, per es. nei periodi agenetici) seconclo natura, come non le si usano nell'onanismo coniugale. E si ricordi: se il divenire

amorosamente «una caro» (Mc 10, 8) potesse prescindere dal modo ordinato, perché non sarebbe permessa anche qualsiasi aberrante unione?

Quanto sia oscurata, in questi autori, la nozione, pur tanto elementare, di *mezzo illecito* è provato dal fare essi in genere fulcro della loro argomentazione sulla suddetta paternità *responsabile*, raccomandata dal Concilio. La stessa responsabilità essi lasciano tranquillamente ai coniugi anche nella *scelta dei mezzi*, come se si trattasse, pressappoco, dello stesso problema. Sono due problemi invece assolutamente diversi. Mentre la prima responsabilità si limita ad escludere la mancanza dell'obbligo indiscriminato della procreazione, la seconda riguarda il *modo* per evitarla, per il quale solo interviene questo scottante problema morale. Solo questo è di difficile soluzione perché solo questo costa sacrificio. Appellarsi anche per questo problema alla proclamazione conciliare circa la «paternità responsabile» è un classico esempio di sfruttamento illegittimo delle norme conciliari per contrabbandare una tesi preconcetta.

Sembrano comunque dimenticare, a riguardo del *modo*, i ripetuti insegnamenti della Gerarchia, che ribadiscono la condanna dell'onanismo già pronunciata dalla S. Scrittura (Gn 38, 9-10, secondo la probabile interpretazione). Rimando alle citazioni già riferite a p. 379 ss.

CORTINE FUMOGENE DELLA MORALE

Necessità della chiarezza. - Proprio nella nostra età, con non poca confusione ideologica e pratica, occorre molta chiarezza nella morale. Equilibrio pratico non vuol dire nebulosità, nascondimento dietro la cortina fumogena di dottrine e situazioni indeterminate, né, tanto meno, incoerenza. L'abbandono della chiarezza e della coerenza è un frutto tossico del clima esistenzialista, ostile all'analisi, alla metodicità, alla manualistica - non inorridite! - alla scolastica.

La realtà della vita e delle situazioni concrete è complessa, manca di tale chiarezza - dicono - e la morale vi si deve adeguare.

Ma qui proprio sta l'errore. Le situazioni reali - nella loro conclusiva risultanza, derivante dai fattori personali e ambientali - per quanto siano complesse ed originali sono *precisamente*, non indeterminatamente, quello che *obiettivamente* sono. Il dovere della coscienza è di adeguarvisi il più possibile e di raggiungere, nelle iniziative, la certezza pratica. Per ottenere ciò occorre la massima possibile chiarezza di principi e di soluzioni pratiche (i famosi «casi» di morale, tanto disprezzati) per essere capaci, senza contraddizioni, di congiungere insieme quelli - diretti e indiretti - che, nella loro combinazione, riproducano nel miglior modo la complessa realtà.

Questa realtà, considerando sia gli elementi oggettivi che soggettivi, è un prisma a tante facce. La sua complessità deriva dalla molteplicità di tali facce. Ma ogni faccia, anche se tagliata e smussata da un'altra, è chiara e dal moralista deve essere presentata in modo chiaro.

Mi venivano spontanei questi pensieri, non solo leggendo una calorosa recensione del suddetto libro di sessuologia, ma accostando scritti di moralisti di avanguardia, di valore, come un Haring, un Goffi, un Leandro Rossi, ecc.: scritti sintomatici d'uno speciale clima d'attualità.

Dubbio e possibilismo. - Ho rivisto un erudito articolo di quest'ultimo professore in *Anime e Corpi* del 15 agosto 1967 (40), quando ancora l'Enc. *Humanae Vitae* non era uscita. Saggiamente vi si raccomanda lo equilibrio. Ricordando gli interventi di Paolo VI, giustamente il Rossi condanna «chi volesse pronunciarsi [sull'onanismo e la pillola] come se la dottrina tradizionale fosse dubbia [così da potere applicare il probabilismo]». Egli ricorda infatti che Paolo VI ha esplicitamente dichiarato che «non siamo in stato di *dubbio*, ma in pausa di *riflessione*».

Il Rossi aggiunge tuttavia che stiamo - quanto all'insegnamento del Magistero - in fase di «possibilismo del contrario», non essendosi conclusa la «pausa di riflessione». E' una tesi molto diffusa, così bene sintetizzata dal P. L. Azzolini in *Rassegna di Teologia* (agosto 1967, p. 205): siamo in una fase di certezza pratica «obbligante, anche se, per ora, soltanto in via provvisoria». Ci sarebbe cioè la *possibilità* che cessi la certezza pratica, la quale però frattanto c'è. - Francamente però mi domando che differenza c'è tra ammettere la *possibilità del contrario* e stare in fase di *dubbio*. Molti infatti hanno negato tale differenza, rivendicando la libertà dello stato di dubbio. Direi dunque piuttosto che se non si vuole avvicinare la suddetta dichiarazione di Paolo VI a una specie di contraddizione, si dovrà ritenere che il *dubbio* sia escluso per la sostanza del fatto, mentre la *riflessione* riguarderà le sue implicazioni contestuali, ideologiche e pratiche, alla luce delle conoscenze e della situazione moderna, non tali comunque da infirmare il giudizio morale sul fatto (cfr. p. 381).

Ambiguità. - Ma purtroppo in questo articolo non brilla per molta chiarezza il restante discorso. Ecco dei saggi. «Si evitino dunque posizioni drastiche». - Che significa? Dato anzi che il dubbio pratico ora non c'è e che i fedeli, conoscendo le discussioni in proposito (ed essendo talora arbitrariamente istruiti da poco docili confessori) tendono sempre più a sbandarsi e sarà poi difficilissimo far loro rimontare la china, bisogna essere, bensì con tatto, molto più fermi, soprattutto quanto alla chiarezza dei principi. Si tratta di compiere semplicemente, con la massima carità, il proprio dovere di confessori, secondo le attuali norme del Magistero.

«Si cerchi di non porre fortemente l'accento sulle cose *discutibili*». A che si riferisce? Il fatto dell'onanismo praticamente *ora* non lo è.

«Si badi molto invece ai *motivi* del comportamento onanistico». Ammonimento sostanzialmente inutile perché i motivi non modificano l'*intrinseco disordine* dell'atto, come ha ribadito anche il Vaticano Il (CM 51: deh. 1483, ecc.) e confermato Paolo VI nella *Hum. v.* Al più avremo delle *attenuanti*, non delle *scusanti* del disordine che gli facciano mutare specie morale e teologica.

«L'onanista talora potrebbe essere migliore di chi non lo è». - Che c'entra? Potrà essere migliore sotto altri punti di vista. Ma qui si tratta di giudicare *quel* disordine specifico, in sé.

Particolarmente nebuloso e disorientante è tutto il capoverso di p. 210 che fa fulcro proprio sul «grande concetto della paternità *responsabile*», proclamata dal Concilio. Si cade in pieno equivoco. L'autonomia dei coniugi riguarda, come abbiamo visto nel saggio precedente, solamente il *numero* dei figli, non assolutamente il *modo* per realizzarlo. Il distinto articolista, omettendo qualsiasi spiegazione in tal senso, induce fatalmente il lettore a congiungere insieme il fatto e il modo, creando una essenziale confusione dottrinale sulla enunciata *responsabilità*. La distinzione tra il *fatto* e il *modo* è stata poi ampiamente chiarita da Paolo VI nella *Hum. v.* (10) (41).

«Il confessore... dovrà fidarsi di quanto gli dicono gli sposi». - E se, nella sua esperienza, intuisce che non sono sinceri e si confessano sacrilegamente, non dovrà cercare, caritatevolmente e abilmente, di riportarli alla sincerità?

«Egli non è neppure un robot che applica meccanicamente le sentenze di taluni moralisti». - Ma neanche può creare una sua legge morale, bensì deve fare applicare la legge di Dio, autenticata dalla Chiesa.

La buona fede. - Si possono lasciare in buona fede? Il Prof. L. R. lo ammette, in base a un noto principio generale della morale e appellandosi non solo a molti moderni, ma anche ad antichi tra i quali cita soprattutto il Vermeersch. Ma questi - preferisco ci tarlo dal *De Castitate*, 78 d - non solo lo ammette in qualche raro caso (come risulta anche dalla citazione di L. R.), ma anche quando la buona fede nasca, e sia quindi ammissibile, da circostanze specialissime, e quando non vi sia pericolo di scandalo e quando non vi sia pericolo di abuso. Ora questo abuso non solo oggi c'è, ma è dilagante.

L. R. ritiene la buona fede oggi più facile che in passato per «la situazione demografica del mondo e per le dispute anche in seno ai cattolici». - C'è molto invece da dubitare che sia sincera, sia perché tutti distinguono il *fatto* dal *modo* (il cui disordine è quanto mai intuitivo), sia proprio perché le dispute hanno disincantato chi poteva non aver posto il problema.

Soprattutto si dimentica che le antiche autorità addotte hanno scritto (ciò vale

pure, credo, per il citato *Catechismo del matrimonio cristiano*, del P. Vermeersch, anche se l'edizione è posteriore) prima della solenne proibizione della Casti Connubii di lasciare in «errore» i fedeli (42). Sorprende che i moderni di essa non tengano conto.

Sempre in merito alla possibile buona fede, accresce la confusione questa citazione conciliare: «Solo Dio è giudice e scrutatore dei cuori, perciò ci vieta di giudicare la colpevolezza interiore di chiunque» (CM 28: deh. 1407). - Qui si tratta del generalissimo principio che solo Dio conosce direttamente e pienamente l'intimo dei cuori. Ma non c'entra proprio niente con la doverosa conoscenza che ogni giudice deve *umanamente* acquistare della colpevolezza del reo, come anche deve avvenire nel tribunale della confessione.

La confusione viene aumentata con la citazione della sorprendente tesi di S. Eccellenza J. Reuss, per la quale rimando al cap. *Pillola ed onanismo*, dove nel paragrafo sugli *Equivoci* additai un accavallarsi di gravi inammissibili affermazioni.
L. R., è vero, non manca, in proposito, di dichiararsi «perplesso». Soltanto?

S. Comunione. - Infine comparisce la chiarificazione di T. Goffi accettata dal R. - circa l'autorizzazione all'onanista di accedere alla Comunione *senza confessarsi.*
La prima parte (213) scorre liscia, benché mi domandi se occorreva scomodare S. Tommaso per ricordare il principio elementare che il peccato *materiale* (di fatto, moralmente, non peccato) non priva del diritto di comunicarsi.
Ma nel proseguimento la cortina fumogena di addensa. «Comunque i coniugi [lo] chiedano direttamente al proprio confessore». - Dunque non sono più in buona fede; dunque si tratta di vero disordine onanista, che, secondo la «morale della situazione» si pretenderebbe di far passare come non peccato formale, contro l'evidenza intrinseca e le norme del Magistero. Inutilmente il Prof. Goffi aggiunge: «Il confessore sia assai prudente prima di autorizzare l'onanista alla S. Comunione senza precedente confessione». Tale consiglio di prudenza mentre dà la sensazione del giusto equilibrio dottrinale, di fatto già suppone come accettata la tesi della possibile liceità dell'onanismo.
«Il confessore giudichi attentamente se la S. Comunione conservi il significato di alimentare una vita *già partecipata ecclesialmente* in Cristo e nei fratelli». - Capito niente? Io no. Già lo dissi nel succitato capitolo. E dire che si tratta di un articolo comparso proprio per chiarificazione (*Sett. del Cl*., 5 marzo 1967)! Ma voglio sforzarmi un po'. Io interpreterei quel «già partecipata», come «partecipata in atto». E allora una delle due. O il penitente non ha commesso peccato mortale (o perché non era vero onanista, o perché era eccezionalmente

in buona fede) e allora quella «partecipazione ecclesiale» coincide con la partecipazione attuale alla vita divina, ossia alla *vita di grazia,* il che sarebbe stato molto bene dirlo; o lo aveva commesso e anche se restava l'*abituale* solidarietà con il popolo cristiano, egli aveva perduto - ontologicamente - l'*attuale* vita divina e non poteva accedere a quell'alimento che la presuppone; o se l'aveva riacquistata con l'atto di carità perfetta doveva lo stesso, per disposizione canonica, confessarsi.

Il Goffi anche più esplicitamente, in realtà, accetta la possibile «assenza di responsabilità grave» raccomandando però che essa venga ben verificata «ponderando con attenzione lo stato *psichico-spirituale* del coniuge onanista». Verrebbe così dato il chiarimento del suddetto nebbioso concetto di «partecipazione ecclesiale in Cristo e nei fratelli». Questa deve risultare dall'analisi dello «stato psichico-spirituale» del coniuge.

Una nube al posto della nebbia.

UN SACERDOTE DIFENDE LA MINIGONNA

Lettera di un sacerdote a un giornale liberale (a riguardo di una famosa attrice andata in minigonna, in udienza pubblica, dal S. Padre): «La Chiesa... noi tutti dobbiamo fare qualcosa per aprirci al mondo *così com'è...* ricorrere *ad ogni mezzo...* perché tutti entrino in Chiesa». Buona la stoccata del Direttore che risponde proponendo, per attirare «tutti», di aprire nella navata centrale una bella piscina, opportunamente reclamizzata alla porta.

Io poi chiedo: Gesù e gli Apostoli hanno forse accettato il mondo di allora *così com'è*? Gesù è venuto invece proprio per trasformarne il costume.

Ed ecco Paolo VI, all'udienza generale del 10 giugno 1967: «Purtroppo... persone... cattoliche... cercano incautamente di *adattare* le dottrine della fede alla *mentalità del mondo moderno*... con la reticenza, l'alterazione, la negazione altresì di quelle medesime dottrine, secondo le teorie o i gusti delle opinioni oggi correnti... Non pensate... di avvicinare i lontani, minimizzando o deformando l'*insegnamento preciso della Chiesa*».

RELATIVIZZAZIONE DELLA MORALE

Radicalismo rinnovatore di M. Oraison . - Uno dei più ardimentosi e clamorosi riformatori di tutta la morale, particolarmente quanto alla castità, è il medico sacerdote M. Oraison, il quale, da quando ebbe condannato un libretto, del 1952, *Vita cristiana e problemi della sessualità*, è stato molte volte richiamato dall'autorità, si è in qualche modo sottomesso, ma ha seguitato a diffondere, come poteva, con la parola e gli scritti il suo pensiero, inneggiando a una

trattazione della morale che non abbia «assolutamente niente a che vedere con il modo con cui ciò è stato fatto in passato»! Viva la sincerità! Il nuovo modo consiste nel *relativizzare* tutta la morale alle *situazioni* contingenti di ognuno.

In particolare per questi riformatori, che oggi si moltiplicano, il problema della castità personale e coniugale è minimizzato, soprattutto alla luce degli approfondimenti psicologici moderni - in vista delle enormi difficoltà ambientali e dell'enorme diffondersi delle cadute sessuali.

Ma li pregherei di riflettere ai seguenti facili rilievi:

1) La legge morale naturale (confermata ed elevata dalla morale soprannaturale) è *immutabile* in quanto è immutabile l'obiettivo ordine naturale in cui essa è radicata.

2) La *psicologia moderna* non può arrecare modificazioni sostanziali alla comprensione del disordine sessuale, dato che si tratta delle esperienze più antiche, più specifiche e più notorie della natura umana (in quanto formata di anima e di corpo). La gravità, d'altra parte, di tale disordine è immediatamente suggerita dalla importanza del fine (per sé, la procreazione) chiaramente indicato dalle stesse strutture fisiologiche, il quale viene maliziosamente eliminato, ricercando solo l'egoistico piacere delle attività fisiologiche, che sono invece ordinate ad esso. Nessuna considerazione sul fattore congiunto dell'amore può sostanzialmente modificare la valutazione di tale disordine *obiettivo*. Le voluttuose attività, consumate o non consumate, di questo disordine, pur corrispondendo a *diversa gravità*, sono però tutte (quanto alla materia) obiettivamente *gravi*, perché dicono tutte ordine al fine violato che, essendo *unitario* ossia indivisibile (la procreazione), è sempre grave.

3) Il moderno *dilagare* dei peccati sessuali non giustifica la loro svalutazione, come il dilagare di un'epidemia non autorizza a negarne l'incidenza mortale: anzi ne sottolinea la perversione.

4) Le *attenuanti* soggettive e ambientali non vanno confuse con *scusanti*: possono diminuire, non, senz'altro, togliere la gravità.

5) Nella anormalità del disordinato costume sociale, non ripugna che la quasi totalità dei giovani sia obbligata, oltre che ad una intensa pratica dei sacramenti, a compiere sforzi spesso *eroici* per non cadere in peccato. In tale contesto, *blandire* sul problema per non impressionarli, significa *tradirli*.

6) Le forti passioni possono rendere più *difficile*, ma non *impossibile*, la vittoria e non vanno quindi confuse senz'altro con la *ossessività* che toglie la libertà e la responsabilità. In via ordinaria questa ossessività coattiva non si presume: essa va provata.

7) Con individui di normale costituzione e coscienza si deve presumere che la *responsabilità* soggettiva corrisponda sostanzialmente a quella obiettiva (secondo cioè il disordine obiettivo), salvo il giudizio assoluto che viene sempre

rimesso a Dio.

8) Per esservi tale *responsabilità* sostanziale, non occorre la *maturità* personale del soggetto (che viene molto dopo la pubertà), ma basta la consapevolezza d'un grave disordine e la capacità volitiva di opporvisi quale hanno anche i *bambini* con l'uso di ragione: la coscienza dei bambini (illuminati dalla grazia e opportunamente istruiti) è sensibilissima e la loro forza di volontà è provata dall'ostinazione con cui talora perseguono ciò che vogliono.

9) La gravità del peccato non richiede l'attuale ed *esplicita* coscienza di tutte le sue implicazioni disordinate e tanto meno l'attuale odio di Dio: basta la loro coscienza *implicita*, contenuta nella conoscenza della violazione di un grave dovere; altrimenti quasi nessun uomo praticamente farebbe peccato.

10) La gravità non consiste nell'*indurimento* nel peccato, cioè nel restarvi stabilmente (il che costituisce un particolare e penoso aggravamento della situazione) ma deriva dalla gravità dell'*atto* disordinato compiuto. Questo pertanto anche se *unico* toglie la grazia e, per sé, merita l'inferno.

11) Questi rilievi, elementari, corrispondono sostanzialmente alla dottrina comune dei moralisti di ieri e quindi - sembra anche, praticamente - al Magistero ordinario e universale, che non può cambiare. Ma a prescindere da ciò, le voci discordi di oggi non hanno un valore capace di rendere tali rilievi estrinsecamente *dubbi*, dato l'attuale clima di turbolenza dottrinale, la metodica ostilità all'insegnamento tradizionale, la mancanza di un assestamento ideologico. Tanto meno possono valere per quei punti morali, come per l'*onanismo coniugale*, sui quali la suprema Autorità ha esplicitamente riconfermato la dottrina tradizionale (Paolo VI : discorsi del 23 giugno 1964 ai Cardinali, e del 29 ottobre 1966, ai ginecologi; Enc. *Hum. v*.). E così per la *masturbazione*, di cui nel paragrafo seguente.

Radicale contributo disgregatore di Van Melsen, in «Concilium». Nel n. 6, 1967 di *Concilium*, il Prof. A. Van Melsen, decano della facoltà di matematiche e scienze di Nimega e uno dei presidenti di consiglio del concilio pastorale olandese, sacrifica al mito evoluzionista l'essenziale immutabilità della morale naturale e della morale evangelica.

Come «in passato» - egli dice - «la *nostra* interpretazione dell'uomo e il nostro modo di intendere la *legge naturale* sono soggetti al medesimo sviluppo anche nel futuro. Le attuali controversie sulla moralità mostrano in ogni caso quanto scarsa sia la chiarezza nella nostra stessa concezione [quanto a quella del M., lo credo] (71). «Anche l'interpretazione in fatto di *fede* conosce un'evoluzione e non è in grado di imporre un determinato processo» (72). Nel relativismo disgregatore sono dunque congiunte insieme morale e fede.

Il Prof. M. nega bensì recisamente di accettare la «morale della situazione» e il «relativismo». Effettivamente però al relativismo personale, fondato sulla

soggettiva valutazione dei singoli, che egli rifiuta, sostituisce un *relativismo più radicale e universale*, fondato su un supposto processo evolutivo «di umanizzazione continua, all'infinito» (70).

Tutta l'argomentazione del Melsen parte da un presupposto generale *gratuito* e poggia su una equiparazione fittizia.

Il presupposto generale gratuito è la concezione essenzialmente evolutiva di tutta la natura, uomo compreso, che sarebbe la «scoperta scientifica dello scorso secolo» (63). Niente resta fisso; tutto dinamicamente si evolve. Il Prof. M. cioè è assolutamente ma acriticamente certo dell'*universale* evoluzionismo cosmico. Avrebbe dovuto invece sapere che questo, per le specie viventi, manca ancora di qualsiasi sicura prova, mentre vi si oppongono anzi forti prove contrarie.

Ma dato anche e non concesso che l'evoluzionismo universale sia vero, la conseguente evoluzione intrinseca della *legge morale* non seguirebbe minimamente. Per farla seguire il M. deve aggiungere una sorprendente equiparazione. Come - egli dice - insieme all'evoluzione della natura si evolve la *conoscenza* di essa, cioè si evolvono la filosofia, la scienza e la tecnologia, compresi anche i loro *primi principi*, così l'uomo, inserito in tale evoluzione, modifica la conoscenza di se stesso e quindi anche i primi princìpi morali, che si fondano sulla propria natura e sulla propna conoscenza.

Quanto all'evoluzione della scienza, essa è, effettivamente, ben nota a tutti. Ma il M. dimentica che i *primi princìpi*, sia della filosofia che della morale, non si riferiscono alle contingenti manifestazioni *fenomeniche* della natura, ma all'intima immutabile realtà dell'*essere*, della creatura in quanto tale e di Dio.

Quanto poi alle particolari norme morali, per es., relative alle relazioni matrimoniali (che si pretenderebbe soprattutto di aggiornare e cambiare), alla castità, ecc., esse sono ancorate alla fondamentale costituzione dell'uomo, quale risulta dalla sua conoscenza universale ed elementare, del tutto estranea alla ipotetica mutabilità evolutiva e scientifica.

Quanto infine alla morale *rivelata*, a partire dal decalogo, fino a tutta la rivelazione evangelica, essa ha la solidità immutabile della parola divina.

La gravità - e superficialità - della suddetta dottrina disgregatrice armonizza non poco, purtroppo, con tutta l'impostazione della Rivista, la quale nello stesso numero in apertura non fa mistero delle sue fondamentali intenzioni, esprimendo la non modesta pretesa di correre in sostegno addirittura della «Chiesa che arrischia d'invecchiare» e, apertamente, di voler dare «un nuovo volto alla Chiesa», senza escludere, beninteso, gli «apporti positivi del pensiero marxista» (3 ss.).

Tale Rivista, in sostanza, non fa che tradurre in italiano il pensiero di Nimega

e della teologia progressista olandese.

Sempre salve le migliori intenzioni, io mi domando però con quale diritto una Rivista così dichiaratamente *di parte* possa presentarsi con il titolo tanto impegnativo e *universale* di «Concilio».

VELO TRADITORE SULLA MASTURBAZIONE -

Il peccatore in grazia. - Ecco ora una tesi sulla masturbazione che sta dilagando tra i confessori, soprattutto per la popolarità dal P. B. Haring, che l'ha insistentemente divulgata (*Anime e corpi,* 10, 1965; cfr. *Famiglia cristiana*, 19 nov. 1967; ecc.). Viene considerato il caso di un giovane sulla ventina, molto volenteroso e pio, che cade settimanalmente in peccati solitari, dei quali sempre, con dolore, si confessa.

P. H.: egli «è troppo unilateralmente *concentrato*» su tale problema, che deve «integrare in un concetto completo della vita»: questa è la ragione per cui gli sforzi del giovane non solo sono inefficaci ma anzi «controproducenti». - Affermazione apparentemente larga ma in realtà astratta e vuota. Al giovane, anche se bene aperto a tutta la vita, quel problema non può non imporsi perché riguarda praticamente i suoi soli peccati mortali e perché egli non può non avere la coscienza di spezzare con l'impurità la *specifica* armonia tra anima e corpo (per cui l'impurità, pur non essendo il più grande peccato dell'uomo, ne è il più *specifico*).

P. H.: per renderlo «pienamente casto... e gioioso» va rieducato a «una visione *cristocentrica*», al «primato dell'*amore* di Dio e del prossimo», attivamente praticato col colloquio e il servizio. Gli si dia anzi per «penitenza» di ricordarsi di ciò e di esaminarsene ogni giorno. - A parte la discutibile direttiva di dare una penitenza sacramentale che dura per tutta la settimana (metodo psicologicamente pesante: invece di penitenza, si dia un consiglio), l'H. prosegue a muoversi nella sua illusoria astrazione. La esperienza dimostra infatti che quelle attività caritative possono purtroppo seguitare ad associarsi ai crolli periodici della impurità. Aiuteranno, ma non risolvono il problema, che va invece affrontato infondendo alla vita più fervore religioso e più generosa impronta di sacrificio.

P. H.: se il penitente adempie tutto ciò, specialmente la «servizievolezza verso il prossimo», dimostra di essere «probabilissimamente in *stato di grazia*» e quindi «anche se ricade» può «accostarsi alla S. Comunione *senza previa confessione*». Questo è il punto cruciale e gravissimo. Anche il Prof. L. Rossi, come riporta con compiacenza la *Settimanel del Clero* del 5 febbr. 1967, afferma: «Nel passato qualcuno consigliava la confessione dopo ogni caduta. Ma oggi una sana pedagogia [le solite affermazioni anonime, generalizzate e gratuite] consiglia diversamente... una sola volta al mese». - Ma torniamo all'H.

Quel «probabilissimamente in grazia» è *privo di fondamento*, e si risolve in un accavallarsi di inesattezze. Innanzi tutto vi possono essere quelle suddette cadute *attuali*, pur nel corso di quelle sante disposizioni *abituali* caritative, e in tal caso (eccetto l'eventualità, che deve presumersi eccezionale, d'una ossessività che tolga la libertà), è perduto lo stato di grazia; anzi è l'H. stesso che pare affermarlo, ammettendo che il giovane «ricada». In secondo luogo, se si vuole ammettere che, mediante un rinnovato atto di carità, *dopo la caduta*, sia subito *riacquistata* la grazia, v'è la nota prescrizione del Codice di D.C. (807, 856) che impone tuttavia, sub gravi, la confessione (per ratifica, sicurezza, aumento della grazia, guida) prima di accedere alla Comunione.

E' un modo di trattare la morale tipicamente caratterizzato da mancanza di analisi, di distinzione, di precisione. Tutto essa racchiude dietro la nebulosità di affermazioni generiche, dando, col suo antitradizionalismo, l'illusione di acutezza e di concreta adesione alla complessa realtà, mentre è superficialità ed astrazione. Vero atteggiamento disgregato re della scienza morale.

Si può spiegare anche solo con questa caratteristica superficialità, congiunta a presunzione (obiettiva), il disinvolto crocione fatto sulla sentenza tradizionale (grave peccato dell'atto solitario), su un punto di esperienza e di conoscenza morale universalmente noto, in passato come oggi, senza potere aggiungere alcuna vera motivazione nuova.

Tornando, in particolare, alla frequenza della confessione, la teologia e l'esperienza suggeriscono piuttosto di renderla, in quei casi così critici, ancor *più frequente.* Ma non *dopo* le cadute, bensì *prima* (accusando qualche mancanza attuale o passata, di cui pentirsi), utilizzando, nei momenti di maggior tentazione, il suo effetto *preventivo*, che è l'accrescimento della ripugnanza al peccato (effetto sacramentale specifico) e quindi della forza per combatterlo (anche per l'aumento generico della grazia come effetto di ogni sacramento e per il ravvivamento psicologico e volitivo dei propositi).

Non manca, anche su questo punto, la conferma diretta del Magistero. Proprio in relazione ai giovani, ebbe così a pronunciarsi Pio XII (radiomessaggio per la *Giornata della Famiglia*, 23 marzo 1952): «Respingiamo come erronea l'affermazione di coloro, che considerano inevitabili le cadute negli anni della *pubertà*, le quali così non meriterebbero che se ne faccia gran caso, *quasi che non siano colpa grave*, perché ordinariamente, essi aggiungono, la *passione toglie la libertà* necessaria, affinché un atto sia moralmente imputabile. Al contrario... l'educatore, pur non trascurando di presentare ai giovani i nobili pregi della purezza [positivamente]... inculchi tuttavia chiaramente il comandamento come tale [come proibizione], *in tutta la sua gravità* e serietà di ordinazione

divina. Egli così spronerà i giovani ad evitare le occasioni prossime, li conforterà nella lotta, di cui non nasconderà la durezza, li indurrà ad abbracciare coraggiosamente quei sacrifici che la virtù esige, e li esorterà a perseverare...».

Il Papa nomina solo gli anni della pubertà, quale classico periodo di maggiore difficoltà, senza evidentemente escludere le altre età.

P. Haring insiste. - *Famiglia Cristiana* ha una impegnativa rubrica: «Domande ai teologi». Rispondono - vi è detto - i «più noti teologi del mondo».

E', al solito, B. Haring che risponde nel n. del 19 novembre 1967, tornando sul problema del peccato solitario: un condensato di sentenze di moda e di discreta confusione, sotto l'apparenza di acutezza analitica. Successivamente la Rivista ha riportato la confutazione di un ottimo moralista, seguita subito dalla controrisposta di P. H., in cui è ribadito il suo pensiero, cioè la sua nebulosità ideologica.

Ha pensato la benemerita Rivista al disorientamento prodotto, su un punto così delicato, nei cattolici italiani?

Cercando di mettere ordine nell'affastellarsi di pensieri della prima parte dell'articolo, ecco come mi pare sia prospettato il caso del p. *mortale* certo. Deve trattarsi di un «uomo sessualmente maturo», in quanto è detto in un primo tempo - «conosca il *significato* della sessualità», o meglio - è detto in un secondo tempo, cambiando il precedente concetto - «sappia esprimere», ossia *operare*, secondo tale nozione. Se costui pertanto cerca nella masturbazione un «godimento animalesco», puramente «*egoistico*», il peccato è grave, essendo «pervertito il significato della sessualità», in quanto essa, invece di essere attuata secondo la «*maturità*» del soggetto, nel quadro della «donazione» e della «fecondità» matrimoniale, viene attuata secondo un «*infantilismo ridicolo*» che «disintegra la personalità», chiudendola nell'«*egoismo*» del piacere: come è confermato da una «sana psicologia». E' il peccato cioè dell'*antimaturità* e dell'*antidonazione*, animate dall'*egoismo* (il quale dirà poi - «costituisce il peccato in tutte le cose»).

Ora, innanzi tutto, fare fulcro sul fatto, da controllarsi psicologicamente, dell'*egoismo*, non addita, ma nasconde, in realtà, la specifica malizia della masturbazione: genericamente v'è infatti un egoismo in tutti i vizi, nel furto, nell'assassinio, ecc. Ma la malizia specifica della m. sta nel cercare quel *piacere*, staccandolo dal suo naturale *fine*. Inutile, d'altra parte, chiedersi se si tratti di un «godimento animalesco», giacché non può essere praticamente che tale.

La condanna, comunque, di quel godimento solo in quanto «puramente egoistico» apre la porta all'indeterminatezza e alla arbitrarietà della «morale della situazione» (come infatti risulta dal resto dell'articolo).

Quanto alla *maturità sessuale*, che renda idonei alla *donazione*, essa non è data dalla *conoscenza* della sessualità (come dice in un primo momento l'H.) che può avere anche un ragazzo, a cui sia stata spiegata, ma è data dalla capacità di attuarla ordinatamente nel matrimonio. Se pertanto essa *condizionasse* il peccato, non si vedrebbe in realtà perché il ragazzo, anche assai al di sopra della pubertà, non essendo ancora fornito di tale piena maturità e possibilità non potrebbe concedersi l'attuazione dell'azione sessuale, nei limiti delle sue possibilità individuali. Lo potrebbe fare o a fittizio titolo di conoscenza, di esperienza o anche di anticipato piacere, distensivo e ricreativo, poco importa se con «godimento animalesco», capace anzi di alimentare il desiderio della futura pienezza attiva sessuale.

In tutto ciò non vi sarebbe né involuzione *infantilistica*, restando egli nel suo piano di vita giovanile; né antidonazione *egoistica* non avendo egli ancora la possibilità di attuare la donazione e anzi alimentandone il desiderio per il futuro.

Il transito anzi alla liceità delle *esperienze prematrimoniali* sarebbe fatale.

Coerentemente anzi, nel modo più generale - in base a questi principi - si potrebbe trovare la legittimità della saltuaria masturbazione anche per l'uomo sessualmente maturo, quando per ragioni estrinseche non potesse attuare la piena attività sessuale, come sempre avviene prima del matrimonio, o anche in circostanze particolari del matrimonio. Perché chiamarlo infantilismo egoistico, mentre potrebbe considerarsi attività espansiva della sessualità personale, limitata entro i confini delle attuali possibilità?

Questa evanescenza e pericolosità di posizioni è fatale se non si àncora, anche su questo punto, la morale sull'*ordine* scolpito nella realtà *obiettiva* delle cose. Nell'essere umano il piacere è sempre congiunto a un utile fine (mangiare, dormire, ecc.) ed è disordinato e intrinsecamente immorale di cercare il *piacere*, eliminando il *fine*. Quando questo fine è piccolo o divisibile in piccole parti il distaccarlo dal piacere è peccato leggero o riducibile a leggero; quando è grande e indivisibile il peccato è grave, senza parvità di materia.

Antecedentemente pertanto alla considerazione delle *intenzioni*, egoistiche o donative, dell'attività sessuale (intenzioni che aggiungono, certamente, la loro specificazione morale all'atto, ma che non possono mai far diventare onesto l'atto già *intrinsecamente disonesto*: mentre può essere vero l'inverso), la sua ordinata e quindi onesta attività materiale è evidentemente indicata dalle strutture stesse, orientate in modo unitario alla sola normale unione dei sessi,

mirante *per sé*, fisiologicamente, al fine gravissimo e indivisibile, della produzione della vita.

Una qualsiasi loro attività, quindi, svolta consapevolmente in contrasto a tale ordine naturale, finalizzata nel solo piacere è peccato grave (cfr. S. Tommaso, 2-2, 54, 12 c.). La coscienza sentirà che l'*io* è stato trascinato e vinto dalla cieca voluttà dei sensi.

Anche il ragazzo che fosse ancora inconsapevole della finalità del sesso dovrà essere prevenuto e allenato contro tale trascinamento, ossia contro l'uso del corpo per quel *solo piacere*: e se cedesse, esperimenterebbe la medesima sconfitta e avrebbe la stessa coscienza di essere stato *vinto* dai sensi (per il che basta che abbia l'uso di ragione).

L'H., quanto ai ragazzi, osserva però che essi «in stragrande maggioranza» cadono nella masturbazione. Questa dolorosa estensione del fenomeno lo induce a prospettare, alla luce della psicologia [chi sa quali scoperte, in una cosa così nota!] una serie di vaghe giustificazioni o scusanti (che si concretizzeranno, alla fine, in affermazioni di gravissima portata). Ma non si vede logicamente perché la moltiplicazione dei casi debba modificare la natura sostanziale di ognuno. La drammatica spiegazione del fenomeno sta nel costume sociale, tutto vibrante di sessualità.

Ciò potrà rendere più dura la lotta e anche creare possibili *attenuanti*, ma non togliere - in via ordinaria - la sostanziale responsabilità.

La differenza del caso degli adolescenti da quello degli adulti, per la mancanza di una *personalità sviluppata* - come è anche di certi «adulti» che, in realtà «non sono maturi» .- può avere un valore sostanziale sul piano della prudenza organizzativa e di relazione *sociale*, non su quello della battaglia dei sensi, per la quale è sufficiente, dopo l'adeguata istruzione, la sensibilità di coscienza e la libera volontà sotto l'influsso della grazia.

Queste nel bambino possono raggiungere forme talora anche più vibranti che negli adulti, con le relative responsabilità.

Uno dei motivi di tanti crolli giovanili sarebbe poi - secondo l'H. - «un'educazione sessuale assai imperfetta». - Certo una tempestiva ed adeguata istruzione ed educazione (intesa come istruzione, e come guida pratica integrata nel contesto di tutta la restante condotta morale) è di grande importanza.

Ma l'articolista slitta nella *illusione* di moda: che cioè il problema della castità si risolva quasi automaticamente con più idonea *istruzione* con l'eliminazione di *artificiali* «complessi». Così si dimentica la radice profonda della grande lotta, che è il peccato originale e si dimentica la frattura che la concupiscenza sa tanto

facilmente produrre tra l'intelligenza, facoltà *necessaria* e la volontà, facoltà *libera*: «vedo nelle mie membra un'altra legge, che è in lotta contro la legge della mia ragione» (Rm 7, 23). E' una dimenticanza alimentata dallo stesso sviluppo della psicologia fenomenica, che, moltiplicando le diagnosi e la scoperta dei fenomeni *concomitanti* alla battaglia morale, tende a dissolvere questa, *deterministicamente*, in quei fenomeni stessi, senza tener conto del mistero della libertà umana e della grazia.

Riporterò ora alcune altre affermazioni dell'H., astratte e che non sembrano davvero esatte.

Ammonire i giovani che si tratta di peccato *grave* (meritevole quindi dell'inferno) è tattica sbagliata. Essi, in tal modo risulteranno «*fissati* in esso». Tale inconveniente sarà eliminato da un'educazione «più oggettiva» e più fruttuosamente basata su «motivi positivi». - E' la teoria (continuamente alimentata dalla dilagante psicologia freudiana) dei «complessi».

Certo vanno sviluppati i motivi «positivi»; ma anche i «negativi». Amore e timore. E da quando in qua, il timore lega al peccato? E il metodo di Gesù che tante volte ha parlato dell'inferno? Il metodo «più oggettivo» è quello della verità, secondo cui, per i motivi sopra accennati, anche uno solo di quegli atti è grave (secondo la sentenza unanime di tutti i moralisti - prima di questi recenti tentativi - venendo praticamente a corrispondere al Magistero ordinario e universale della Chiesa: cfr. anche D-S 688, 2044, 2149, 3684: quest'ultimo si riferisce alla proibizione anche di *un solo* atto, a scopo clinico).

L'assillo della tentazione, il «fissarsi» in essa può bensì raggiungere talora forme patologiche per ragioni psicopatiche o essere dannosamente accentuato dall'imprudente *eccessiva insistenza* di certi educatori. Essa ha comunque ordinariamente una sua ben più viva e profonda radice nella spontanea ribellione della concupiscenza, alimentata dai continui richiami erotici del costume pubblico.

«I giovani vanno *istruiti*... sulla sessualità umana in modo che imparino a rispettarla e a controllare se stessi». - E' l'illusione suddetta. La castità ridotta a un problema d'*istruzione*.

«Devono imparare... a integrare la sessualità nel complesso della vita personale... sforzandosi di essere più aperti e cordiali verso gli altri». - Ottima questa cordialità donativa (se con le realistiche cautele nelle relazioni tra i due sessi). Ma qui si nasconde l'illusione di risolvere con essa il problema. La sessualità sarebbe cioè liberata dalle catene del suo ripiegamento individualista egoistico, orientandola verso la sua espansione nel futuro matrimonio e preparandola a tale espansione nell'attuale apertura agli altri. Senonché questa espansione è di carattere *specificamente* diverso da quella matrimoniale, che

non può quindi propriamente né sostituire né preparare. Inoltre anche nella espansione matrimoniale l'appagamento sessuale *fisiologico* richiederà pure non poche battaglie per essere mantenuto nell'ordine. Infine è sperimentalmente noto come le cadute sessuali possano coesistere con la cordialità donativa in altri settori.

«I giovani di ogni età... (caritatevoli e che hanno) in genere buona volontà (ma cadono) possono accostarsi alla Comunione senza premettere la confessione». In tale contesto infatti - prosegue l'H. - *è dubbio* che abbiano commesso peccato grave. «E' sufficiente - aggiunge - che emettano un atto di dolore includendovi tutti i peccati».

E' la già vista e ben nota tesi dell'H., che va sempre più diffondendosi (perché è comoda), ma di cui invano si cerca un valido fondamento: tesi dissolvitrice. Quando infatti l'atto gravemente disordinato è chiaramente compiuto, nella normalità dei casi (escluse le ossessività che tolgono la libertà) si deve presumere la colpa mortale con la conseguente perdita della grazia *abituale*, ossia infusa, e con l'obbligo canonico (can. 807, 856) di confessarsi prima di accedere alla Comunione.

E' d'altra parte sperimentalmente e teoreticamente noto che tale *attuale* crollo non esclude senz'altro il mantenimento della generica buona volontà *abituale* (sostenuta ancora dalle grazie *attuali*), sicché questa permanente buona volontà non è per niente segno che non vi sia stato quel crollo attuale. (Comunque, se il crollo non vi fosse certamente stato, non sarebbe necessario nemmeno quell'atto di dolore richiesto dall'H.; se invece vi fosse stato, per riacquistare la grazia, a prescindere dall'obbligo canonico della confessione, non basterebbe un atto di dolore qualunque, ma occorrerebbe *perfetto*. Tutte le affermazioni dell'H. sono dunque nebulose e imprecise).

«Prima dei *dodici* anni *non si parli* di peccato *grave*».

L'H. non spiega, nella sua consueta indeterminatezza, se non se ne deve parlare perché fino a quell'età i ragazzi non sono capaci di p. grave o perché potrebbero esserlo se illuminati, ma conviene non parlarne loro per conservarli in buona fede. Nella prima ipotesi (che sembra suggerita dal concetto di *non maturità* sopra affermato) la grave affermazione sarebbe arbitraria, come sopra ho detto. Nella seconda ipotesi il silenzio contribuirebbe soltanto a mantenere il ragazzo nell'*infantilismo* morale e a diminuire il suo *impegno* di vittoria. Si ricordi Pio XII nel radiomessaggio per la *Giornata della Famiglia* sopra citato. E poi, perché fino a dodici anni e non fino a quattordici o sedici? Infatti alcuni moralisti hanno lanciato, a occhio, un'altra età: 14 (prima di cui non si dovrebbero quindi confessare!).

«Ogni caso va considerato a sé, tenendo conto delle circostanze e della individualità del soggetto».

Tolta la norma dell'ordine *obiettivo* naturale si doveva per forza sfociare, in pratica, in quella specie di confusione e di soggettivismo morale che si chiama «morale della situazione», invano riprovata da Pio XII nel radiomessaggio del 23 marzo 1952 e poi nel discorso del 18 aprile seguente, e ancora in quello del 13 aprile 1953, e condannata infine nel decreto del S. Uffizio del 2 febbraio 1956. Invano anche il Concilio ha ribadito: «Quanto più prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle *norme oggettive* della moralità» (CM 16: deh. 1369).

Non manca la contestazione biblica. La S. S. - dice l'H. - affermerebbe solo, genericamente, che «un abuso egoistico, deliberato e libero della sessualità, è peccato grave». Niente sarebbe detto della masturbazione.

Certo non si può cercare nella Bibbia una precisa e piena casistica. Ma, per es., la condanna a morte di Onan, il quale «disperdeva in terra» (Gn 38, 9), è molto indicativa. L'Agiografo non avrebbe così precisata la modalità di quel disordine se in essa non avesse voluto additare la specifica colpa maggiore; il che sembra confermato dal fatto che il puro rifiuto dell'obbligo di attuare la legge del Levirato non implicava severe pene (cfr. Dt 25, 7-9); ora quel disordine è nella linea contro natura della masturbazione. Nell'Ecli 23, 6 si legge, in genere, per *tutti* i disordini sessuali: «Non mi trasporti la sensualità e la libidine e a desiderio inverecondo non lasciarmi in balìa». S. Paolo doveva ovviamente colpire soprattutto la fornicazione (cfr. l Cr 6, 13-20), ma distingue e condanna anche i peccati contro natura (cfr. ivi 9-10; Gl 5, 19).

L'articolo finisce con un ossequio alla «viva voce del Magistero della Chiesa». Ottimamente. Ma, e quello passato, succitato, circa la gravità della masturbazione e contro la «morale della situazione»?

Il P. H. poi, in altro numero di *Famiglia Cristiana,* stretto alle corde dalla confutazione di un professore di Morale che gli aveva contrapposto l'insegnamento del Magistero e della morale tradizionale, esce in sorprendenti affermazioni, a cominciare da questa: «che prima dei *dodici* anni» non vi sia «peccato grave» è «*una verità lapalissiana di antica data*». - Ma come è che nessun testo classico di morale ne parla?

P. H. sembra invece che tali testi li abbia trovati. Sarebbero - secondo H. - le opere degli antichi canonisti, nel commento del Can. 2230 del C. di D.C., che esclude la scomunica per gli *impuberi*. Questa esclusione sarebbe dovuta - precisa H. -, al fatto che «si presume che non posseggano ancora quella avvertenza e quel grado di libera volontà che sono i presupposti per incorrere in

una colpa grave». - Falsissimo. Il motivo della esclusione (solo quanto «a poenis latae sententiae») è tute altro. La censura non è comminata al peccatore grave, puramente in quanto tale, bensì a chi sia caduto in «*delictum* externum, grave, consummatum cum contumacia coniunctum» (Can. 2242 § 1). Ora si sa che il peccato solitario, *in qualsiasi età anche matura* commesso, per la sua natura nascosta, pur essendo moralmente grave, non rientra canonicamente nei *delitti*, i quali contemplano soltanto violazioni esterne o di leggi che comminino delle pene (Can. 2191 § 1) o che comunque costituiscano speciale ragione di scandalo e danno per l'ordine sociale nella Chiesa (Can. 2222 § 1). E' chiaro pertanto che le pene canoniche di tali violazioni esterne terranno conto della minore età per la minore imputabilità (non fino a 14 anni ma fino a 21: Can. 2204), e per gli impuberi saranno trasformate in altre «punizioni educative» (Can. 2230): è un criterio di saggezza pedagogica e sociale che non ha niente a che vedere con la negazione della gravità morale dell'atto.

Sul piano morale il minore sviluppo della personalità può creare *attenuanti* non *scusanti*, non mutare specie morale e teologica.

Particolarmente poi rincresce il senso d'intolleranza nella risposta dell'H.: «A mio avviso, questa lettera è un esempio classico di come si possa distruggere la fede in Dio e la credibilità del Magistero... Trovo semplicemente strabiliante questo modo di ragionare e di concludere... La compassione cristiana e umana verso le povere vittime di un angusto rigorismo ci obbliga a respingere con sdegno quella pedanteria e quel rigorismo...».

Tutto ciò è estraneo alla serenità e serietà critica. E quanto alla «compassione cristiana», credo che quella vera consista nell'insegnare la verità denunciare il peccato perché, con la divina grazia, si fugga.

HELGA

Non affronto un problema di critica cinematografica, ma di morale e di costume pubblico. Questo film permette di puntualizzare lo stato di crisi nello stesso campo cattolico: crisi non di morale pratica soltanto, ma di principi, il che è peggio.

Siamo in una congiuntura in cui si è potuto avere da un ente internazionale cinematografico cattolico, in occasione dell'ultimo festival di Venezia (1968), la premiazione del plateale *Teorema* di P. P. Pasolini, in cui l'ossessione sessuale si spinge quasi alla sublimazione e divinizzazione fallica della più vergognosa carnalità. Tutto si può difendere con stiracchiamenti critici, considerazioni collaterali, ragionamenti per antitesi e astrazioni intellettuali. Ma la sostanza dell'opera resta con tutta la sua perversione.

Nessuna meraviglia quindi della tollerante accoglienza cattolica di Helga, da

parte dello stesso Centro Catt. Cin., che l'ha siglata soltanto con Ar (adulti con riserva). Neanche fa meraviglia che molte delle più importanti nostre riviste siano giunte fino al plauso. Si sono ribellate alla accusa di pornografia, l'hanno riconosciuta opera scientifica, e addirittura «castissima»! Il dinamico moralista L. R. in *Anime e corpi* (23, 19(8) proibisce di «contestare la finalità didattica della presentazione, la validità scientifica dei dati, la retta intenzione della regia o della produzione». Ma certo!... disinteressatissimi! Quei due miliardi e mezzo circa in soli due mesi sono caduti giù inaspettatamente! Quei manifesti studiosamente eccitanti sono stati fatti a totale insaputa dei produttori! Quell'apparenza scientifica era invece sincera e del tutto estranea al vecchio tranello dei produttori di pornografia, che si servono del pretesto scientifico per avallare la loro merce velenosa!

Ho detto apparenza scientifica. E questo è il primo punto da chiarire. E' falso che Helga rientri nel genere del documentario scientifico. Non si possono onorare con tale glorioso aggettivo quelle sequenze istruttive, di modestissima volgarizzazione, a livello tutt'al più di infermieri e quelle poche norme pratiche per le gestanti e per le puerpere, che si possono trovare in qualsiasi modesto manuale.

Il puro pretesto scientifico per avallare materiale morboso risalta anche dal fatto che quelle norme pratiche avrebbero dovuto essere date, caso mai, agli interessati, e non al pubblico indiscriminato della sala cinematografica.

La ragione fondamentale che ha motivato larghe approvazioni cattoliche a questo film è che in esso non vi sarebbero artificiose sollecitazioni eccitanti, quali si hanno invece in altri films simili, già presentati o preannunciati. Vi sarebbe la pura, semplice, serene e quindi - dicono - casta esposizione dei fatti. Esso s'inquadra nel grande movimento moderno per risanare il costume, mediante la istruzione sessuale.

Pensosi critici cattolici hanno bensì affermato che non basta la *istruzione* sessuale, ma occorre la *educazione* sessuale, da estendersi anche a tutto il problema dell'amore. Essi hanno pertanto additato la carenza di Helga sul piano di tale educazione, confermando però l'apprezzamento favorevole per quanto riguarda l'istruzione.

Emerge pertanto il gravissimo equivoco di tutta questa nuova concezione educati va, tanto superficiale quanto pretensiosa (data la sua totale noncuranza delle tradizionali direttive della Chiesa e di tutta la pedagogia cattolica, su un punto troppo fondamentale per potere essenzialmente cambiare con i tempi).

Le «artificiose sollecitazioni eccitanti» infatti sono già sufficientemente e sovrabbondantemente costituite dalle innaturali esibizioni delle nudità sessuali,

in uno spettacolo pubblico ed indiscriminato, esibizioni che hanno costituito - contro quello che hanno detto ingenui e sognatori (per non dire insinceri) commentatori, anche cattolici - l'unico vero motivo del morboso interesse per la pellicola.

Tutti siamo d'accordo sull'utilità della tempestiva istruzione sessuale, fatta in privato e con discrezione. Ma attribuire alla sua mancanza o inadeguatezza e ad artificiosi pregiudizi (che sarebbero responsabili dei tradizionali *tabù*), la morbosa attrazione del sesso, significa opporsi alle più elementari intuizioni della coscienza e della psicologia e ai dati della esperienza.

E' vero che la curiosità, accesa da un eccessivo riserbo, può stimolare l'interesse sessuale e accrescere, sotto certi aspetti, le morbose attrazioni; ma è ingenuo e falso attribuire soltanto ad essa o principalmente ad essa tali morbosità. Queste infatti nascono dagli intrinseci istinti sessuali, che sempre si rinnovano e che sospingono, prima alla conoscenza, poi, maggiormente accesi dalla conoscenza, alla esperienza e poi ancora al rinnovamento di questa. Se così non fosse i coniugi dovrebbero rapidamente perdere le mutue attrazioni e i viziosi dovrebbero non sentire più le morbose attrazioni dello sguardo e dei sensi.

Ora l'eccitante normale e la sede d'esperienza della sessualità fisiologica è appunto la nudità del corpo, specialmente quella più intima; e siccome l'uomo è l'unico animale che non ha un naturale rivestimento per difendersi dalle intemperie e deve stare perciò abitualmente coperto, ecco, in vista di tale esperienza, la tendenza al denudamento sessuale, che è già un incipiente appagamento morboso il quale, a sua volta, accresce la morbosità e sospinge verso il completo appagamento. Contro tale tendenza, quando si voglia seguire la coscienza, insorge l'istintivo atteggiamento difensivo della modestia e del pudore, che si riscontrano, a modo loro, anche nei selvaggi.

Dunque non tabù, ma dinamismo difensivo della personalità umana.

Le complete esibizioni nudiste di questo film non servono, in realtà, che all'appagamento della suddetta morbosità. Esse si inseriscono (con l'aggravante menzognero dell'etichetta della scienza) nella dilagante marea nudista del costume, dello spettacolo, delle organizzazioni nudiste, marea che dilaga insieme al vizio più sfrenato (a prova che questo non dipende da *tabù*, ma è invece alimentato dal nudismo stesso). Esse si inseriscono pure nel caratteristico clima menzognero della sensualità che usa sempre giustificare se stessa.

La perversione e l'inganno essenziale di tale film sta proprio nella artificiosa distruzione del pudore, prospettando la fisiologia e il dinamismo sessuale, allo stesso livello di ogni altro fatto somatico, sul piano astratto puramente

fenomenico, cioè su un piano totalmente disincarnato dalla reale psicologia umana: prospettiva da paradiso terrestre, non da vita terrena, dopo il peccato originale.

Ed è su questa grossolana falsificazione (antiscientifica perché antipsicologica e antiumana) che si muove pure tutto il dilagante equivoco moderno dell'*istruzione* sessuale, intesa come toccasana (che vogliono bensì integrato dall'*educazione* sessuale, dimenticandosi però che essa fa fulcro proprio nel raffinamento del pudore) per il retto comportamento sessuale: proprio, per es., come la retta conoscenza dell'istruzione dietetica per il materiale sviluppo del corpo.

Naturalmente, come è considerato sul piano puramente fenomenico l'oggetto, così lo sono le specifiche esperienze e attività, che vengono liberate da ogni remora morale. Quella povera gioventù della edonista e corrottissima Svezia (continuamente additata, anche dalla TV, quale sommo esempio di civiltà e di organizzazione sociale), dove viene impartita per una dozzina di anni, nelle scuole, a cominciare da prima dell'uso di ragione, l'istruzione ed educazione sessuale (praticamente coincidenti), sarà difficilmente superabile nel dissolvere l'amore nella libera e preminente carnalità, nelle molteplici precoci esperienze e, naturalmente, nel far tesoro delle raccomandazioni di rispettare la responsabilità personale e sociale con l'unico modo fenomenicamente valido, che è l'accuratissimo uso dei mezzi antifecondativi.

Ora si attende che così luminose esperienze si trasportino anche nelle nostre scuole.

Eppure hanno il coraggio di difendersi (facendo un crocione su tutta l'opposta esperienza umana) protestando di non avere proiettato nello schermo nient'altro che realtà fisiologiche mirabili create da Dio. Ma si dimenticano che l'equilibrio di tali cose mirabili è stato guastato dall'uomo col peccato originale.

Perché, se l'argomento valesse, non presentare anche (scientificamente, si badi bene, cioè in esatta produzione fenomenica) lo svolgimento stesso dell'amplesso coniugale (già filmato in America, come ogni altro fenomeno), o tante altre realtà meno attraenti, come, per es., le funzioni intestinali...?

Helga però non si limita alla perversione di quelle esibizioni. Vi sono anche i più o meno espliciti insegnamenti corruttori, ignari della vera realtà umana e quindi profondamente antiscientifici.

E' presentata, a giustificazione, la grossolanità precristiana degli antichi atleti pagani, che si presentavano nudi (senza aggiungere però che nemmeno allora si presentavano mai atlete seminude come si presentano oggi), il che sarebbe stata saggezza, a confronto dei nostri tabù oscurantisti. Anziché educare i

piccoli alla modestia (la quale, benché di base istintiva, va educata) è suggerito di abituare i bambinetti a stare nudi promiscuamente, insieme. La mamma poi farebbe proprio bene a mostrarsi come è. I rapporti prematrimoniali, o più semplicemente, fuori del matrimonio sembrano logicamente suggeriti da tutto il clima di pura esperienza fenomenica della pellicola. Farisaicamente sono raccomandati i controlli delle nascite per tutti i gusti, cioè secondo tutte le convinzioni morali:

Ogino, mezzi meccanici, antifecondativi chimici; ma con encomio particolare per questi ultimi.

Ma ho lasciato in ultimo la cosa più penosa, il vero oltraggio alla maternità: quella famosa scena del parto, che è stata, per le morbose curiosità che ha suscitato, la massima attrattiva del film, mentre ha anche fornito la prova della falsa finalità scientifica e didascalica di esso. A quest'ultimo riguardo infatti, a che può servire quello spettacolo, a coloro che non sono né ginecologhi, né levatrici (essendo d'altra parte una visione troppo elementare per questi ultimi)?

A qualcosa però ha servito: a imprimere nella memoria una visione disgustosa (a parte la morbosità della visione nudista), capace di offuscare la sublime e luminosa immagine della maternità. E' come uno straccio brutto con cui è stato coperto e presentato un oggetto bellissimo.

E' inutile insistere che si tratta di un processo squisitamente naturale, così creato da Dio. Questa è una riflessione intellettuale che non toglie la incidenza delle immagini. Molte cose della vita umana non è dignitoso esibirle: non per insincerità, ma per evitare che l'immagine sopraffaccia l'obiettiva valutazione. Ciò vale soprattutto per questa.

Se già nella gestante v'è una passività che non attualizza ancora le meravigliose iniziative della maternità, nella partoriente tale passività si trasforma addirittura in istintivo atteggiamento difensivo rispetto ai dolori del parto e il prodigio del nuovo vivente si affermerà come in una lotta onde venire alla luce, facendo soffrire in modo cruento la madre: e uscirà alla luce brutto e sporco.

E' un fatto inspiegabile naturalmente, perché tutto nella vita, eccetto il caso di malattia, si svolge senza dolore, anzi con piacere. L'unica spiegazione convincente è data dalla rivelazione. E' il segno forse più espressivo del peccato originale: «Farò assai grandi il tuo travaglio e la tua gravidanza; tra doglie partorirai figlioli» (Gn 3, 16).

La partoriente non vuole essere guardata in quel momento, ma dopo, quando nel gaudio stringerà la creaturina al suo cuore di mamma, e da quel cuore essa saprà sprigionare tutte le iniziative inesauribili della maternità.

Il problema ebraico

PRODIGIOSA ANOMALIA ETNICA

IL POTERE EBRAICO

A toccare questo argomento, nel campo politico c'è il pericolo di passare per nazisti. Nel campo cattolico c'è il pericolo di passare per anticonciliari, come se - come ha ricordato il Vaticano II - il possedere, cattolici ed Ebrei, «un grande patrimonio spirituale comune», il non potere «imputare né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo» la «morte di Cristo», il restare essi ancora «carissimi a Dio» il quale è morto per la salvezza di «tutti gli uomini» e li attende infine nella loro totale unità etnica alla conversione (Rm 11, 26), il condannare con «esecrazione tutte le persecuzioni» e quindi «tutte le manifestazioni dell'antisemitismo» (RNC 4: deh. 864 ss.), tutto ciò dovesse far chiudere gli occhi davanti allo spirito e alla ostilità attuale anticattolica non dei *singoli* Ebrei, ma dell'*ebraismo* internazionale, sia pure larvato dietro qualche complimento e riconoscimento pubblico in nostro favore, specialmente per la carità dimostrata agli Ebrei al tempo della selvaggia persecuzione nazista.

E' capitato al Cardinale Giuseppe Frings, Arcivescovo di Colonia, il quale, avendo recentemente fatto, in un incontro amichevole con il rabbino Neumann, presidente della sezione americana del Congresso ebraico mondiale, pur nel quadro di una rinnovata, severa condanna delle persecuzioni hitleriane, un puro obiettivissimo rilievo storico sulla «troppo forte potenza economica, politica e culturale avuta dalla comunità ebraica in Germania, prima dell'avvento di Hitler al potere», ha immediatamente fatto scattare la reazione della comunità ebraica (*il regno*, marzo 1967, 122).

Io penso che la più vera carità, da un lato per illuminare i cristiani e dall'altro per stimolare le opportune prese di coscienza dell'ebraismo contemporaneo, sia la lealtà della verità, anche se può dispiacere.

I 15 milioni circa di Ebrei nel mondo (dei quali oltre un terzo sono negli Stati Uniti e oltre 2 milioni formano lo Stato d'Israele, che ha in programma di arrivare presto a 5), costituiscono proprio un'assoluta anomalia etnica, che ha qualcosa di prodigioso (voluto, secondo me, dalla Provvidenza, per realizzare

chiaramente, al momento segnato nei divini decreti, la famosa profezia della conversione di «tutto Israele»: Rm 11, 26) perché, mentre essi sono sparpagliati in tutte le nazioni, assumendone la regolare cittadinanza, mantengono tuttavia, in generale, una piena unità di razza, come se costituissero una super-nazione a parte, gravitante intorno allo Stato d'Israele, tanto più oggi, dopo il trionfo bellico.

Questa unità (caso unico) ha un triplice fondamento, che fa come un tutt'uno: di *sangue*, di *religione* (anche quando sia praticata come esteriore omaggio a cerimonie tradizionali) e di storia *politica*. Essa non risalta quando si hanno contatti isolati con i singoli ebrei, ma emerge subito nelle loro mutue relazioni, nella loro solidarietà internazionale, nel segreto ermetico che sanno mantenere sulle loro cose, nell'ostilità ai matrimoni misti, nella persecuzione familiare a quei pochi che si convertono e si battezzano.

L'ebraismo costituisce quindi in realtà un impressionante esempio attuale di *razzismo* (43).

Ed è una unità *potentissima*. Prima di tutto tale potenza è dovuta alla suddetta penetrazione in tutti gli Stati (occupandovi, in grazia di molta tenacia e intelligenza, posti di alta responsabilità), pur mantenendo la stretta solidarietà ebraica, potendo realizzare così una perfetta organizzazione di informazione e di influsso politico. Così si spiega il fatto incredibile che il minuscolo Israele sia riuscito nel 1960 a scovare, catturare e rapire dà un grande Stato estero l'Eichmann. Poi, e soprattutto, tale potenza dipende dal dominio ebraico della grande finanza internazionale (conquistato in grazia di una particolare abilità ebraica nell'uso del denaro, di cui diedero massimo esempio i Rothschild, che da umili mercanti del ghetto di Francoforte divennero, verso la fine del 700, i più ricchi e abili banchieri d'Europa).

Tale dominio bancario, soprattutto, comporta dominio sugli uomini, sulla stampa, sulla opinione pubblica. Per la primavera 1968 venne programmata una vasta riunione di tutti i finanzieri Ebrei del mondo in Israele, di cui già vi era stata una riunione preparatoria ristretta.

Questo potere economico tende a rendere tipicamente gli Ebrei legati ai beni della terra.

E' naturale quindi, anche solo per tale orientamento psicologico verso il dominio terreno, l'avversione ebraica all'annuncio evangelico del regno dei *cieli,* alla cristianità e tanto più al cattolicesimo (44).

La divina predilezione per il «popolo eletto», la sacertà della S. Scrittura da esso custodita, il sangue ebreo del Divino Redentore, come di Maria e degli Apostoli, ecc., anziché placare l'ostilità ebraica contro il cristianesimo, costituiscono purtroppo un intimo motivo alimentatore di tale ostilità.

L'alternativa infatti è fatale. O riconoscere la verità del divino Messia, uscito dal seno della loro stirpe, e quindi la verità del cristianesimo, o seguitare a negare la verità di Gesù (o positivamente, o ignorandolo) e vedere quindi in lui e nella sua religione il più tragico inganno e il più tremendo evento dissolvitore della genuina tradizione e della attesa ebraica di trionfo nel mondo.

Tuttavia un giorno «tutto Israele si salverà... perché i doni di Dio e la vocazione di Lui sono irrevocabili» (Rm 11, 26. 29). A noi di sollecitare con l'opera e soprattutto con la preghiera, la conversione più numerosa possibile dei singoli e, il più presto possibile, quella profetizzata di tutti.

IL DRAMMA EBRAICO

Non mi riferisco alle atroci ferite sofferte, in un recente passato, da quel popolo: ferite che si deve ardentemente bramare che non si ripetano più e siano anche giustamente riparate. Mi riferisco a valori ancora molto più grandi, cioè alla *obiettiva*, tragica condizione spirituale di quel popolo. Dobbiamo innalzare a Dio l'ardente supplica perché si affrettino i felici tempi della *profetizzata* sua generale conversione (quando «tutto Israele si salverà»: Rm 11, 26).

Si deve bensì pregare «pro totius mundi salute» (Offerta del Calice).

Ma la situazione morale degli Ebrei è, sotto alcuni aspetti essenziali, la più drammatica e la più bisognosa di divino aiuto; e si può ritenere che essa sia peggiorata con l'ultima grande vittoria bellica d'Israele.

La realtà ebraica fa riflettere al caso unico nella storia umana del monolitico razzismo di un popolo (cfr. paragrafo precedente), col triplice impasto unitivo - teocratico - di sangue, di religione, di storia nazionale, avendo quest'ultima avuta la grande nuova affermazione nella costituzione e nella piena vittoria dello Stato d'Israele.

Quel triplice impasto unitivo è inscindibile per gli Ebrei. Poco dopo la prima vittoria contro gli Arabi (1948), che già lasciò in mano israeliana un territorio *maggiore* di quello concesso dall'O.N.U., mi incontrai laggiù con un'alta personalità ebraica. Egli mi parlava, con convinzione, di una vittoria che, essendo stata conseguita con così scarsi mezzi (ai quali dimenticò però di aggiungere la solidarietà ebraica e finanziaria internazionale) non era spiegabile senza uno speciale aiuto di Dio. Incredibilmente poi, sapendo che venivamo da Roma, a un membro della comitiva, aggiunse pensoso: «Credete che abbiamo dimenticato ciò che ci ha fatto Roma?». Lì per lì pensai che si riferisse alle persecuzioni antiebraiche compiute negli ultimi anni dal fascismo. Ma poi si chiarì il pensiero. Costui si riferiva alla distruzione di Gerusalemme compiuta da Roma nel 70!

Dopo la nuova piena vittoria il Consiglio Mondiale delle Sinagoghe, insieme al Seminario Rabbinico Latino-americano ha edito un rituale bilingue di preghiere ebraiche, in cui si legge questa supplica rivelatrice: «Padre celeste, Protettore e *Redentore* d'Israele, benedici lo Stato d'Israele che segna l'*inizio* [e poi? mirano al dominio mondiale?] della nostra rinascita e della nostra *redenzione*. Illumina con la luce della *Tua verità* i suoi dirigenti [vocabolo generico riferibile a entrambe le sfere: civile e religiosa], ministri e consiglieri, e guidali con il *Tuo consiglio*. Concedi la forza ai difensori della nostra Terra Santa [la riconquistata «Terra promessa»]. Conferma loro la *Tua salvezza* e coronali con la vittoria».

Il regno (144, p. 388) nel riportare questa supplica si dichiara «abbastanza perplesso» per la «confusione tra realtà politica e vicenda spirituale». In realtà, tutto è molto chiaro, alla luce del suddetto triplice impasto unitivo di quel popolo, e riflettendo alle parole da me sottolineate nel testo. Si tratta, purtroppo, di un effettivo rifiuto positivo anche se solo implicito e più o meno cosciente di Gesù, quale divino Messia e Salvatore promesso, venuto ad annunciare e a fondare il «regno non di questo mondo» (Gv 18, 36), il «regno dei cieli» (Mt 19, 14). E' il medesimo rifiuto del mondo giudaico del tempo di Gesù, il medesimo oscuramento della nozione del *Redentore* e della *redenzione*, che vengono intesi ed attesi sul puro piano del trionfo terreno.

Prosegue cioè il tragico errore dei loro padri. E' sotto questo aspetto che si può vedere attuata la loro tragica invocazione: «Il suo sangue ricada su di noi e sopra i nostri figli» (Mt 27, 25). Essa era un modo per esprimere che essi assumevano tutta la *responsabilità* del loro gesto, con tutte le conseguenze anche per i loro figli.

Quei furenti Giudei vociferanti davanti a Pilato certo non ammettevano che Gesù fosse Dio. Se l'avessero conosciuto «certamente non avrebbero crocifisso il Signore della gloria» (1 Cr 2, 8); perciò la misericordia di Gesù gridò dalla croce: «Padre, perdona loro perché non sanno quel che fanno» (Lc 23, 34); e S. Pietro dirà: «Io so che voi operaste per ignoranza, come anche i vostri padri» (At 3, 17). Fu solo materialmente un *deicidio*. Ma colpa ci fu, denunciata da Gesù stesso davanti a Pilato: «Chi mi ha consegnato nelle tue mani è più *colpevole*» (Gv 19, 11). Fu la colpa proprio di non avere visto la verità messianica e divina di Cristo, ormai chiara. Non la videro per la durezza del loro cuore, attaccato alla terra: «Come potreste credere voi, che andate in cerca di gloria gli uni dagli altri e non cercate la gloria che viene dal solo Dio» (Gv 5, 44); «se foste ciechi, non avreste colpa; invece voi dite di vederci, e così rimane il vostro peccato» (Gv 9, 41).

E' chiaro che non si può accollare né a tutti gli Ebrei del tempo di Cristo, né agli attuali la *diretta* responsabilità del misfatto compiuto da *quei* facinorosi,

sobillati da *quei* capi. A scanso di equivoci e pur essendo cosa tanto evidente, il Vaticano II l'ha esplicitamente ribadito: «Quanto è stato commesso durante la Passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, nè agli Ebrei del nostro tempo» (RNC 4: deh. 866).

Interviene però, purtroppo, per gli Ebrei attuali un particolare motivo di solidarietà indiretta ed implicita con l'operato dei nemici di Gesù, che costituisce una speciale difficoltà alla loro conversione. E' la solidarietà derivante dalla suddetta monolitica unità razziale, religiosa e storicopolitica, che li riallaccia giuridicamente e moralmente a tutto il loro passato. Nessuno di noi latini, per esempio, si sente solidale con i fatti e misfatti dell'antica Roma. Gli Ebrei sono invece solidali con l'antica storia, per quel triplice legame suddetto, unitivo e teocratico, che è la loro caratteristica. Solo un *positivo* rifiuto quindi di quelle antiche responsabilità li può liberare veramente dal loro peso.

E' con una analoga prospettiva (anche se allora, per la presenza dei responsabili, più diretta) di solidarietà morale e giuridica che S. Pietro, il giorno della Pentecoste, si rivolse, in modo generalissimo, alla folla, *che non aveva certo tutta partecipato alla crocifissione di Gesù*, ricordando loro il grande misfatto: «O *Giudei*, e voi *tutti* abitanti di Gerusalemme... o *Israeliti*... Gesù di Nazaret, catturato per mano d'iniqui, voi lo avete crocifisso e ucciso... [poi, in un altro assembramento di folla] voi uccideste l'autore della vita» (At 2, 14. 23. 3, 15).

Tuttavia la posizione particolarmente drammatica degli Ebrei, in ordine alla salvezza (considerata sul piano *obiettivo,* a cui è chiamato a conformarsi la coscienza soggettiva: prescindendo tuttavia dalla *soggettiva* responsabilità, di cui è giudice solo Dio) deriva ancor più da un altro fattore, intorno a cui circolano nel campo cattolico, con la migliore delle intenzioni, molti curiosi equivoci e sofismi.

Tale fattore, di dolorosa drammaticità, è costituito proprio dalla nobiltà della tradizione religiosa precristiana di quel popolo, dall'essere stato destinato a dare al mondo il Messia, dall'averlo effettivamente dato nella persona di Gesù. Supponiamo pertanto che il *giudaismo* avesse riconosciuto e accolto Gesù, e si fosse quindi tutto trasformato, come avrebbe dovuto avvenire secondo i disegni di Dio, nel *cristianesimo*. In tale ipotesi, certamente, tutti quei passati doni di Dio e soprattutto quello supremo della nascita del Salvatore divino da sangue giudeo, avrebbero costituito tante glorie anche per gli attuali Ebrei. Ebbene, è proprio a questa ipotesi che sembrano pensare non pochi commentatori cattolici. Ma purtroppo la realtà è precisamente opposta. Tale ipotesi non si è verificata e l'ebraismo ha respinto Gesù, rinnegando con ciò la sua storia e la sua fondamentale missione. Questa quindi non è che un titolo di maggiore responsabilità, che rende l'ebraismo - obiettivamente parlando -

l'*anticristianesimo* più inescusabile.

Ho parlato di *anticristianesimo*, non soltanto di *agnosticismo*. Le caratteristiche stesse di Gesù infatti, in quanto *Messia divino*, pongono l'ebraismo nella tremenda alternativa, già notata nel paragrafo precedente: o accettarne o non accettarne la messianità e divinità. Ma non accettandola - come non è stata accettata - la sua figura storica non può non assumere - obiettivamente parlando - le caratteristiche di blasfemo ingannatore, degno della condanna che gli comminarono i padri. Il cristianesimo pertanto, che crede in Gesù, non può non configurarsi, nell'animo coerente del Giudeo, come l'offesa più grande alla tradizione divina e umana giudaica. Ne segue - sempre obiettivamente parlando la implicita solidarietà ebraica con gli antichi condannatori di Gesù e la profonda, quasi istintiva, avversione ai seguaci di Cristo.

Ciò, a prescindere da tante altre contingenze storiche, spiega la costante opposizione anticristiana e soprattutto anticattolica, dell'ebraismo, a cominciare dai primi tempi del cristianesimo. Già S. Paolo trovava sempre nelle sinagoghe i primi nemici (cfr. At 9, 23; 13, 45. 50; 14, 19; 17, 5. 13; 18, 6. 12. 28; 19, 9; 20, 3; 23, 12).

Ecco la visione paolina d'Israele, considerato nella sua totalità, in relazione all'essenziale problema della salvezza, ossia dell'accettazione o meno di Cristo: «*Non tutto* Israele ha conseguito quanto ricerca, ma... la parte eletta; i *rimanenti* invece si sono induriti... alcuni rami sono stati stroncati... per la loro *incredulità* sono stati recisi... se non persistono nell'incredulità, saranno innestati... [infine, quando] sia entrata la massa dei Gentili... *tutto* Israele si salverà» (Rm 11, 7. 17. 20. 23. 25 s.). E' la grande alternativa della *fede* o *incredulità* in Cristo.

L'Apostolo contrappone poi Israele ai Gentili: «dalla loro caduta è derivata la salvezza ai Gentili» (Rm 11, 11). Ciò vale radicalmente per la condanna di Gesù, da Dio permessa, per trarne la salvezza del mondo.

Ma gli Ebrei conservano, nel bene e nel male una condizione d'eccezione. Ancora S. Paolo: «Quanto al *Vangelo*, sì, essi sono *in odio a Dio*, per bene vostro» (11, 28): è *odio*, ossia condanna particolarmente severa di Dio, per la suddetta maggiore responsabilità, non avendo accolto il Vangelo, ossia riconosciuto il Salvatore promesso, nonostante tanta luce avuta; il che ha permesso però l'immolazione *salvifica* di Gesù - «per bene vostro» -, sapendo Dio trarre sempre il bene dal male. «Ma quanto all'*elezione* essi sono *amati* per ragione dei padri loro» (ivi): resta cioè il popolo prediletto, *non per lo stato attuale*, ma per l'*elezione* iniziale. E' quindi il *figliol prodigo* più atteso dalla *misericordia* divina.

Perciò questo popolo deve avere un pasto speciale nella nostra preghiera e nella nostra azione apostolica: per sollecitare i tempi.

Erano opportune queste precisazioni nell'auspicato clima di dialogo? Sono del parere che al dialogo sia molto utile la lealtà e la sincerità. Comunque sono precisazioni utili per accrescere, in quel senso, il nostro zelo apostolico.

APPENDICE
SUL NUOVO CATECHISMO OLANDESE

DICHIARAZIONE (45)
DELLA COMMISSIONE CARDINALIZIA
SUL «NUOVO CATECHISMO» («DE NIEUWE KATECHISMUS»)

1. PARTE STORICA

Quando in Olanda si pubblicò «*Il Nuovo Catechismo*» (1966), opera che da un lato presenta pregi singolari, ma che, d'altra parte, ha provocato fin dall'inizio, per le sue nuove opinioni, turbamenti tra non pochi fedeli, la Sede Apostolica, in virtù del suo mandato di proteggere la fede del Popolo di Dio, non poté non interessarsi della questione. Perciò il Sommo Pontefice volle che circa le difficoltà che il testo del «Catechismo» presentava, si organizzasse inizialmente un incontro fra tre teologi nominati dalla Santa Sede e tre teologi designati dall'Episcopato Olandese.

In questo Incontro, che ebbe luogo dal giorno 8 al giorno 10 apnre 1968, i teologi della Santa Sede, in base a un ordine del giorno stabilito dalla S. Congregazione del Concilio e secondo l'intenzione del Sommo Pontefice, chiesero con fiducia che fossero introdotte nel «Catechismo» delle precisazioni ben meditate, che rispondevano, senza possibilità di dubbio, alla fede della Chiesa, alla verità e al senso cristiano dei fedeli. L'incontro, però, diede ben poco frutto. Neppure furono fatti dei cambiamenti circa quei punti che il Santo Padre, come esempio, aveva segnalato: «per esempio, per quanto riguarda la concezione verginale di Gesù Cristo, dogma della fede cattolica; la dottrina dell'esistenza degli Angeli, fondata sul vangelo e sulla tradizione della Chiesa; il

carattere satisfattorio e sacrificale della azione redentrice, che Cristo offrì al suo Eterno Padre per cancellare i nostri peccati e riconciliare gli uomini con lui».

Il Sommo Pontefice, dopo aver preso conoscenza - soprattutto in base alla relazione concordata tra i teologi designati dalla Santa Sede e quelli designati dell'Episcopato Olandese - del risultato dell'incontro predetto, affidò a una Commissione composta dai Cardinali Frings, Lefébvre, Jaeger, Florit, Browne e Journet il compito di esaminare la questione e di pronunciare sulla medesima il loro giudizio. Tale Commissione, nella sua prima riunione, tenutasi nei giorni 27 e 28 giugno 1967 - con la partecipazione di teologi esperti in lingua Olandese - decise che prima di procedere alla pubblicazione di nuove edizioni e traduzioni, il «Nuovo Catechismo» doveva essere diligentemente riveduto e corretto. Inoltre elesse una seconda commissione di teologi - appartenenti a sette nazioni - ai quali affidò il compito di esaminare il testo del suddetto «Catechismo» e di formulare il proprio parere su di esso.

A tale commissione furono consegnati, oltre il volume del «Catechismo», il testo integrale della relazione di cui sopra sul primo incontro dei teologi e, durante il mese di settembre, anche una serie di emendamenti elaborati e presentati nel frattempo dagli autori del «Catechismo». Dopo un accurato lavoro, questa seconda commissione nominata dai Cardinali elaborò le proprie osservazioni sia circa il testo del «Catechismo», sia circa gli emendamenti che erano stati presentati, i quali, però, per lo più, apparvero non ancora sufficienti. Tutte e singole le osservazioni fatte da questa commissione furono approvate all'unanimità dai presenti.

Dopo di ciò i Cardinali, acquisiti tutti i documenti e le osservazioni della commissione dei teologi, tennero una seconda riunione - dal 12 al 14 dicembre 1967 - nella quale, dopo aver preso in esame le singole osservazioni decisero in modo definitivo - dopo votazioni su ciascun punto - quali modifiche dovevano essere introdotte nel testo del «Catechismo» e diedero disposizioni affinché ciò fosse fatto per opera di una commissione ristretta, da loro concordata con l'aiuto dell'Eminentissimo Cardinale Alfrink e composta di due loro delegati e di altri due dell'Episcopato Olandese. Il lavoro di tale commissione, terminato nel febbraio 1968, fu presentato alla Santa Sede, alla Commissione dei Cardinali e dell'Episcopato Olandese.

Nel frattempo, però, furono pubblicate, senza l'approvazione dell'Episcopato Olandese e senza alcuna correzione, dapprima la traduzione inglese, poi quella tedesca, e più recentemente quella francese del «Nuovo Catechismo». Ultimamente, in un giornale olandese e in un volume apparso in Italia, furono resi di pubblica ragione documenti per sé riservati e segreti, tra i quali una lettera del Sommo Pontefice.

Nel volume suddetto, inoltre, i documenti pubblicati sono seguiti da notizie di cronaca e da diffusi commenti, nei quali non solo vengono attribuite ai teologi

nominati dalla Santa Sede opinioni ad essi del tutto estranee, ma si attenuano, con vari espedienti, i punti del «Catechismo», che devono essere corretti, e si da loro una forma apparentemente innocua, ma di fatto non conforme alla verità. Non raramente si riportano espressioni, in se stesse valide, ma che in realtà non sono sufficienti a correggere spiegazioni opposte, tanto più che esse convengono più di una volta con opinioni espresse in altri scritti dagli autori del «Catechismo». Per ciò poi che riguarda le future edizioni del «Catechismo», si prospettano soluzioni contrarie a quelle stabilite - con l'approvazione della Santa Sede - dalla Commissione dei Cardinali, e si propone che ci si limiti agli emendamenti, di cui fa menzione esplicita il Sommo Pontefice, nonostante sia chiaro, come risulta dalle parole sopra riportate, che il Papa intese soltanto dare qualche esempio dei chiarimenti che si aspettava.

Nel medesimo volume vengono utilizzate abusivamente opinioni di alcuni esegeti contemporanei circa il modo con cui S. Matteo e S. Luca presentano e spiegano i fatti principali relativi alla nascita e all'infanzia di Gesù. Mentre, infatti, i vari teologi ed esegeti, ai quali ci si riferisce in questo volume, sostengono che la concezione verginale di Gesù si debba annoverare tra gli eventi principali che il Vangelo dell'infanzia del Signore presenta senz'altro come realmente avvenuti, il volume in questione pretende invece concludere - non senza offesa alla fede cattolica - che si deve permettere ai fedeli di non credere nel mistero della concezione verginale di Gesù nella sua realtà insieme corporale e spirituale, ma unicamente in un certo significato simbolico.

Per mezzo delle suddette pubblicazioni si pongono in vari modi ostacoli alla intenzione della Santa Sede di risolvere, per il bene del Popolo di Dio e in accordo con l'Episcopato Olandese, una questione di non lieve importanza. Perciò, ed anche per il fatto che il «Catechismo» senza le correzioni proposte è già diffuso in quattro lingue, è sembrato necessario - prima ancora che siano pronte le edizioni e le traduzioni corrette - rendere di pubblica ragione un compendio del giudizio formulato circa i singoli punti dalla Commissione dei Cardinali. In tal modo i fedeli sapranno come si debba pensare e testimoniare circa la buona novella della umana salvezza, in piena consonanza con la Chiesa di Cristo e la Sede di Pietro.

II. PARTE DOTTRINALE

1. *Punti riguardanti Dio Creatore*. - Bisogna che il «Catechismo» dichiari che Dio ha creato, oltre al mondo sensibile nel quale viviamo, anche il regno dei puri spiriti, che chiamiamo Angeli (Cfr. v.g. Conc. Vat. I, Cost. *Dei Filius*, cap. 1; Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, n. 49, 50). Deve spiegare inoltre che le anime dei singoli uomini, perché spirituali (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 14) sono create immediatamente da Dio (Cfr. v.g. Encicl. *Humani*

Generis, AAS., 42 [1950], p. 575).

2. *Circa la caduta di tutti gli uomini in Adamo* (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, n. 2). - Le nuove difficoltà che lo studio dei problemi riguardanti l'origine del genere umano e il suo lento evolversi suscitano oggi circa la dottrina del peccato originale, non devono impedire che il «Nuovo Catechismo» proponga fedelmente la dottrina della Chiesa, secondo la quale l'uomo, fin dall'inizio della sua storia, si ribellò a Dio (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes,* n. 13 e 22) con la conseguenza di perdere per sé e per tutta la sua discendenza quella santità e quella giustizia nelle quali era costituito, e di trasmettere a tutti i discendenti, attraverso la propagazione dell'umana natura, un vero stato di peccato. Sono certamente da evitarsi quelle espressioni che possono significare che il peccato originale in tanto è contratto dai singoli nuovi membri della famiglia umana in quanto essi, interiormente sottomessi fin dalla loro origine all'influsso della comunità degli uomini, dove il peccato regna, si trovano già in qualche modo nella via del peccato.

3. *Circa la concezione di Gesù da Maria in modo verginale*. - La Commissione dei Cardinali ha chiesto che il «Catechismo» proclami apertamente che la Madre Santissima del Verbo Incarnato ha sempre goduto dell'onore della verginità, e che affermi chiaramente il fatto stesso della concezione verginale di Gesù, che quanto mai conveniva al mistero dell'Incarnazione; e che perciò non si dia alcuna ansa per abbandonare la realtà di questo fatto, contenuto nella Tradizione della Chiesa fondata sulla Sacra Scrittura, conservandone soltanto una sua significazione simbolica, per esempio la somma gratuità del dono, che Dio ci ha fatto nel Figlio suo.

4. *Circa la «soddisfazione» operata da Nostro Signore Gesù Cristo*. - Senza ambiguità devono essere esposti gli elementi della dottrina della «soddisfazione», che appartengono alla nostra fede. Dio ha talmente amato gli uomini peccatori, da inviare nel mondo il Figlio suo allo scopo di riconciliarli con sé (Cfr. 2 Cor., 5, 19). «Noi - dice S. Agostino - siamo riconciliati con Dio che ci amava già..., con quel Dio con il quale, a causa del peccato, avevamo contratto inimicizia» (*In Joannis Evangelium*, tr. CX, n. 6). Gesù, dunque, come il primogenito di molti fratelli (Cfr. Rom. 8, 29), morì per i nostri peccati (Cfr. 1 Cor., 15, 3). Santo, innocente, senza macchia (Cfr. Hebr., 7, 26), non subì in alcun modo una pena inflittagli dal Padre, ma obbedendo con amore filiale al Padre suo (Cfr. Phil., 2, 8), liberamente accettò per i suoi fratelli peccatori e come loro mediatore (Cfr. I Tim., 2, 5) quella morte, che è per essi salario del peccato (Cfr. Rom., 6, 23; Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 18). Con tale sua santissima morte - che agli occhi del Padre compensò

abbondantemente i peccati del mondo - Egli fece in modo che la grazia divina fosse restituita al genere umano, come un bene che esso meritò nel suo Capo divino (Cfr. V.g. Hebr., 10, 5-10; Conc. Trid., sess. VI, Deer. *De Justificatione*, cap. 3 e 7, can. 10).

5. *Circa il Sacrificio della Croce e il Sacrificio della Messa*. - Bisogna dire chiaramente che Gesù offrì Se stesso al Padre Suo, per riparare le nostre colpe, come vittima santa nella quale Dio si è compiaciuto. Cristo infatti, «ci ha amati, e per noi ha dato se stesso quale oblazione e sacrificio a Dio di soave odore» (Ef. V, 2).

Il sacrificio della Croce si perpetua nella Chiesa nel sacrificio eucaristico (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 47). Nella celebrazione eucaristica, infatti, Gesù, come Sacerdote principale, offre se stesso al Padre per mezzo dell'oblazione consecratoria che compiono i singoli sacerdoti e alla quale i fedeli si uniscono. Tale celebrazione è contemporaneamente sacrificio e convivio. L'offerta sacrificale ha il suo pieno compimento nella comunione, con la quale la vittima offerta Dio si prende come cibo, affinché unisca a sé i fedeli e li congiunga tra loro nella carità (Cfr. I Cor., 10, 17).

6. *Circa la reale presenza e la conversione eucaristica*. - E' necessario che nel «Catechismo» venga affermato senza ambiguità che, dopo la consacrazione del pane e del vino, è presente sull'altare il Corpo e il Sangue stesso di Cristo e che nella Santa Comunione esso viene ricevuto sacramentalmente, affinché coloro che si accostano alla Sacra Mensa con le dovute disposizioni, vengano ristorati spiritualmente da Cristo Signore. Il «Catechismo» deve inoltre spiegare che il pane e il vino, per quanto riguarda la loro realtà profonda (non fenomenica), vengono convertiti, appena pronunciate le parole della consacrazione, nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Si deve inoltre spiegare come, di conseguenza, la stessa umanità di Cristo, congiunta con la sua divina Persona, è latente, in modo del tutto misterioso, là dove ancora rimangono le apparenze, cioè la realtà fenomenica, del pane e del vino.

Compiuta la mirabile conversione, che nella Chiesa è indicata con il termine «transustanziazione», le apparenze del pane e del vino, per il fatto che vengono a contenere e a significare lo stesso Cristo come fonte della grazia e della carità che sono partecipate con la Comunione Eucaristica, assumono di conseguenza una nuova significazione e una nuova finalità. Esse però assumono tale nuova significazione e tale nuova finalità, perché si è compiuta la transustanziazione (Cfr. Encicl. Paolo VI, *Mysterium fidei*, AAS., 57 (1965] p. 766; *Schreiben der deutschen Bishofe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkundingung beauftragt sind,* nn. 43-47).

7. *Circa l'infallibilità della Chiesa e la conoscibilità dei misteri rivelati*. - La Commissione ha chiesto che il «Catechismo» dichiari che l'infallibilità della Chiesa le assicura non soltanto un retto procedere in una ricerca continua, ma la verità nel conservare la dottrina della fede e nello spiegarla sempre nello stesso significato (Cfr. Conc. Vat. I, Const. *Dei Filius*, cap. 4, Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, cap. 2). «La fede non è soltanto ricerca, ma soprattutto certezza» (Paulus VI, *Alloc. ad Episcoporum Synodum*, AAS., LIX. [1967) p. 966). Il «Catechismo» deve evitare tutto ciò che potrebbe indurre i lettori a pensare che l'intelletto umano si ferma sulle sole espressioni verbali o concettuali del mistero rivelato. Si usi invece un linguaggio tale da far loro comprendere che l'intelletto umano può, per mezzo dei suoi concetti, «come in uno specchio, in confuso» e «in modo imperfetto», come dice S. Paolo (1 Cor 13, 12), ma anche genuinamente vero, significare e raggiungere i misteri rivelati.

8. *Circa il Sacerdozio ministeriale o gerarchico e circa la potestà di insegnare e di governare nella Chiesa*. - Non sembri diminuita la grandezza del sacerdozio ministeriale, il quale nella partecipazione del sacerdozio di Cristo, differisce dal sacerdozio comune dei fedeli, non soltanto per grado, ma per essenza (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, n. 10, *Instructio de Cultu Mysterii Eucharistici*, AAS., 59 [1967) n. 11, p. 548).

Si curi che nel descrivere il ministero dei sacerdoti, si metta meglio in luce la mediazione fra Dio e gli uomini che essi compiono, non solo con la predicazione della parola di Dio, con la formazione della comunità cristiana, con l'amministrazione dei sacramenti, ma anche e soprattutto con l'offerta del sacrificio eucaristico a nome di tutta la Chiesa (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, n. 28, e Decr. *Presbyterorum ordinis*, nn. 2 e 13).

Inoltre è sembrato necessario che il «Nuovo Catechismo» riconosca chiaramente che nella Chiesa il potere di insegnare e di governare è conferito direttamente al Sommo Pontefice e ai Vescovi congiunti a lui nella comunione gerarchica, e non primariamente al Popolo di Dio come intermediario. Di conseguenza l'ufficio dei Vescovi è un mandato ad essi conferito non dal Popolo di Dio, ma da Dio stesso, per il bene di tutta la comunità dei credenti.

Nel «Nuovo Catechismo» deve apparire meglio che il Sommo Pontefice e i Vescovi, nel loro ufficio di insegnare, non si limitano a raccogliere e sancire ciò che tutta la comunità dei fedeli crede. Infatti il Popolo di Dio è mosso e sostenuto dallo Spirito di Verità, in modo che sotto la guida del Magistero, cui spetta autenticamente custodire, spiegare e difendere il deposito della fede, aderisca, senza deflettere, alla Divina Parola. In tal modo si realizza una singolare convergenza tra i Vescovi e i fedeli nel comprendere con la mente, professare con le parole e manifestare con le opere la fede trasmessa (Cfr. Conc. Vat. II, *Lumen Gentium,* n. 11 e *Dei Verbum,* n. 10), La Sacra Tradizione

e la Sacra Scrittura, che costituiscono un unico sacro deposito della Parola di Dio, e il Magistero della Chiesa sono realtà talmente fra loro connesse, da non potere stare separatamente l'una senza l'altra (Cfr. Conc. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 10).

Infine, la potestà per mezzo della quale il Sommo Pontefice regge la Chiesa, deve essere presentata come la potestà piena, suprema e universale, che il Pastore di tutta la Chiesa può sempre liberamente esercitare (Cfr. Conc. Vat. II, *Lumen Gentium,* n. 22).

9. *Circa alcuni argomenti di Teologia Dogmatica*. - Si deve parlare in modo più atto della Santissima Trinità delle persone in Dio, che i cristiani contemplano giustamente con gli occhi della fede, e amano filialmente, non solo negli aspetti in cui si manifesta nell'economia della salvezza, ma anche quale eternamente è nella sua vita intima, di cui aspettiamo la visione. E' necessario, in alcuni casi, parlare con maggiore esattezza della efficacia dei Sacramenti. Bisogna evitare che il «Catechismo» sembri dire che i miracoli possono essere fatti da Dio solo in modo tale che essi non si allontanino dal corso degli effetti delle forze del mondo creato. Infine si deve trattare chiaramente delle anime dei giusti, che, dopo essere state convenientemente purificate, già godono della visione diretta di Dio, mentre la Chiesa pellegrinante ancora aspetta la venuta gloriosa del Signore e la risurrezione finale (Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, n. 49 e 51).

10. *Circa alcuni argomenti di Teologia Morale*. - Il testo del «Catechismo» deve evitare ogni oscurità circa l'esistenza di leggi morali che l'uomo può conoscere ed esprimere in modo tale che la sua coscienza ne rimanga vincolata sempre e in ogni circostanza. Si eviti di prospettare soluzioni di casi di coscienza, in cui non si tenga il debito conto della indissolubilità del matrimonio. Nel «Nuovo Catechismo» giustamente si dà grande importanza all'atteggiamento interiore e profondo della persona in campo morale; si deve però evitare di presentare questo atteggiamento troppo indipendente dagli atti esterni. La trattazione circa la morale coniugale sia più aderente alla dottrina del Concilio Vaticano II e della Sede Apostolica.

Le presenti osservazioni, anche se non poche e di non lieve importanza, lasciano intatta la maggior parte del «Nuovo Catechismo», con il lodevole suo carattere pastorale, liturgico e biblico. Esse non si oppongono all'intento degno di elogio degli autori del «Catechismo» di proporre l'eterno vangelo di Cristo in forma aderente al modo di pensare degli uomini del nostro tempo. Le grandi doti per cui l'opera si caratterizza, richiedono che essa rifletta sempre la dottrina della Chiesa senza oscuramento di alcuna ombra.

GIUSEPPE Card. FRINGS
GIUSEPPE Card. LEFEBVRE
LORENZO Card. JAEGER
ERMENEGILDO Card. FLORIT
MICHELE Card. BROWNE
CARLO Card. JOURNET

Il 15 Ottobre 1968
Pietro Palazzini *Segretario*

DOCUMENTI PONTIFICI

Leone XIII, *Provvidentissimus*, 205; 216; 282; 283.
Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus*, 205; 283.
Pio XI, *Casti connubi*, 380 ss.
Pio XII, *Divino afflante Spiritu*, 205; 283.
Pio XII, *Humani generis*, 92; 31; 172;
205; 230; 399; 309; 334; 335.
Pio XII, *Mediator Dei*, 354; 362.
Paolo VI, *Humanae vitae,* 307; 379 55.
Paolo VI, *Mysterium Fidei,* 304; 335;
336; 339; 352; 356; 360.
Paolo VI, *Populorum progressio*, 381; 403.
Paolo VI, *Professione di fede*, 92; 272; 294; 296; 300; 304; 333; 339; 360.
Concilio Tridentino, 172; 174; 175; 216; 272; 299; 300; 301; 333; 334; 336; 341; 344; 350; 355; 361.
Concilio Vaticano II, 172; 205; 228; 230; 240; 272; 279; 294; 296; 302 ss.; 316; 320; 326; 349; 355; 360; 377; 391; 395; 403; 407; 409; 425.

NOTE

(1) Ecco le sigle che userò nei primi due capitoli, per le opere più citate: *Le Milieu divin* (M), *Le Phénomène Humain* (P), *L'Apparition de l'Homme* (A), *Le Milieu Divin*, M; *L'Energie Humaine*, E; L'Activation de l'Énergie, At; G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, V; C. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, C. Il nome Teilhard de Chardin lo indicherò con T., e la qualifica «teilhardiano» con t.

(2) E' chiara la differenza tra *potenzialità* generica della materia a elevarsi a forme superiori (il cibo che viene assimilato dal vivente) e *virtualità* (il germe che germina): il preesistente dinamismo specifico di questa seconda riconduce al creazionismo. Vedasi più avanti, p. 20 s.

(3) «*Queste questioni non m'interessano direttamente... Per garantire l'obiettività sostanziale d'una Evoluzione una sola cosa è infatti necessaria e sufficiente: che una Filogenesi generale della Vita (qualunque siano il processo e l'impulso) ci sia tanto chiaramente riconoscibile quanto l'Ontogenesi individuale, traverso la quale noi vediamo, senza meravigliarci, passare ogni vivente*».

(4) «*E infine per... finirla una buona volta con i timori del* PANTEISMO... *come non vedere che, nel caso di un* UNIVERSO CONVERGENTE... *il Centro Universale di unificazione... deve essere concepito come preesistente e trascendente... Sei centri riflessi del Mondo non fanno... che* UNO CON DIO, *ciò s'ottiene non per identificazione... ma per azione differenziatrice e comunicatrice dell'amore* (*Dio tutto* IN TUTTI)» (P, 344). Ma già vedemmo (p. 27 s.) che purtroppo tutto ciò non quadra col contesto teilhardiano. Far combaciare poi la prospettata azione cosmica dello amore con quest'ultima sentenza teologica, riportata tra parentesi, è un tipico esempio teilhardiano di abuso dell'analogia. Tornerò sul problema nel seguente Capitolo.

(5) Nel marzo 1955, ultimo mese della sua vita, T. affermava: «*Oggi, dopo 40 anni di continue riflessioni, è ancora esattamente la stessa visione fondamentale ch'io sento il bisogno di presentare e di far condividere, nella sua forma matura*» (M, 202).

(6) Così anche, a quanto sembra, F. Selvaggi S.J., ne *La Civ. Cattolica*, 20 genn. 1968, p. 115. Ne riparlerò nella parte dedicata all'evoluzione.

(7) Scrivo anche i nomi per rendere l'esemplificazione più incisiva. E' chiaro che

la critica agli scritti non intende menomare minimamente la nobiltà delle intenzioni e delle persone. Qui come sempre.

(8) Queste considerazioni, qui molto fugaci, sono sviluppate e approfondite nel precedente mio volume *Il Dio in cui crediamo*, ed. «Pro Sanctitate», 1968, dove si trova anche uno speciale contributo critico sul delicato concetto di probabilità.

(9) Questo sommo insegnamento di Pio XII (1950) conferma e chiarisce la Lettera della Pont. Comm. Bibl. del 1948 al Cardo Suhard (EB 579) e ribadisce il Responso della stessa del 1909 (EB 325, 326, 330).

(10) Ecco perché si è potuto riunire a Roma (aprile 1968) il VI Congresso interno di Studiosi dell'Antico Testamento: erano oltre duecento tra cattolici, protestanti e Israeliti.

(11) S. E. Salvatore Baldassarri ha reagito a questo mio esame critico del vol. di P. O., sull'*Avvenire d'Italia* del 24 nov. 1967, con grosso titolo: *Metodi antiquati*. Nella denuncia di tali metodi si riduce la sua confutazione. Ed essi consisterebbero in questa notizia da me data sull'Imprimatur, notizia che viene da S.E. parafrasata, immaginando tutto il lungo retroscena di una mia cavillosa argomentazione in proposito. Anche *Settimana d. Cl*. ha reagito sullo stesso terreno. I rispettivi lettori che non avessero visto questo mio saggio in *Palestra del Clero* sono stati così indotti a ritenere che la mia critica si riducesse a ciò. Ma si tratta invece di ben più pertinenti rilievi sostanziali. Dell'Imprimatur ho solo dato, senza alcun cavillo, questa breve notizia (che sembra confermata dal fatto che non è stata smentita da alcuno), storicamente utile per riflettere l'ambiente e inquadrare la disputa nel suo clima.

(12) E' quanto si può pure rilevare nel saggio, condotto con analoghi criteri, da J. Daniélou, Les Évangiles de l'Enfance, Paris, 1967. Così, per es., dopo avere, a base di vaghe considerazioni negato la storicità dei Magi (come pagani venuti dall'Oriente), della loro ricerca in Gerusalemme, della reazione dei gerosolimitani e della stella accompagnatrice fino al luogo dove era Gesù, J. D. conclude che si tratta di «un episodio *storico*, elaborato in seguito a fini teologici... E' la storicità dei Vangeli che ne risulta così *rinforzata*» (105). Logicamente risulta solo rinforzata la dabbenaggine dei lettori che, dopo tante demolizioni, seguitano a credere al resto.

(13) J. Daniélou ritiene tale «presentazione» meravigliosa dei fatti evangelici «gravemente responsabile delle difficoltà supplementari che essi suscitano negli increduli» (*Les Év. de l'Enf.,* 1967, 7). Ciò esprime una nobile preoccupazione

apostolica, estranea però al piano critico, per il quale conta soltanto la realtà o meno di tale «meraviglioso». E' illusorio inoltre pensare che gli increduli, eliminato che fosse tale meraviglioso *supplementare*, aderiscano a quello infinitamente maggiore, *essenziale.*

(14) Ad analogo quesito degli ascoltatori un illustre conferenziere esemplificò, come un caso di elaborazione dell'agiografo, la circostanza narrata da S. Luca del paralitico calato nella stanza «*attraverso le tegole*» (Lc 5, 19), mentre si sa che nelle coperture ebree non si usavano tegole, propriamente dette, ma o lastre di pietra o, in generale, terra pressata su tralicci. Ma questa non è che una ovvia metafora per indicare esattamente ai lettori latini che conoscevano solo i tetti con tegole che il paralitico fu calato traverso un foro fatto nel *materiale* di copertura. Lo stesso conferenziere citò la diversità dei quattro testi della scritta trilingue di condanna. Ma invece - a parte che bastava l'identità del senso - si tratta di incompletezze, non di diversità. Tutte riportano le parole greche finali essenziali: «*il re dei giudei*». Mt 27, 37 aggiunge: «questi è Gesù», Mc 15, 26 non aggiunge niente, Lc 23, 38 aggiunge: «questi», Gv 19, 19 aggiunge: «Gesù il Nazareno». La loro riunione permette di ricostruire la probabile scritta completa.

(15) Proprio in questo giugno 1968 Ricciardetto in *Epoca* riporta una lettera di un amico domenicano che aveva cercato di confutare la sua concezione religiosa e biblica restata ancorata purtroppo al Loisy. Tale eminente teologo - come lo chiama R. senza fame il nome - enuncia appunto (con la consueta nebulosità di espressioni, che a R. tuttavia non ha lasciato dubbi) la suddetta concezione esegetica di parziale storicità: «Nessuno ha mai sostenuto - gli ha scritto quel teologo - che *tutta* la Santa Scrittura è *rivelata* da Dio... mentre è dottrina della Chiesa... che essa è stata *tutta* composta sotto l'*ispirazione* di Dio..., sicché essa è *senza errori in ordine... al messaggio religioso e alla salvezza* dell'uomo. I problemi scientifici non cadevano sotto questa finalità... i fatti storici vi rientravano in quanto trama...».

R. risponde *ad hominem,* appellandosi alla Costituzione sulla Divina Rivelazione. Egli si ferma al cap. 3, senza considerare anche il 2 e il 5, ma gli è già sufficiente. Cita qualche testo: «Le verità divinamente *rivelate*, che nei libri della Sacra Scrittura sono contenute ed espresse, furono scritte per *ispirazione* dello Spirito Santo»; «la Santa Madre Chiesa... ritiene sacri e canonici *tutti interi* i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, con *tutte le loro parti*, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo... hanno Dio per *autore*... si servì di uomini... affinché agendo Egli in essi... scrivessero, come veri autori *tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva fossero scritte*» (R 11: deh. 889). E ovviamente commenta, collegando insieme «ispirazione» e «rivelazione» [la distinzione, in

quanto si fanno rientrare nella rivelazione solo le verità salvifiche, non è pertinente al nostro problema della veridicità di tutto ciò che è ispirato] e ribatte inconfutabilmente: «O che Iddio *riveli*, o che *ispiri*, o che *suggerisca* (questo è il termine che usa Loisy) o che in altro modo collabori all'opera del Profeta e dell'Agiografo, è impossibile che *riveli* o *ispiri* o *suggerisca* un *errore*... Se si ammette che un testo *ispirato* da Dio possa contenere errori, si contraddice l'idea altissima di Dio che abbiamo noi cristiani».

R. forse non ha capito la vera nozione di *generi letterari*, che permettono di legittimare pienamente le narrazioni di carattere popolare e non storico, nel quadro della completa divina ispirazione, ma è perfettamente logico nell'escludere dalla Scrittura ogni *errore*, anche al di fuori delle verità di fede e di morale, per tutte le affermazioni che si presentano con un chiaro intento narrativo storico, come è nei Vangeli.

Quel modo di presentare la Scrittura, mentre ha fatto già perdere la fede anche a professori cattolici di esegesi può far crollare quella incipiente degli avversari.

L'incoerenza è l'apologetica peggiore.

(16) *La pensée catholique*, 104-105, 1966, p. 49 ss.

(17) Dolorosa conferma si ha nella *Risposta dell'Episcopato Olandese* alla lettera del Card. Ottaviani del 14 luglio 1966, pubblicata ne *il regno* (documentazione, 15 marzo 1968), in cui è espresso esplicitamente per lo meno il dubbio sul concepimento verginale, osandosi dire che «mai è stato definito con la pienezza del magistero se questo termine *vergine* debba essere inteso letteralmente».

(18)
Nell'incontro di Gazzada dell'aprile 1967, la delegazione olandese, guidata dallo S., oppose a quella pontificia che «l'introduzione di modifiche» non strettamente reclamate dalla fede porterebbe «un *colpo mortale* all'autorità dei Vecovi olandesi per l'avvenire»! Spiacevole affermazione di tonalità ricattatoria, che sarebbe dovuta restare estranea al dibattito.

(19) Dopo il rapporto sull'incontro tra le delegazioni di teologi (credo tre per parte) di Gazzada (presso il lago di Varese) nell'8-10 aprile 1967, il S. Padre nominava una Commissione di Cardinali, le cui conclusioni sono state pubblicate negli A.A.S. del 30 nov. 1968. Le riportiamo in appendice.

(20) Del Rahner si può vedere *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd' hui*, Marne, 1965.

(21) C'è una diversità tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Nell'AT. gli individui erano trascurabili rispetto a tutto Israele, il quale era come personalizzato e a lui si volgeva la promessa divina, dovendo dal suo seno nascere il Redentore. Nel N.T. emergono invece i singoli, ognuno dei quali è chiamato a rinascere in Cristo e a servizio di ognuno è tutto il Corpo Mistico (come, anche naturalmente, la società è a servizio della persona: cfr. il Vaticano II, CM 25, 29: deh. 1396, 1412).

(22) Etimologicamente le due espressioni: «soprannaturale», «sovrumano» sono equivalenti; ma la seconda serve a sottolineare la trascendenza del sacerdote, rispetto ad ogni uomo comune (pur elevato all'ordine soprannaturale), proporzionata alla capacità operativa, ossia al potere efficiente *ad extra*.

(23) Nessun dubbio pare che possa esservi su questo punto, nonostante le reticenze di non pochi liturgisti. Essi talora concedono che la Messa è *anche* sacrificio, seguitando a dare con ciò un primato alla Cena. Che la Messa sia invece, prima di tutto, *sacrificio*, è stato tante volte ribadito dal Magistero, per es. nei seguenti documenti:

«Idem ipse sacerdos *est sacrificium* Jesus Christus, cuius corpus et sanguinis in *sacramento altaris* sub speciebus pani et vini veraciter continetur» (Lat. IV: D-S 802).

«Oportuit... *sacerdotem*... surgere Dominum nostrum Jesum Christum, qui posset omnes... ad perfectum ducere... Is igitur Deus et Dominus noster... in Coena novissima... *ut* dilectae sponsae suae Ecclesiae *visibile... relinqueret sacrificium*, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria... permaneret, atque illius salutaris virtus... applicaretur... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Dei Patri *obtulit* ac... Apostolis traditit... Nam novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus *immolandum*» (Trid.: D-S 1740 s.).

«In divino hoc *sacrificio*, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente *immolatur*» (Trid.: D-S 1743).

«Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo *verum et proprium sacrificium*, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: a. s.» (Trid., Can. 1: D-S 1751).

«Cristo Signore... nell'Ultima Cena,... per lasciare alla Chiesa sua sposa diletta un *sacrificio visibile* [e prosegue riportando le suddette parole del Tridentino]... Non è una pura e semplice commemorazione... ma un *vero e proprio sacrificio*» (*Med. Dei* II, 1: D-S 3847).

Così è introdotta l'Eucaristia nella Cost. Lit.: «Il nostro Salvatore nell'ultima

Cena istituì il *Sacrificio eucaristico* del suo corpo e del suo sangue» (Vat. II, L 47: deh.83).

«Ogni volta che il *sacrificio della croce*... viene celebrato sull'*altare*, si rinnova l'opera della nostra redenzione» (ivi, C 3: deh. 286).

«I Presbiteri... nel culto eucaristico o sinassi... agendo in persona di Cristo... nel *sacrificio della Messa* ripresentano e applicano... l'unico sacrificio del N. T.» (ivi, C 28: deh. 354).

«La Messa... è il *sacrificio del Calvario* reso sacramentalmente presente sui nostri altari» (*Professione di Fede* di Paolo VI, del 30 giugno 1968).

(24) La *Mediator Dei* non condanna propriamente l'altare volto al popolo, ma solo l'intenzione e il tentativo di portarlo alla «antica forma di *mensa*» (I, 5).

(25) Se ne lamentava esplicitamente il S. Padre Paolo VI nel discorso del 3 aprile 1968, denunciando «i non pochi» che abusivamente si appellano al Concilio e al bramato «aggiornamento» e «osano infliggere al dogma cattolico pericolose e talora spericolate interpretazioni e deformazioni».

(26) Mentre rivedevo le bozze è uscita il 25 luglio 1968 la magistrale Enciclica di Paolo VI *Humanae vitae*, nella quale sono ribaditi questi solidi, tradizionali principi. Non ho ritenuto opportuno rifare il testo, perché la problematica da me affrontata resta sempre di attualità per l'inquadratura storica e per le dispute perduranti in larghi settori.

(27) Secondo la *Humanae vitae*: «La Chiesa... condanna come *sempre* illecito l'uso dei mezzi *direttamente* contrari alla fecondazione» (16); cioè essa condanna «ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale o nella sua attuazione o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo e come mezzo, di rendere impossibile la procreazione» (14).

(28) «Spetta in ultima istanza ai genitori di decidere... sul numero dei figli... seguendo i dettami della loro coscienza illuminata dalla legge di Dio, *autenticamente interpretata*» (37): contro malintesi in proposito uscì anche un ufficioso commento nell'O.R. del 19 aprile 1967.

(29) Erano e sono in discussione gli eventuali effetti *indiretti* di leciti interventi *terapeutici* per esigenze di salute, i modi di regolare e prevedere i tempi *agenetici* femminili, i dannosi effetti che può produrre la pillola, i problemi sociologici, ecc.

(30) I lamenti innalzati dopo l'Enc. *Hum. v.* circa la difficoltà di sconfessare il

permesso già dato ai fedeli, hanno fondamento. Ma la colpa è di coloro che arbitrariamente non avevano mantenuto l'insegnamento tradizionale. Ora dovranno riparare, superando questa maggiore difficoltà.

(31) Paolo VI, nella *Hum. v.:* «non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male [agendo direttamente contro la fecondazione) affinché ne venga un bene, cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari e sociali» (14).

(32) Debbo ritenere che sia certamente inesatta la notizia riferita da *La Stampa* (31-7-68, p. 5) circa questa incredibile, pubblica dichiarazione che S.E. Reuss avrebbe fatto dopo la pubblicazione della *Humanae vitae*: «Il Papa non ha preso questa decisione nella sua qualità di *infallibile* maestro della Chiesa cattolica. I credenti non sono perciò legati: la regolazione delle nascite rimane affidata alla responsabilità dei singoli. L'uso della pillola non è di per sé un peccato, e perciò non vi è l'obbligo di denunciarlo nella confesione». Sarebbe un vero pronunciamento contro l'autorità ordinaria del Papa (che ben raramente parla «ex cathedra») ed in particolare contro l'obbligo grave di *coscienza* di aderire alle Encicliche, tanto più su così fondamentale materia, obbligo ribadito dalla *Hum. gen.* (19) e dal Vaticano II (C 25: deh. 344). Quanto però anche all'infallibilità, pur esclusa quella diretta, non può escludersi quella *indiretta*, sia perché tale dottrina non può non passare (e già anzi vi apparteneva) nel Magistero ordinario e generale della Chiesa (che nella morale e nella fede è infallibile), sia perché l'ipotesi di un errore, in così grave materia, che il Papa avesse imposto alla Chiesa, è incompatibile con la divina missione di guida che il Papa è nella Chiesa stessa.

(33) Fortunatamente è uscita poi l'Enc. *Humanae vitae* (25 luglio 68), veramente illuminante, che ha fatto piazza pulita di tutte queste confusioni. Speriamo che questi nobili autori (dei quali i due citati sono solo un saggio) abbiano l'umiltà e la saggezza di riconoscerle tali. Purtroppo le prime risonanze da certi settori non sono molto incoraggianti. *Sett. d. Cl.* (11 agosto 68) dà il più ampio spazio ai commenti più o meno ostili all'Enciclica e si mostra in disagio per la via autonoma della decisione del Papa. Riconosciuto il dovere dell'«ossequio», si preoccupa di sottolineare che il verdetto «non è infallibile e irreformabile» (non è esatto il primo, praticamente non vero il secondo); è un ossequio bensì di «guida», per un a scelta però che «in ultima istanza la coscienza degli sposi cristiani deve rare»: espressioni sibilline che sembrano dissolvere l'impegnativo intervento papale in pure norme direttive che si possono, in pratica, accantonare. Comunque ciò sembra detto apposta, in un momento così difficile,

per alimentare più la resistenza che l'obbedienza.

(34) E ora dobbiamo aggiungere: della *Humanae vitae*.

(35) Essa poi ha dato la sentenza il 30 luglio 1968 con l'Enc. *Humanae vitae*, nella forma più impegnativa e solenne (fuori del quadro della definizione dogmatica, non necessaria e non suggerita dall'oggetto), con la speciale autorità di lunghi anni di riflessione e della consapevolezza di contrastare a tanta parte dell'opinione pubblica. Sottolinearne quindi, come molti han fatto, la (ovvia) non *diretta* infallibilità, e insinuare pure la (di fatto infondata) riformabilità, rivela ben scarso spirito ecclesiale circa la *indiretta* infallibilità, rimando a quanto ho detto in nota, a pag. 384.

(36) Si ha cioè quello che la *Hum. v.* ha poi condannato: una «azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nella sua attuazione, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si propone come scopo o come mezzo di rendere impossibile la procreazione» (14).

(37) Così anche la *Hum. v.* (15).

(38) Così anche la *Hum. v.* (16, 24).

(39) Principio ribadito dalla *Hum. v.* (14).

(40) Le sue concezioni si ritrovano più ampiamente nel *Supplemento* 20 della stessa Rivista (novembre 1967). Ivi, nella n. 54 a p. 39, sono onorato di un fugacissimo accenno, nel quale si liquidano le mie pacate e documentate analisi con questo saggio di cortesia e imparzialità critica: «L'es. di un prete sempre pronto a vedere eresie e ambiguità e ad attaccare con polemica acidità è il Landucci P.C.; cfr. *Pillola ed onanismo* in *Palestra del Clero* 46 (1967) p. 544-548». E' l'articolo che ognuno può leggere e valutare serenamente nel precedente capitolo con tale titolo.

(41) «In rapporto ai processi *biologici, paternità responsabile* significa conoscenza e rispetto delle loro funzioni: l'intelligenza scopre, nel potere di dare la vita, *leggi biologiche* che fanno parte della persona umana... In rapporto alle... *passioni*... significa il necessario dominio... su di esse... I coniugi... non sono quindi i iberi di procedere a proprio arbitrio... ma devono conformare il loro agire alla intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa *natura* del matrimonio e dei suoi atti, e manifestata dall'*insegnamento costante della Chiesa*».

(42) Nella *Humanae vitae*, a sua volta, Paolo VI raccomanda ai sacerdoti «di esporre senza ambiguità l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio» (28); «Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo»; parlare «con fiducia» contando nello «Spirito di Dio... che illumina internamente i cuori dei fedeli, invitandoli a dare il loro assenso» (29).

(43) Pur senza fare confronti, proprio mentre avveniva il grande processo (1961-62) al criminale nazista Eichmann, organizzatore delle feroci stragi degli ebrei, in nome del razzismo hitleriano, nei collegi di Israele si respingevano ragazzi, figli di matrimoni misti, che rifiutavano di circoncidersi.

(44) Ciò è aggravato dai fatali riflessi della mentalità ebraica precristiana, allora giustificata (a parte le arbitrarie, eccessive e violente interpretazioni) dalla speciale missione d'Israele, secondo la quale non esistevano che due grandi settori dell'umanità: quello d'Israele, amico del vero Dio e da Dio benedetto, e quello di tutti gli altri, nemici di Dio e maledetti.

(45) Come è detto in nota a p. 314, essa è stata pubblicata negli *Acta Apostolicae Sedis* del 30 nov. 1968. La Commissione di teologi di sette nazioni nominati da questa Commissione cardinalizia, credo sia stata formata da Edoardo Danis, belga, Carlo Colombo, italiano, Giovanni Altaro, spagnolo, Giuseppe Ratzinger, tedesco, Enrico de Lubac, francese, Egidio Doolan, irlandese, Benedetto Leneer, olandese.

TRIBUNALE DIOCESANO DEL VICARIATO DI ROMA
4 Giugno 2008
CAUSA DI BEATIFICAZIONE E CANONIZZAZIONE

Sessione di chiusura dell'Inchiesta diocesana sulla vita, le virtù e la fama di santità del Servo di Dio Pier Carlo Landucci Sacerdote diocesano

Discorso pronunciato dal cardinale vicario Camillo Ruini nella sessione di chiusura dell'Inchiesta diocesana sulla vita, le virtù e la fama di santità del sacerdote diocesano

Il Servo di Dio Pier Carlo Landucci, figlio di Tito e di Teresa Naldini, entrambi di origine toscana, nacque il 1 Dicembre 1900 a Santa Vittoria in Matenano (AP), dove il padre esercitava la professione di magistrato.
A cinque anni, Pier Carlo rimase orfano di padre, e con la mamma e un fratellino più piccolo si trasferirono a Firenze, dove ebbe la sua formazione scolastica e religiosa presso i Padri Barnabiti e poi presso i Gesuiti.
Pier Carlo fu un piccolo genio: vivace, rigoroso, intelligentissimo e studioso. A soli 17 anni conseguì la licenza liceale presso il rinomato liceo statale "Galilei" di Firenze, con una votazione molto elevata. Iniziò a frequentare la facoltà di Ingegneria civile presso l'università di Pisa, e poi, stabilitosi a Roma, a "La Sapienza", dove si laureò il 31 luglio 1923, a soli ventidue anni e mezzo.
Per provvedere alle sue necessità e a quelle della famiglia, Pier Carlo incominciò ad insegnare Matematica presso il Ginnasio-Liceo S. Apollinare.
Trovò un ottimo direttore spirituale nel Padre Agostino Garagnani, gesuita, che lo aiutò nel cammino della perfezione cristiana, con un intenso amore a Gesù Eucaristia, alla Madonna e al Papa.
Si iscrisse alla FUCI, ove ebbe come assistente ecclesiastico il giovane sacerdote Don Giovanni Battista Montini, divenuto Papa Paolo VI. Si iscrisse, inoltre, alla Congregazione mariana detta "della Scaletta".

Nel 1923 il giovane Landucci prestò regolare servizio militare come Ufficiale nell'Arma del Genio. L'anno successivo rimase orfano anche della mamma amatissima, alla quale era molto legato.
Terminato il servizio militare, il Ministero della Pubblica Istruzione gli assegnò la cattedra di matematica presso la scuola Agraria di Cagliari, ove rimase per due anni. In questo periodo maturò in lui la decisione di diventare sacerdote, a seguito di un serio discernimento con il suo direttore spirituale, il Padre Garagnani, che volle parlarne con il Rettore del Seminario Romano Maggiore, Mons. Domenico Spolverini. La sera del 26 luglio 1926, il brillante ingegnere e professore, lasciato l'insegnamento a Cagliari, venne accompagnato a Roccantica, dove il Seminario Romano Maggiore si trovava per le

vacanze estive comunitarie. Non ebbe alcuna difficoltà ad ambientarsi e a valorizzare tutti gli elementi della formazione. Potè subito dedicarsi ai corsi di latino e greco, che ben conosceva dal liceo, ma che non aveva curato da diversi anni.

A Roma compì studi teologici seri, dove alimentò un'intensa intimità con Dio, sostenuto dall'affidamento continuo di sé e delle sue opere alla Madonna.

Al termine di un profondo ed austero cammino di formazione spirituale, atteso il giudizio favorevole e lusinghiero dei suoi Superiori, il Cardinal Vicario Basilio Pompili decise di conferirgli l'ordinazione sacerdotale il 25 maggio 1929 in occasione delle celebrazioni per il 50° anniversario di sacerdozio di Papa Pio XI, il quale inviò una speciale benedizione apostolica, con firma autografa.

Il giovane sacerdote Landucci rimase in Seminario ancora due anni per completare la laurea in Filosofia e Teologia.

Nominato Rettore della Chiesa del "Corpus Domini", dove c'era l'adorazione eucaristica quotidiana, e contemporaneamente "Minutante" presso la Congregazione dei Seminari, Don Pier Carlo si distinse per il suo straordinario amore per l'Eucarestia e per le luminose capacità di confessore e di direttore spirituale.

Nel giugno del 1935 il Cardinal Vicario Marchetti Selvaggiani lo nominò Rettore del Pontificio Seminario Romano Minore, con circa 130 alunni di scuola media inferiore e superiore, con un annesso semiconvitto.

L'anno successivo, egli è chiamato al Pontificio Seminario Romano Maggiore in qualità di Direttore Spirituale. Il Cardinal Vicario Marchetti Selvaggiani, nel presentarlo ai giovani seminaristi quale nuovo Padre Spirituale, ebbe a dire: "Vi porto il più dotto e il più santo dei sacerdoti che ho a Roma".

In quello stesso anno, fu nominato Canonico della Basilica Lateranense, e lo fu per 50 anni.

La disponibilità totale, la preparazione e l'impegno, la dottrina rigorosa e densa, l'umiltà e l'amabilità, la luce che diffuse nelle anime, lo resero singolarmente autorevole, ascoltato, amato e ricercato come maestro e padre. Tra i suoi tantissimi allievi, spicca la figura del giovane chierico Bruno Marchesini, "capolavoro" della direzione spirituale che Mons. Landucci volle orientare alla santità. La Chiesa ha già avviato per questo giovane chierico un Processo di Beatificazione e Canonizzazione, dichiarandolo "Venerabile".

Nonostante tanta irradiazione, nel 1942 Mons. Landucci è costretto a lasciare il Seminario Romano Maggiore e a ritirarsi in umiltà e silenzio in un piccolo appartamento di due stanzette presso le suore della Carità di Namur, nella clinica "Madonna della Fiducia".

Potrebbe essere "la notte oscura dell'anima", invece è l'inizio di una straordinaria missione che lo porrà in modo eccezionale come lampada sul lucernario.

Senza alcuna interruzione, Mons. Landucci si dedicò alle confessioni, alla direzione spirituale, alla predicazione di corsi di esercizi spirituali al clero, ai seminari e

agli studentati religiosi, ai laici di Azione Cattolica, senza mai tralasciare la preghiera personale e lo studio.

Ammantato di umiltà serena e sempre sorridente, nutrito di fede e di intimità con Cristo, cordialmente accogliente, Mons. Landucci era un'attrazione per tante anime sacerdotali e per laici assetati di perfezione. Sapeva trovare la parola giusta in ogni situazione, proponendo in modo chiaro argomentazioni fondate sulla solida dottrina della Chiesa cattolica.

Contemporaneamente, egli portò avanti un'intensa attività di scrittore come apostolo e difensore della Verità del Credo cattolico. Frutto delle sue mattinate di studio sono le opere scritte e pubblicate, tra le quali "Maria Santissima nel Vangelo", oggi alla V^ edizione; "Esiste Dio", con traduzione in spagnolo; "Cento problemi di fede", oggi alla VII^ edizione ; "Il Dio in cui crediamo" lodata dal Papa Paolo VI.

Alcuni giorni prima della morte, Mons. Landucci volle ricevere l'Olio degli Infermi nella Cappella della Clinica, continuando ugualmente, fino alla sera precedente alla sua morte, ad accogliere la gente per le confessioni e la direzione spirituale.

Si addormentò serenamente nel Signore in modo improvviso al mattino del 28 maggio 1986, all'età di 86 anni.

La bara del Servo di Dio, inizialmente sepolta nella tomba della Cappella dei Canonici Lateranensi presso il Cimitero Verano di Roma, è stata traslata nella Chiesa parrocchiale di San Giovanni Battista de Rossi, ove attualmente riposa.