Mt. 5, 37: Ma il vostro parlare sia

sì sì no no

ciò che è in più vien dal maligno.

Ubi Veritas et Iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione Attuazione e Informazione - Disamina - Responsabilità

Quindicinale Cattolico « ANTIMODERNISTA »

Fondatore: Sac. Francesco Putti

Direttore: Sac. Emmanuel de Taveau

Anno XIII - n. 15

15 Settembre 1987

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

GERMANIA:
un ripugnante documento del tradimento ecumenico

*Da anni vanno moltiplicandosi i documenti ecumenici, frutto di commissioni miste di teologi cattolici e protestanti. Uno peggiore dell'altro, questi documenti, resi per di più di pubblico dominio, attestano la validità della condanna pronunciata da Pio XI contro il movimento ecumenico (**Mortalium animos** pubblicata in **sì sì no no** 15 gennaio 1987).*

*Le seguenti note critiche sul documento ecumenico tedesco confermano ancora una volta che per i cattolici non vi può essere altro ecumenismo che l'invito ai dissidenti a ritornare "**all'unica vera Chiesa di Cristo, dalla quale ebbero un giorno l'infelice idea di staccarsi**" (**Mortalium animos**). Ogni altra via, oltre che illusoria, è "**un patire che la verità, e la verità da Dio rivelata, sia tratta a compromessi**"(ivi).*

* * *

Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici. Condanne dottrinali determinanti separazioni ecclesiali? - I. Giustificazione, Sacramenti e ministero sacerdotale nell'epoca della riforma e oggi; ed. a cura di K. Lehmann e W. Pannenberg (=Dialogo tra le Chiese. vol. 4), Freiburg i. Br. - Göttingen 1986.

Gli antefatti

In occasione della sua visita in Germania, il papa Giovanni Paolo II concordò col presidente del consiglio della chiesa evangelica della Germania la formazione di una commissione che doveva trattare i problemi controversi tra Chiesa cattolica e protestantesimo. Questa commissione assegnò a un gruppo di teologi cattolici (tra cui il **vescovo Lehmann** di Magonza) e di teologi protestanti un lavoro sui tre temi della giustificazione, dei Sacramenti e del ministero sacerdotale. Quel gruppo presentò, a sua volta, i risultati del proprio lavoro alla suddetta commissione, la quale li trasmise, affinché fossero accolti, alla Conferenza episcopale tedesca e al consiglio della chiesa evangelica della Germania. Finora la situazione è questa. Per contribuire a che i Vescovi prendano la giusta decisione in merito, su quello studio si debbono formulare alcune osservazioni che possono essere soltanto critiche.

I°

Terminologia disonesta. Rinnegamento della Chiesa cattolica

Tutte le tesi di quello studio si riallacciano, in un modo o nell'altro, alla Chiesa. Ci si aspetterebbe, perciò, all'inizio una chiara definizione di principio. Sennonché il lettore, su questo punto, rimane deluso. La terminologia concernente la Chiesa è scorretta e disonesta, poiché lo studio si riferisce con le stesse parole sia alla Chiesa fondata da Cristo che alle comunità religiose protestantiche aventi per padri Lutero e Calvino. Vi si annida, quindi, un gravissimo errore, tanto dogmatico quanto logico, atto a confondere i cattolici. La base su cui poggiano le successive riflessioni è fragile già sotto questo aspetto.

Tra la Chiesa cattolica e le comunità protestanti non ci sono solamente «*contrasti nell'interpretazione del Vangelo*» (p. 19), ma c'è il Vangelo stesso, che nella Chiesa cattolica si conserva puro e integro in virtù dell'assistenza divina, mentre nelle comunità protestantiche non si è mantenuto né puro né integro, ma è stato mischiato con errori e mutilato in rapporto a verità essenziali. E' questo un aspetto fondamentale dello studio in esame, il quale è coerente nello sforzo di appianare, per quanto è possibile, la differenza sostanziale tra la Chiesa cattolica e le comunità protestantiche, tra la verità cattolica e le opinioni protestantiche. Si annida in questo atteggiamento un rinnegamento dell'opera di Cristo e un'infedeltà allo Spirito Santo. Lo scritto in esame, infatti, cerca, molto spesso, di promuovere l'unione tra Chiesa cattolica e protestantesimo prendendo in considerazione e «interpretando» la Bibbia non certo conforme alla dottrina dei Padri della Chiesa e alle decisioni dei Concili, ma secondo le opinioni di quei teologi che si trovano sulla falsariga dei suoi autori. In questo modo si può, naturalmente raggiungere la «concordia».

Parlando, a p. 19, di un'«*interpretazione ampiamente comune della Scrittura*», lo studio in causa ammette implicitamente la protestantizzazione, oggi, largamente in atto, dell'esegesi cattolica. Esso cade, pertanto, in una *petitio principii*: un'esegesi protestantizzante ha, com'è ovvio, molto in comune con l'esegesi protestantica. Se nella Chiesa cattolica di oggi questo fenomeno fosse recepito nel modo legittimo, comporterebbe la contrapposizione dell'esegesi cattolica a quella protestantica.

E' falso affermare che l'unità del Corpo di Cristo è ferita a causa delle separazioni dalla Chiesa cattolica (p. 20). Il Corpo di Cristo è incolume perché, grande o piccolo che sia, s'identifica con la Chiesa cattolica. A causa delle separazioni è ferita solo l'unità della cristianità. Gli autori dello studio in esame, dunque, hanno un falso concetto del Corpo di Cristo. E', poi, indice di molta arroganza il fatto che gli autori dello scritto in questione pretendono d'inglobare come appartenenti «*al campo cattolico*» gli storici della Chiesa orientati verso posizioni protestantiche (p. 21). Fortunatamente ci sono ancora, anche oggi, storici che registrano diversamente dagli altri

l'apostasia del sedicesimo secolo e che rendono onore alla verità.

In innumerevoli punti lo studio in questione si riferisce alla «*ricerca*». Ma la paradossalità e l'ingannevole sicurezza di tali riferimenti stanno nel fatto che gli autori si premurano di andare sistematicamente sulla falsariga dei loro autori preferiti. Le voci discordanti non vengono prese neppure in considerazione. In questa maniera è facile ottenere appoggio alla propria «ricerca».

Lo studio in esame pecca di una notevole presunzione. Esso parla, in parecchi luoghi, dell'insufficienza della teologia delle epoche precedenti e della grandezza della teologia odierna. Ma siffatto giudizio è arbitrario. Mai come oggi, infatti, la teologia cattolica scese a un livello così basso; per colpa, non da ultimo, della sua generale protestantizzazione. Una teologia che erra in molti punti circa il proprio oggetto, che è la fede cattolica, non è sana. Gli autori dello studio in questione presumono di sapere tutto meglio dei teologi cattolici del sedicesimo secolo. Eppure in quanti dialoghi religiosi questi ultimi trovarono un accordo coi protestanti! Erano figli della stessa epoca e portatori, in larga parte, della stessa cultura: le premesse per un'intesa erano allora più propizie rispetto ad oggi. E tuttavia fu impossibile raggiungere un vero accordo.

Alterazione, non interpretazione

A p. 23 si afferma che «*anche una decisione dottrinale vincolante ha bisogno di un'interpretazione evolutiva*». Quest'asserzione è falsa. L'interpretazione, ogni interpretazione, spiega, ma non altera; se pretende di alterare, non interpreta più. Un'interpretazione, che cambia l'oggetto da interpretare, non merita di essere chiamata così. E' risaputo che non pochi teologi post-conciliari si servono dell'«interpretazione» allo scopo di eliminare le verità scomode e di stabilire il protestantesimo nell'àmbito della Chiesa cattolica. Giacché gli autori dello studio in questione intendono l'interpretazione in siffatto modo, non meraviglia che essi siano venuti meno alla fedeltà dovuta alle verità della Fede cattolica, e nel modo più grave: appunto come in questo caso.

Esaltazione di Lutero

Nella loro opera gli autori usano la tattica di confrontare talvolta le decisioni dei Concili, e specialmente quelle del Concilio di Trento, con le asserzioni dei cosiddetti scritti di confessione protestantica. Per conseguenza inevitabile, i testi dottrinali della Chiesa cattolica vengono così messi sullo stesso piano di quelli delle comunità protestantiche. In questa tattica si annida un gravissimo errore di metodo; anzi, l'abbandono del principio cattolico dell'unica Chiesa. Il giusto procedimento sarebbe, invece, quello d'insistere nell'esame e, quindi, nella critica delle affermazioni dei cosiddetti riformatori circa l'infallibile magistero della santa Chiesa. Al contrario, nello studio in esame viene notevolmente esaltato il comportamento degli eretici. E', poi, addirittura ridicolo attribuire a Lutero l'eliminazione dei guai della Chiesa! (p. 24). Il peggiore guaio era proprio lui, e i mali più nefasti risalgono alla cosiddetta «riforma». Ciò che Lutero ha fatto è stata la distruzione della Fede cattolica in larghe parti dell'Europa.

Nello studio in esame è messa ampiamente in risalto anche l'attività della teologia protestantica. Esso arriva ad affermare che siffatta teologia aiuta i cattolici a «capire più profondamente la dottrina della Chiesa e le sue radici (p. 24). Il vero, invece, è che quella teologia offusca la luce portata da Cristo e fa cadere nell'errore numerosi cattolici. Dell'aggressività della teologia protestantica contro la Chiesa cattolica, della sua demolizione di tutto ciò che è cristiano e della sua dissoluzione dei fondamenti della spiritualità, neppure una parola. Conclusione: queste tesi dello studio in causa sono intrise della più profonda falsità. Si deve giudicare addirittura blasfemo il fatto che lo Spirito Santo viene strumentalizzato per avallare le pretese della protestantizzazione, oggi in atto, della teologia cattolica: appunto come fa lo studio in esame (p. 24).

Invalidazione del Concilio di Trento

Segue una vera provocazione dei fedeli autenticamente cattolici.

E' evidente che il Concilio di Trento è molesto agli autori dello studio in esame, perché in quel Concilio sono ribadite le «condanne» di quasi tutti gli errori protestantici. Non meraviglia, dunque, il fatto che nello studio in esame gli errori dei cosiddetti riformatori sono valutati in un modo meno critico delle dottrine del Concilio di Trento. Lo sforzo continuo degli autori è quello di estenuare la dottrina del Concilio di Trento; anzi di invalidarla.

Un mezzo per indebolire le sentenze del Concilio di Trento sta nell'osservare che gli elenchi degli errori presentati ai Padri conciliari erano «*di seconda o di terza mano*» (p. 26). Ma come i Padri conciliari avrebbero potuto giudicare se non fossero state presentate loro formulazioni precise? Con passi annacquati e in forma di predica, come quelli del Concilio Vaticano II, quei Padri non avrebbero potuto far nulla. Al Concilio di Trento si rimprovera, quindi, di aver condannato le affermazioni del «primo» Lutero (p. 83). Ci si domanda se il Concilio di Trento fosse tenuto ad esaminare ciascuna delle asserzioni contraddittorie, fatte dal predetto personaggio nel corso della sua evoluzione; in tal caso, si sarebbe dovuto radunare in permanenza. Gli autori si soffermano di più sull'ultimo Lutero, ma con quale diritto non si sa. Lutero si è forse ritrattato? E' forse canonizzato l'ultimo Lutero? Il senso teologico è forse legato all'età? Se Lutero fosse vissuto dieci anni di più, non avrebbe eventualmente insegnato ancora qualcosa di diverso? Il Concilio non aveva bisogno di avere davanti agli occhi tutti gli scritti del personaggio di Wittenberg; gli bastava conoscere i suoi principali scritti sovversivi che gli stavano dinanzi.

In numerosi passi si afferma che i protestanti viventi o, meglio, le loro opinioni teologiche oggi non sarebbero condannate dal Concilio di Trento. Al contrario, si deve dire che le condanne del Concilio di Trento non colpirebbero gli odierni partigiani della religione protestantica soltanto se essi l'avessero abbandonata in favore della cattolica. Il che è lampante e indiscutibile. In nessun luogo si rileva che i protestanti si sono staccati dalle opinioni di Lutero; in molti luoghi, invece, si sottolinea che nella Chiesa cattolica è invalso il «*commiato da Trento*». In ogni caso, ammesso e non concesso che i protestanti non sono colpiti dalle condanne dottrinali del Concilio di Trento, niente si oppone a che lo accettino: possono sempre convertirsi e ritornare alla Chiesa che, con loro gravissimo danno, hanno abbandonato.

Spavalderia, anzi temerarietà

Con estrema disinvoltura questo documento parla della tradizione «*delle chiese di oggi*» (p. 27), come se nella Chiesa cattolica non ci fosse una Tradizione di diritto divino e presso i protestanti, invece, esclusivamente l'opera umana. Gli autori trascurano totalmente la *traditio divina*: anzi l'ignorano e, perciò, impugnano un fondamentale principio cattolico.

A p. 27 si legge la spavalda asserzione che la «*mariologia*» e, presumibilmente anche i dogmi mariani da soli non sarebbero sufficienti a giustificare la persistente separazione. A quest'asserzione inaudita non si dà, però, alcuna fondazione. Agli autori cattolici di questa falsa tesi si deve ricordare che basta a separare dalla Chiesa la negazione di una sola verità di fede divina e cattolica. Di nuovo ci si domanda che cosa essi riconoscano come verità di fede.

Appare, poi, quanto mai temerario il fatto che, a p. 27, con l'«*autorità della Scrittura*» viene stabilito il principio protestantico della «sola Scriptura». Ma, con siffatta concezione dell'autorità della Scrittura, come può sostenersi un'inter-

pretazione controversa? Chi decide in modo vincolante sul vero senso della Scrittura? L'assurdità dell'«auto-interpretazione» della Scrittura, propagandata da Lutero, probabilmente nessuno, oggi, la difenderebbe più. Che cosa ne è del magistero dottrinale vivente, come dell'attuale tradizione? Che cosa ne è dell'infallibile sentenza dottrinale della suprema autorità della Chiesa? Gli autori non hanno imparato ancora nulla dai dogmi del Concilio Vaticano I?

Ciò che, nelle pp. 29 ss., si dice sull'autorità della Sacra Scrittura è pieno di ambiguità e di travisamenti. Non posso convenire che la discussione sul rapporto tra Scrittura e Tradizione si sia attenuata (p. 29); sostengo, invece, che essa è acuta oggi come 450 anni fa, poiché verte sul principio della «sola Scriptura».

La Tradizione non si può ridurre alla «*funzione dell'interpretazione della Scrittura*» (p. 30). Essa ha una propria consistenza e, perciò, anche il proprio contenuto. E' impossibile, per esempio, ricavare dalla Sacra Scrittura, mediante un'esegesi storico-critica, i dogmi dell'infallibilità del Papa o dell'assunzione corporale di Maria in cielo. Una considerazione simile vale, in ordine alla Sacra Scrittura, anche per l'istituzione dei Sacramenti del matrimonio e dell'Ordine. Queste verità non si possono fondare e giustificare senza ricorrere a una *traditio constitutiva*. Il Concilio di Trento ha riconosciuto ciò. Sennonché il Concilio Vaticano II ha, purtroppo, molto indebolito questa realtà, benché traspaia ancora qualcosa in proposito dalla Costituzione sulla Rivelazione. Del resto, neppure intorno all'estensione della Bibbia c'è accordo tra Chiesa cattolica e protestantesimo. Alla differenza tra il canone cattolico della Sacra Scrittura e quello protestantico nello studio in esame si accenna appena. Si deve, invece, tenere ben presente che i protestanti rigettano libri sacri dai quali la Chiesa cattolica ricava importanti punti della propria fede. Lo sanno gli autori cattolici del presente studio? Vi si attengono? Oppure presumono di sacrificare i libri controversi? Il principio dell'«*autoimposizione degli scritti biblici*» (p. 30), finalizzato alla spiegazione, da parte protestante, del valore del canone, è inapplicabile. Come può un libro «imporre se stesso»? Così non si chiarisce né il carattere vincolante né l'individuazione del canone della Scrittura. Per entrambi occorre la sentenza di un'autorità. Se il protestantesimo ammette ciò, abbandona il principio della «sola Bibbia».

E' un fatto che «*la prassi esegetica nella teologia di entrambe le Chiese è divenuta, in realtà, largamente simile*» (p. 30). Ciò significa, però, soltanto che vari teologi cattolici lavorano come i protestanti e, quindi, che hanno dimenticato la loro origine e il loro scopo. Ma è precisamente questa la malattia dell'attuale teologia cattolica. Eppure gli autori dello studio in esame non trovano nessuna parola di critica per questo metodo, non scientifico, di lavoro.

Un errore capitale

Nelle pp. 30 s. serpeggia il capitale errore di equiparare il magistero, inteso nel senso cattolico, e il mandato di predicazione inteso dal punto di vista protestantico. E', invece, fondamentale la differenza tra loro. Il mandato di predicare non è sancito con un potere di giurisdizione e, pertanto, non può mai svolgere un'attività paragonabile a quella del magistero. Nel protestantesimo non c'è nessun'istanza che stabilisca in modo vincolante, ovvero infallibile, ciò in cui si deve credere. Anzi la separazione sul piano della fede ebbe origine proprio dalla contestazione del potere dottrinale della gerarchia. Anche oggi il protestantesimo è radicalmente renitente a sottoporsi al magistero. Esso sa che proprio in questa «libertà» dell'interpretazione «autonoma» della Scrittura si trova un elemento della sua forza di attrazione.

E', poi, anche utopistico aspettarsi che le comunità protestanti possano o vogliano rivedere criticamente la loro dottrina sulla Scrittura; esse, invece, affermano, con rigida risolutezza, che la loro attuale dottrina è conforme alla Scrittura. Nessuno sostiene le proprie posizioni con maggior rigore tradizionalistico del protestantesimo, che presume di basarsi soltanto sulla Scrittura. L'«*accordo fondamentale*» (p. 31) asserito nello studio in esame, tra la dottrina e l'interpretazione cattolica della Scrittura e la concezione protestantica, si può vedere, tutt'al più, proprio nel fatto che il protestantesimo non è disposto a lasciar scuotere il suo sistema, appunto come faceva la Chiesa cattolica quando era ancora sana e quando si pronunciava con fermezza sulla verità che Dio le ha affidato.

Nello studio in esame si manifesta ripetutamente il relativismo dogmatico. Ivi la fede e l'errore circa la fede vengono unificati quali diverse tradizioni confessionali (p. 32). Ma non ci si può comportare così, nei riguardi della Verità.

Un dialogo privo di senso

Un ulteriore espediente per mettere da parte le sentenze conciliari tridentine, si trova nel fatto che le opinioni condannate vengono considerate insignificanti. Il Concilio di Trento, con parecchie condanne, avrebbe colpito «*posizioni estreme non vincolanti sul piano ecclesiale* [protestantico]» (p. 32). A questo punto s'impongono alcune domande. Chi decide qui, con la massima autorità, quali siano le «posizioni estreme»? Che cosa, infatti, è vincolante sul piano ecclesiale in una «chiesa» priva del magistero autentico? Il protestante non è vincolato a nessuno scritto confessionale, quale che sia; ognuno può farsi la propria dottrina nella «libertà» di cristiano, e nessun parlamento ecclesiale e nessun concistoro può ingiungergli alcunché di vincolante. Una posizione oggi seguita da pochi, domani potrebbe riscuotere una grande adesione e, viceversa, qualcosa, che ieri era un bene comune di una comunità protestante, può venire poi abbandonato. Ricordo quale esempio la dottrina della predestinazione.

Da queste riflessioni risulta che, tutto sommato, ogni dialogo coi protestanti è privo di senso. Infatti ogni protestante può, in buona coscienza, sottrarsi al «risultato» di siffatti dialoghi. Del resto lo stesso studio in esame mette in evidenza, e per giunta in più passi, le posizioni contraddittorie dei cosiddetti riformatori (v., per es., p. 83). Lutero si oppone a Zuinglio, Calvino a Bucer. Nessuna opinione ha un reale primato, nessuna possiede un'autorità suprema. Zuinglio e Bucer non sono forse «riformatori»? Non si può aderire, con lo stesso diritto, alla loro interpretazione della Scrittura come all'interpretazione data da Lutero e da Calvino? Perché mai questi ultimi due avrebbero un'autorità maggiore di quella dei primi due?

Nello studio in esame queste assurdità (come numerose altre) non sono trattate affatto. Esse avrebbero, probabilmente, solo guastato l'unione di coloro i quali già sapevano che esse sono reciprocamente connesse. In un siffatto contesto mi colpisce la durezza con cui lo studio tratta (con molta fedeltà a Lutero) quegli uomini, molto probi, che chiama «*battezzatori*» ed «*esaltati*». Essi non possono rivendicare la stessa libertà di Lutero nei confronti della dottrina della Chiesa? Per logica conseguenza, non gli sono di molto superiori? La verità è che essi sono scomodi alle confessioni stabilite, perché fanno loro vedere dove si arriva seguendo quei princìpi che esse hanno ufficialmente contrapposto alla Chiesa cattolica.

Una sola Chiesa e Cristo in essa

Non c'è nessun «*compito comune delle Chiese cristiane*» (p. 33), del quale parla questo scritto, ma c'è una sola Chiesa, cui il Signore ha affidato la propria missione, e ci sono le separazioni da essa, che contro di essa sono state perpetrate nel corso dei secoli. I gruppi protestanti possono avere la buona volontà di annunciare il Vangelo, ma non ne sono incaricati da Cristo. Ciò che manca loro è l'autorizzazione divina.

E' radicalmente acattolico mettere il Vangelo in contrasto con la Chiesa (cattolica). Cristo, nella Sua verità, è soltanto nella Chiesa e dev'essere trovato soltanto nella Chiesa. Ma, a quanto pare, secondo gli autori dello studio in esame si deve uscire dalla Chiesa per poter giungere a

Cristo (p. 43). Si ripete sistematicamente il tentativo di mettere la Bibbia in contrasto con la dottrina della Chiesa (p. 44), come se l'interpretazione, divinamente assistita, della Bibbia da parte della Chiesa non illuminasse l'insegnamento della Bibbia stessa. Qui c'è esattamente il principio protestantico di contrapporre l'interpretazione privata della Sacra Scrittura alla dottrina vincolante della Chiesa. Con ciò Lutero ha iniziato e gli autori dello scritto in esame, in ciò, lo seguono.

II°

Teologi cattolici con orientamento... protestantico

Nello studio in esame la prima ampia trattazione è dedicata alla dottrina della giustificazione (pp. 35 ss.). All'inizio il persistente contrasto tra la dottrina cattolica e la concezione protestantica viene presentato in un modo abbastanza soddisfacente. Ma subito dopo (p. 44), si verifica il fatto grottesco che gli autori, prima della discussione sulle differenze dottrinali circa la dottrina della giustificazione, si indirizzano verso il punto di vista protestantico e poi, in base a questo orientamento, presumono di correggere la dottrina della Chiesa. A p. 46 agli autori basta, per togliere le condanne, che le «*esigenze*» e i «*punti di difficile interpretazione*» siano conservati da entrambe le parti. Ma le dottrine vincolanti della Chiesa cattolica debbono essere accettate in tutto il loro contenuto per poter essere espresse con un consenso. Che i protestanti, a partire dalla loro caduta, hanno preso e conservato qualcosa del patrimonio dottrinale cattolico non è contestato da nessuno. La loro eresia, però, è costituita proprio dalla parzialità e dall'isolamento di tali elementi cattolici. Nelle pp. 46 s. le proposizioni con cui si vorrebbe togliere terreno alle condanne, non riportano affatto, in modo inequivocabile, l'attuale dottrina dei protestanti e dei cattolici, ma, conforme al fine di tali formulazioni, offuscano i punti di vista di entrambe le parti.

Con una coerente decisione preliminare a favore della posizione protestantica, lo scritto in esame (p. 48) riconosce un unico «criterio» di giudizio dottrinale, ossia la Sacra Scrittura, e, in realtà, secondo l'interpretazione propria dell'esegesi protestantica o protestantizzante. Il successivo tentativo, nelle pp. 48 ss., di far vedere che le precedenti condanne oggi non colpiscono più il *partner* è fallito, poiché ivi si trascura ciò che prima si era presentato come un contrasto di un certo rilievo.

A p. 49 si parla della libertà insegnata dalla Chiesa. Non si chiarisce, però, che questa libertà include anche la possibilità del no a Dio: la volontà umana rimane libera anche sotto l'influsso della Grazia efficace. La nozione di peccato originale viene falsificata dai protestanti odierni esattamente come dai cosiddetti riformatori del sedicesimo secolo. Finché essi non ammettono che la natura del peccato originale sta nella mancanza della Grazia santificante, ogni eventuale consenso sulla concupiscenza non ha nessun valore.

Ciò che a p. 53 si dice sulla collaborazione dell'uomo al realizzarsi della giustificazione è precisato dalla dottrina cattolica. E', però, ben più del mero fatto «*che il cuore è incline alla fede*». Il Concilio di Trento ha definito che l'uomo può e deve prepararsi a ricevere la Grazia della giustificazione eha, parimenti, definito che la sola fede non basta, ma che le si debbono aggiungere ulteriori atti umani.

Nelle pp. 54 s. il tentativo di conciliare la concezione protestantica con la dottrina cattolica circa la Grazia è fallito: entrambe vengono indebolite e il loro accordo è, perciò, apparente. Così nozioni fondamentali, come la rinascita spirituale e la nuova creazione, costitutive della dottrina cattolica, in questo passo non sono menzionate per nulla. In nessun luogo si fa notare che per Lutero c'è una *gratia inhaerens*. A p. 56 si dice che i riformatori intendevano la fede «*come il conseguimento del perdono e della comunione con Cristo... mediante la promessa stessa*». La fede, però, non è mai «*perdono e comunione con Cristo*» ma, al massimo e soltanto, la via in questa direzione. La fede non opera nulla di nuovo, bensì la Grazia in virtù della quale si ottiene l'ingresso nella fede. Secondo il Concilio di Trento la fede è il fondamento e la radice della giustificazione che, a sua volta, è la cancellazione dei peccati e la santificazione.

A p. 57 è addirittura impudente l'affermazione che «*ciò che è decisivo nella concezione della fede propria dei riformatori*» non costituisce «*più alcun problema per la teologia cattolica di oggi*». Ciò può essere vero per la teologia protestantizzante a cui gli autori dello scritto in esame, a quanto pare, hanno ceduto; ma non vale per l'autentica teologia cattolica che questi signori non prendono — questo è certo — in nessuna considerazione. Nella teologia cattolica l'involuzione non era arrivata mai, come invece oggi avviene, al punto che tutti i cattolici fossero orientati verso la «fede fiduciale». La fede e la Grazia santificante non possono essere messe sullo stesso piano (p. 58). Invece, sul fondamento della fede (ottenuta con la Grazia efficace), Dio dona la Grazia santificante e, con questa, l'abito della fede. I protestanti debbono abbandonare proprio il loro falso concetto di fede. In questi argomenti sottili si deve parlare con precisione.

Nel discorso sulla giustificazione rispettivamente «mediante» la fede e «mediante» la Grazia (p. 59), la parolina «mediante» viene usata in due sensi totalmente diversi. Nella vera accezione del termine, la giustificazione si realizza sul fondamento della fede mediante la Grazia. La causa efficiente della giustificazione è Dio misericordioso; la causa formale è la Grazia santificante. Quanto alla dottrina sulla certezza della santificazione (p. 59 ss.), il soggettivismo luterano è analizzato o interpretato falsamente. Hanno travisato Lutero non i nemici dei riformatori, come si afferma, ma proprio gli autori dello studio in esame. E, poi, sintomatico il fatto che le pubblicazioni di Teobaldo Beer, le quali fanno luce in merito, non sono mai citate da loro.

Pro Lutero contro la Chiesa cattolica

Alla Chiesa cattolica, invece, gli autori dello studio in questione non risparmiano critiche. Nel loro scritto parlano, infatti, della «*prassi, molto spesso, non illuminata*» (p. 64), della «*degenerata prassi delle indulgenze*» (p. 70), e dicono che la Chiesa cattolica ha interpretato un'idea «*spesso ambigua*» (p. 84). Verso Lutero, al contrario, lo studio in esame diviene molto cauto. Il carattere rivoluzionario della sua teologia è taciuto, ed è altresì taciuto il fatto che tutta quanta la teologia protestantica è al servizio della vita comoda e piacevole su questa terra. In numerosi luoghi si palesa grande comprensione per le asserzioni dei cosiddetti riformatori, ma poca o nessuna per la dottrina dei teologi cattolici e per la prassi della Chiesa in ordine al loro comportamento (v.. per es., p. 83). In molte pagine il tardo medioevo, la Chiesa del tardo medioevo e la teologia del tardo medioevo sono trattati come il capro espiatorio che dovrebbe, da un lato, far capire Lutero e, dall'altro, scagionarlo. Qui si deve rimproverare agli autori il fatto che non attingono imparzialmente alle fonti: richiamando l'attenzione sulla tarda scolastica da essi incriminata, citano sempre dagli scritti di confessione protestantica o dalle asserzioni di Lutero. Non si possono trattare così i teologi di quell'epoca, se si vuole essere onesti e lavorare scientificamente.

Il documento di una Chiesa traumatizzata

Nell'àmbito della dottrina della giustificazione gli autori si occupano anche del Sacramento della Confessione e asseverano che, nella Chiesa cattolica di oggi, esso è «*considerato in crisi*» (p. 66). Non si domandano, però, quale responsabilità abbia, al riguardo, l'ecumenismo da loro stessi praticato. La crisi, all'interno della Chiesa, del Sacramento della Confessione è menzionata dagli autori probabilmente perché giova a un'ulteriore pro-

testantizzazione della Chiesa, che elimini ampiamente la Confessione individuale; ciò viene da loro salutato come un avvicinamento tra Chiesa cattolica e protestantesimo.

La crisi enorme, in cui la Chiesa è precipitata a partire dal Concilio vaticano II, nello studio in esame non è menzionata per nulla. Gli autori si accorgono, forse, di fare, col loro ecumenismo, il gioco dei principali colpevoli di questa crisi? Il loro stesso studio costituisce una prova notevolissima della crisi della Chiesa: uno scritto siffatto poteva provenire soltanto da una Chiesa traumatizzata da una crisi di tale gravità.

Il fatto che a p. 67 si afferma che entrambe le «posizioni» si integrano nell'intendere il Sacramento della Confessione, dimostra che il protestantesimo rifiuta la «posizione» cattolica come falsa. Quanto ai punti in cui l'influsso protestantizzante diviene efficace sulla teologia cattolica, gli autori dello studio in causa parlano di «*una discussione aperta e parzialmente controversa*» (p. 68).

Anche l'ultimo capoverso, a p. 69, va contraddetto. Il sacerdote confessore decide, in realtà, se ai penitenti sia da comunicare o no la Grazia del Sacramento perché egli o impartisce o rifiuta l'assoluzione. Nelle pp. 70 s., al significato della soddisfazione conseguente alla confessione si dà semplicemente un'interpretazione nuova. Non si dice, poi, assolutamente nulla intorno alla sanzione dei peccati. Allora ci si domanda: gli autori non conoscono la dottrina della Chiesa? O non vogliono conoscerla?

A p. 71 il significato dell'obbligo di confessare tutti i peccati mortali è visto nell'intenzione di penetrare la responsabilità dei penitenti. Con ciò gli autori sfiorano la dottrina della Chiesa, il cui vero senso sta nella necessità che il confessore sia messo in grado di giudicare se possa assolvere i penitenti o debba ritenere i loro peccati. A p. 71 vengono messi in fila i testi protestantici sul «*giudice*» della remissione dei peccati, senza nemmeno il tentativo di chiarire la validità teologica dei singoli punti. Pertanto i testi che parlano del ministro come del «*giudice*» non sono finalizzati ad esprimere una riserva di diritto divino, ma soltanto a indicare una norma di comportamento umano. Qui (come in parecchi altri luoghi) il contrasto fondamentale tra la concezione protestantica e la dottrina cattolica è affatto oscurato. Nelle pp. 71 s. gli autori dimostrano di non aver capito la pratica della Confessione ai laici. Questa Confessione è, appunto, una prova ulteriore della necessità che la Confessione e l'assoluzione si compiano, rispettivamente, dinanzi e mediante il ministro. La Confessione ai laici, infatti, era raccomandata quando non si poteva raggiungere un sacerdote, onde si facesse, così, almeno ciò che era possibile senza il sacerdote.

A p. 72 gli autori sostengono una crescente stima, nel protestantesimo, della Confessione individuale. Eccettuati loro, nessuno si era accorto di alcunché in proposito. Si deve, inoltre, ribadire che tra la necessità di un discorso sulla cura dell'anima (direzione spirituale) e il Sacramento della Confessione c'è un'insuperabile differenza di fondo.

Deformando e falsificando per assolvere il «partner»

Le ulteriori tesi, a p. 72, rappresentano delle mostruosità poiché ivi è rafforzata l'impressione che la concezione protestantica e la dottrina cattolica della confessione collimino.

In primo luogo è falso ammettere soltanto una prassi diversa, intesa come il residuo di una differenza, come se la prassi non si fondasse sulla dottrina e il contrasto non stesse proprio qui.

A p. 73 è deformato il concetto di merito perché gli si sostituisce la sola intenzione di «*dichiarare la responsabilità dell'uomo*». La vera e propria controversia su questa nozione qui non è trattata ma tralasciata. Le definizioni del Concilio di Trento insegnano che il giusto, mediante i suoi meriti, consegue davvero l'aumento della Grazia santificante e la vita eterna. A p. 73 la teologia cattolica, la cura dell'anima e la devozione vengono di nuovo colpite. Il protestantizzante mettere da parte, nella Chiesa post-conciliare, la dottrina dei meriti riscuote naturalmente l'approvazione degli autori del presente studio (pp. 73 s). In questo modo si arriva facilmente al gradito risultato per cui le condanne «*non colpiscono più il* partner *di oggi*» (p. 74).

Le ultime conseguenze, tratte dagli autori dello studio in questione, intorno alla dottrina della giustificazione (pp. 74 s.) poggiano su presupposti falsi e non reggono. In parecchi punti gli autori danno l'impressione che ci sia già una «chiesa» (p. 75) basata, ovviamente, sulle opinioni protestantiche. A p. 75 serpeggia di nuovo l'errore di contestare le condizioni della comunicazione della Grazia. Tali condizioni, che l'uomo deve avere in sé, ci sono veramente e, in realtà, non provengono dall'uomo, ma da Dio.

III°

Il «consenso» ad ogni costo

La sezione successiva è dedicata ai Sacramenti (pp. 77 ss.). Anzitutto viene trattata la dottrina generale su di essi. Qui gli autori debbono affrontare non poche difficoltà notevoli. Infatti la realtà dei sette Sacramenti è una dottrina definita infallibilmente dalla Chiesa.

Il metodo con cui si cerca il «*consenso*» è lo stesso riscontrato nella sezione precedente. Anche qui si palesano non poche assurdità. Ci domandiamo, per esempio, perché mai lo studio in esame non richiami l'attenzione sulla «esegesi contemporanea», quando questa conduce alla critica della concezione protestantica intorno alla necessaria, e direttamente documentabile, istituzione dei Sacramenti da parte di Cristo stesso (pp. 78 s.). Infatti, per lo meno larghi gruppi di esegeti contestano, in rapporto tanto all'Eucaristia quanto al Battesimo, che le parole corrispondenti siano mai uscite dalla bocca di Cristo. Ma questo non ha luogo: se l'esegesi contemporanea si oppone alle opinioni teologiche dei protestanti, deve tacere.

Sette uguale a due

Già i cosiddetti riformatori non erano d'accordo tra loro sul numero dei Sacramenti. Ci si domanda con quale di quei signori gli autori del presente studio vogliano far comunella o accordarsi, perché accordarsi con tutti è radicalmente impossibile senza auto-contraddirsi. Gli autori ricorrono all'espediente di eludere sia una concezione assai rigida sia una assai larga dei segni sacramentali. Così arrivano a stabilire che, in rapporto al numero dei Sacramenti, la condanna emanata dal Concilio di Trento può «*oggi valere, ancora, soltanto in modo limitato*» (p. 81). Chi legge questa roba si domanderà se sette sia uguale a due.

A questo punto si manifestano due ulteriori caratteristiche dello studio in esame. Anzitutto si capisce facilmente che l'amalgama col protestantesimo include anche la terminologia. Per esempio, è un modo di parlare protestantico il dire, al riguardo, che le azioni ecclesiali di benedizione «*promettono*» concretamente la Grazia di Dio (p. 81). E' poi evidente che le singole parti di questo studio sono state disposte, l'una dietro l'altra, in una certa connessione tra loro, ma che tra loro ci sono incoerenze, se non contraddizioni. Si confrontino, a caso, le pp. 54 s. e 81.

Il rifiuto del carattere indelebile

Come lo studio in esame sia favorevole al rifiuto, da parte dei cosiddetti riformatori, del *character indelebilis* del Battesimo e della Cresima appare chiaro a p. 85. Agli autori basta constatare una «*esigenza permanente*» per togliere terreno alla condanna della concezione protestantica da parte del Concilio di Trento. Il problema (eluso), però, è di vedere in che cosa si fondi questa «esigenza permanente»: grazie al *character indelebilis*, si fonda nella reale impronta in colui che la riceve: un'esigenza permanente ha luogo anche se si è fatto un voto, ma un voto non è fondato ontologicamente.

Lo stesso gioco viene fatto a pro-

posito dell'ordine. Poiché oggi, nel protestantesimo, la presunta ordinazione non è più ripetuta, «*la condanna tridentina non colpisce più il* partner *di oggi*» (p. 85). Di siffata sconsideratezza ci si può soltanto meravigliare. La non ripetizione e l'impronta di un carattere indelebile non s'identificano, anzi stanno su piani totalmente diversi. Dal protestantesimo, però, l'ancoramento ontologico del *character indelebilis* è esplicitamente rifiutato ora come sempre; la non ripetizione, perciò, dipende da altre considerazioni e può sempre essere abbandonata: nel protestantesimo l'ordinazione è opera umana.

A p. 85 si cerca nuovamente di esprimere l'«uso delle categorie ontologiche» per qualcos'altro; cioè per la priorità dell'azione di Dio rispetto all'agire umano. Là c'è una nota molto grave: l'esigenza permanente del sacerdote per il suo servizio divino si può spiegare anche se si rifiuta il *character indelebilis*. Al contrario proprio in questo carattere indelebile si fonda, nella dottrina cattolica, la sua esigenza permanente.

A p. 86 agli autori basta constatare che la predicazione pubblica della parola divina e l'amministrazione dei Sacramenti sono riservate al ministro ordinato per sostenere che la condanna promulgata dal Concilio di Trento cade nel vuoto. Essi si rendono conto che questa riserva nel protestantesimo è di diritto umano perché si è voluta riconoscere arbitrariamente all'ordinazione la possibilità di essere infranta. Il che avviene anche di fatto in molti casi. Le ulteriori tesi non possono modificare nulla del fatto che nel protestantesimo non ci sono pieni poteri riservati, in virtù del diritto divino, a un ministro. L'ordinazione, per l'amministrazione dei Sacramenti, da parte della comunità o di qualunque funzionario della comunità religiosa, non dà all'incaricato niente che egli non abbia già ricevuto in forza del Battesimo. In base a tutto ciò che si è detto, anche la conclusione di questa sezione (pp. 87 s.) è inaccettabile.

IV°

Il Sacrificio della Messa: ai teologi è venuta meno la voce

La successiva parte dello studio è dedicata all'Eucaristia, ovvero alla Comunione (pp. 89 ss.). Questa parte è dominata dalla minimizzazione del carattere sacrificale della S. Messa.

Non capisco come gli autori possano dire che il sacrificio di Cristo sulla Croce non è «perpetuato» (p. 90), giacché lo dice proprio il Concilio vaticano II («Sacrosanctum Concilium» n. 47: «*perpetuaret*»). Il Catechismo romano parla addirittura di una «rinnovazione» (*renovatio*) del sacrificio della Croce. Nasce anche il dubbio fondato che la categoria usata della ripetizione sia totalmente inservibile per indicare ciò che avviene nella S. Messa e che, piuttosto, quella categoria serva ad escludere con indicibile radicalità (anche se con le opportune cautele) l'identità essenziale tra il sacrificio della Croce e quello della S. Messa. Anche in questo passo vengono di nuovo colpiti gli antenati della nostra fede.

Secondo gli autori del presente studio, i rimproveri dei cosiddetti riformatori circa il sacrificio della S. Messa avevano, nella teoria e nella prassi di allora, «*un innegabile appoggio*» (p. 89). In ordine a ciò si noti, però, che un'epoca della storia della Chiesa in cui tutto fosse in ordine, non c'è stata ancora. E tuttavia mancanze ed errori, guai e negligenze non giustificano la rottura con la dottrina della Chiesa; rottura perpetrata e consumata dai cosiddetti riformatori.

Alla posizione protestantica, come alla dottrina del Concilio di Trento, viene ugualmente rimproverato il fatto che esse «*mostrano evidenti manchevolezze*» (p. 91). Così gli autori dello studio in questione trattano alla pari dichiarazioni dottrinali infallibili, assistite dallo Spirito Santo, e asserzioni eretiche.

A parer loro la cosiddetta riforma liturgica non si è ancora conformata abbastanza al carattere sacrificale dell'Eucaristia, e le nuove principali preghiere eucaristiche non si sono ancora avvicinate abbastanza alle idee protestantiche. Quella riforma e quelle preghiere manifesterebbero presunte «*tensioni nella terminologia sacrificale*», dove e mentre dovrebbe essere «*incontestabile un approfondimento dell'affermazione sacrificale*» (p. 92). In realtà questi infelici elaborati sono notoriamente complici dell'attuale squallore delle cosiddette solennità eucaristiche: sono proprio essi a mostrare «*evidenti manchevolezze*».

Gli autori dello studio in esame sono stati conquistati dalle asserzioni dei protestanti, la cui critica della «*tematica sacrificale, del canone romano della Messa*» è giudicata da loro «*comprensibile*» (p. 93). Il più grave difetto delle loro tesi sull'Eucaristia è la trascuranza proprio del punto risolutivo, cioè del sacrificio della Chiesa. Rimane non chiarito come la S. Messa sia un vero e proprio sacrificio e come esso sia offerto a Dio; in proposito agli autori, a quanto pare, è venuta meno la voce. La spiegazione data da loro (p. 94) è del tutto insufficiente. E, poiché trascura la dottrina vincolante della Chiesa, è impossibile prestarle alcun consenso.

Presenza reale, ma non corporea

Il tentativo di accordarsi con la dottrina di Calvino sulla Comunione (pp. 95 ss.) è naufragato perché gli autori di questo studio rifiutano di riconoscere che, per quello svizzero, nella Comunione non c'è nessuna presenza corporale di Cristo. Secondo lui la presenza di Cristo si limita ad una presenza in ispirito, e si parla di «mangiare» solo in senso metaforico. L'uso indistinto dell'espressione «presenza reale» per la Chiesa cattolica da una parte, e per la concezione luterano-calvinistica dall'altra, copre due realtà interamente diverse: non chiarisce nulla e oscura tutto. La «presenza personale» su cui oggi s'insiste in certi ambienti cattolici a scopo di connivente condiscendenza verso il protestantesimo, nell'Eucaristia si realizza solo perché c'è la presenza corporea. Quindi l'affermazione conclusiva, secondo cui l'odierna concezione riformata della presenza eucaristica non viene colpita dalla condanna del Concilio di Trento (p. 97), è falsa.

Alla nozione, particolarmente densa, di Transustanziazione gli autori dello studio in causa dedicano molte pagine (pp. 97 ss.); e la trascuranza, da parte del Concilio vaticano II, dell'impiego del termine «transustanziazione» è da essi salutata come una prudente presa di distanze (p. 105). In proposito essi, però, tralasciano di precisare che il papa Paolo VI, nella sua enciclica *Mysterium fidei*, ha riparato a questa omissione. Si rivela (di nuovo) chiaro che la sicura e vincolante dottrina cattolica della Transustanziazione è l'unica giusta e conforme al mistero, e che cade nell'errore chi si allontana da essa. Questa nozione rimane irrinunciabile; e ciò che s'intende con essa è intelligibile anche oggi.

A p. 106 si dà, per fatale conseguenza, una nuova interpretazione di parecchi aspetti fondamentali della Transustanziazione; e il giocare sull'equivoco mira ad ottenere il consenso ecumenico. Però va da sé che questo tentativo, anche soltanto *a limine*, è da respingere. Il «relazionismo» (*sic*!) ivi sostenuto distrugge il concetto di sostanza nella sua essenza. Non lo si può, quindi, usare come espressione della realtà del mutamento che avviene nella S. Messa. La ricapitolazione (pp. 107 s.), pertanto, non si può accettare giacché ivi si ritiene possibile, per principio, il procedere senza la nozione (e la realtà) della Transustanziazione.

Devozioni «medioevali»

Nei passi riguardanti lo «*usus*» del Sacramento (pp. 108 ss.), appare di nuovo chiara la propensione degli autori alle posizioni protestantiche. La cosiddetta riforma della liturgia viene descritta come una confortante apertura o come un avvicinamento a quelle opinioni (pp. 109 s.). La gelida trattazione dedicata dagli autori alla devozione per il Tabernacolo (messa tra virgolette, p. 110) fa dedurre, al riguardo, che essi sono pienamente

risoluti, anche su questo punto, nel tener conto delle «esigenze» protestantiche. Con molte parole si cerca di far vedere che la differenza abissale tra la dottrina cattolica sulla permanenza della presenza del Signore e le opinioni protestantiche sopravvive appena. Ma in merito non si può eludere la domanda: se i protestanti non sono colpiti dalla condanna, promulgata dal Concilio di Trento, in ordine alla durata della presenza del Corpo e del Sangue del Signore (p. 109), perché, allora, non sono in grado di associarsi alla adorazione cattolica del Signore nel Sacramento dell'altare? Se la fede — in ciò che è essenziale — è la stessa (o dev'essere tale), perché, allora ci si deve separare nella prassi?

Anche la processione del *Corpus Domini*, ossia una delle «*forme di devozione medievale tuttora conservata*» (p. 110), agli autori non sembra opportuna. La Chiesa post-conciliare, anzi, l'ha molto limitata o, addirittura, abbandonata. Anche qui, come in molti altri temi, la protestantizzazione della Chiesa appare evidente. E la ricapitolazione successiva (p. 112 s.) è anch'essa da respingere.

Sulla questione della presenza eucaristica, tra le confessioni si spalanca, ora come sempre, un abisso. Ai protestanti si domanda che cosa possano eventualmente accettare e ai cattolici che cosa debbono abolire. Con accenni confusi vengono qui messe in questione pratiche religiose come la preghiera dinanzi al Tabernacolo, la processione eucaristica, la benedizione sacramentale e la preghiera per l'eternità. Il cattolico può leggere tali tesi solo con un senso d'indignazione. Esse sono interamente e radicalmente acattoliche, denotano una falsa immagine della Chiesa e costituiscono un disprezzo della guida della Chiesa ad opera dello Spirito Santo. Con questo esempio ci si può rendere conto di tutta l'attuale pericolosità dello studio in causa. Anche in rapporto agli effetti della Comunione si spalanca una profonda frattura tra la Chiesa cattolica e le confessioni separate da essa. Il protestantesimo vede nella Comunione qualcosa come uno strumento della remissione dei peccati per i battezzati che sono caduti in peccati gravi. E il discorso sul tema (pp. 118 s.) non può cambiare nulla. Il prima richiesto (ma non praticato) «*interrogatorio della confessione*» non serve affatto alla remissione dei peccati, ma deve solo confermare la disposizione a lasciarsi rimettere i peccati (nella Comunione).

Chiunque sa che i protestanti rifiutano anche la dottrina ecclesiastica del Purgatorio; e tale rifiuto da parte loro spiega, col (falso) sollievo, il successo dell'apostasia del sedicesimo secolo. Nello studio in esame, si legge ora, con meraviglia, che, per quanto attiene al presunto stato di purificazione, non deve persistere nessuna differenza tra cattolici e protestanti (pp. 120 ss.). Ritengo che i gruppi protestanti, i quali possono ben occuparsi di questo scritto, su tale affermazione daranno agli autori la risposta conveniente.

Si deve, quindi, riconfermare che la ricapitolazione (pp. 121 ss.) è inaccettabile. Ivi gli errori sopra segnalati vengono soltanto ripetuti. La controversia sul sacrificio della S. Messa ci sarebbe esclusivamente per i «sorpassati», che non contribuiscono alla evoluzione di tutta la dottrina cattolica. Lo stesso vale per la presenza reale. Ciò che i luterani e i riformati intendono per presenza reale è essenzialmente diverso dalla dottrina della Chiesa. E', dunque, una mostruosità il mettere sullo stesso piano, come si fa a p. 122, la dottrina della Chiesa cattolica, costituita dallo Spirito Santo, e le opinioni degli eretici. Ciò che ivi è proposto come testo di consenso e di convergenza non è affatto limpido, ma copre le concezioni più contrastanti. Con siffatte formule ambigue i contrasti non sono eliminati, ma soltanto velati. E' del tutto inaccettabile, inoltre, il fatto che gli autori dello studio in esame, a p. 123, dichiarano che le sentenze di condanna in ordine alla presenza reale sono diventate «*prive di oggetto*». Con ciò si indica il sacrificio della S. Messa come rappresentazione del sacrificio della Croce, ma non si parla per nulla del carattere sacrificale della S. Messa.

Cresima, Estrema Unzione e Matrimonio: non più Sacramenti?

Nella trattazione della dottrina della Cresima (pp. 125 ss.) molte parole servono a non far capire che il protestantesimo rifiuta il Sacramento della Cresima. Non cambia nulla l'introduzione di riti che hanno una certa somiglianza esterna col segno sacramentale della Cresima, perché manca loro la fondazione dogmatica.

Ci si può solo meravigliare della spregiudicatezza con cui, a p. 131, i primi Canoni del Concilio di Trento sulla Cresima sono spacciati come obsoleti. I protestanti ammettono ora che la Cresima è un vero e proprio Sacramento? Se non lo ammettono, la loro opinione come può non essere più respinta? Le molte parole usate servono solo a velare il contrasto fondamentale tra la dottrina della Chiesa e la concezione protestantica. L'asserzione conclusiva secondo cui, su questo punto, non c'è più nessuna contraddizione che separi tra loro le Chiese, è inaccettabile, finché la Cresima è uno dei sette Sacramenti della Nuova Alleanza che, in virtù del loro conferimento, comunicano la Grazia.

Anche riguardo all'Estrema Unzione tutto il discorso serve a non far capire che il protestantesimo si rifiuta di vedere in essa un segno efficace della Grazia istituito da Cristo (pp. 133 ss.). La tradizione della Chiesa, la quale considera non semplicemente tutti gli ammalati, ma soltanto gli ammalati in pericolo di vita come atti a ricevere l'Estrema Unzione, è trascurata dagli autori. Gli elogi tributati alla cosiddetta riforma del Sacramento dell'Estrema Unzione vanno intesi sotto il profilo dell'avvicinamento alle posizioni protestantiche, ma non per questo sono fondati. Al cambiamento del rito si deve, piuttosto, muovere una severa critica. Infatti la prassi ha largamente trasformato il Sacramento dell'Unzione degli infermi in un Sacramento dell'Unzione dei vecchi, mentre è difficile che i moribondi ricevano questo Sacramento. Qui si deve contestare anche la citazione dei rituali tedeschi al posto del rituale romano, perché quelli, non di rado, si allontanano da questo in direzione dell'avanzante protestantizzazione (v., per es., p. 137). Si cerca, ivi, d'istituire parallelismi tra l'apparente ministero religioso protestantico per gli ammalati e l'opera del sacerdote cattolico. Ma l'insidia dell'eresia ritorna manifesta allorché gli autori sono costretti a riconoscere che, presso il letto dell'ammalato, il ministro protestante non dispone di nessun pieno potere, esattamente come ogni altro cristiano (p. 139). L'allargamento, nella Chiesa cattolica, ai non sacerdoti della potestà di conferire l'Unzione degli infermi (p. 139) è una menzogna suggerita dall'illusione della fantasia.

E' noto, inoltre, che nella dottrina sul matrimonio (pp. 141 ss.) la frattura tra la dottrina cattolica e la concezione protestantica è particolarmente profonda. Ma gli autori sanno come cavarsela. A p. 144 la sacramentalità del matrimonio è volatilizzata. Il matrimonio cristiano, infatti, si distingue da quello naturale non solo perché produce un aumento di Grazia, ma anche perché l'unione coniugale comunica la Grazia e chi, al riguardo, non tiene fermo che c'è un segno efficace santificante proprio del matrimonio (=stipulazione del matrimonio) manca contro la dottrina cattolica. Nella concezione protestantica il matrimonio non appartiene affatto all'ordine della redenzione; e, ancora una volta, verbose asserzioni sulla santità del matrimonio non cambiano nulla. Chiaramente provocatoria è, poi, l'affermazione, che si legge a p. 147, secondo cui il fatto che la dottrina protestantica sul matrimonio è colpita dalla condanna tridentina, dipende dal significato che si attribuisce alla nozione di «Sacramento».

Agli autori del presente studio si deve ricordare, nel modo più esplicito, che la qualificazione del matrimonio come uno dei sette Sacramenti è del tutto decisiva perché del tutto fondamentale. Rispetto alla volontà divina, e non al giudizio umano, il matrimonio ha questa portata la quale non può essere sminuita dalle ten-

denze post-conciliari alla protestantizzazione. Né si capisce perché gli autori, a questo proposito, diano importanza al fatto che il protestantesimo si appropria della parola «Sacramento», senza, però, prendere sul serio la realtà intesa con quella parola (p. 149). L'unità tra la Chiesa cattolica e le comunità protestantiche si può forse costruire sulla equivocazione delle nozioni? Il Sacramento non è, come si legge nella stessa pagina, un «pegno» per cui ai cristiani è dato lo Spirito, ma è la comunicazione di Grazia.

V°

Le tesi attinenti al ministero sacerdotale (pp. 157 ss.) servono allo oscuramento assai più che alla chiarificazione. L'ordinazione protestantica non comporta nessuno dei pieni poteri che non si possono perdere; essa è di diritto umano, non divino. Un predicatore non ordinato o un ministro dei Sacramenti non fanno meno di un ordinato. L'ordinazione come «*presupposto dell'amministrazione dei Sacramenti*» (p. 159) è di diritto umano.

la domanda se l'ordinazione protestantica non possa essere intesa come sacramentale, rappresenta una provocazione. Si tratta, infatti, di cosa impossibile.

Ciò che vale per il sacerdote, vale, nel modo corrispondente anche per il vescovo. Tra i vescovi cattolici ai quali è stata conferita la pienezza della consacrazione sacramentale e i funzionari delle comunità protestanti, i quali portano il nome di vescovi, c'è di somigliante solo il nome, la realtà è *toto caelo* diversa. Nella concezione propria del protestantesimo i «vescovi» (p. 163) sono di diritto umano, mentre sono di diritto divino soltanto le loro funzioni. Infine, ciò che si dice sul papato (pp. 167 ss.) sono piacevolezze anodine, che nascondono quale massiccia avversione il protestantesimo nutra, oggi come ieri, contro il Primato romano al punto che ci sarebbe la speranza di un'intesa unicamente se il Papa cessasse di essere Papa.

Conclusioni

1) L'affermazione secondo cui le condanne tridentine delle asserzioni protestantiche sono fragili, poiché esse non colpirebbero i protestanti di oggi, è falsa da capo a fondo. Quelle condanne erano valide allora, come sono valide sempre, e colpiscono l'eresia ieri come oggi. Varie tesi di protestanti viventi stanno a dimostrare quale sia l'attualità di ciascuno degli anatemi lanciati dal Concilio di Trento.

2) La concordia, affermata in parecchi passi, tra cattolici e protestanti, non va oltre il cerchio di coloro che hanno preso parte alla redazione dello studio qui esaminato. Coloro che qui si sono «uniti», parlano soltanto per se stessi, e per nessun altro. Ciò vale tanto per i cattolici che per i protestanti. Quegli autori assumono un criterio alieno dalla vincolante dottrina cattolica; perciò la criticano e giungono, così, a sostenere apparenti accordi con le affermazioni protestantiche.

Dove e quando un contrasto, nonostante tutte le attenuazioni e gli artifici verbali non si può eliminare, allora gli autori raccomandano la tolleranza reciproca o rimandano al futuro. Con debolezze concettuali essi indulgono alla pretesa di conseguire facili accordi (apparenti); e si deve focalizzare che lo studio esaminato è dominato, quasi tutto, proprio da queste debolezze. Nel suo insieme, tale scritto poggia su un piano quanto mai labile e fragile. E' chiaro, però, che l'unione col protestantesimo sarebbe davvero imminente se la Chiesa s'indirizzasse verso la posizione degli autori perché, allora, si attuerebbe il passaggio della Chiesa cattolica al protestantesimo.

3) Nel libro esaminato soddisfa il fatto che esso mette in chiaro dove porta il viaggio ecumenico: appunto al protestantesimo. Il processo di protestantizzazione, in cui si trova la nostra Chiesa a partire dal Concilio vaticano II, nel presente studio viene gabellato, con coerenza, come un'evoluzione da ritenere valida sotto ogni aspetto.

Lo studio in causa è istruttivo anche perché conferma il fatto che la cosiddetta riforma della liturgia ha alterato la fede. Al riguardo si richiama, in parecchi passi, l'attenzione sul fatto che, mediante i cambiamenti apportati, si è ottenuto un avvicinamento alle posizioni protestantiche. Rimane, perciò, dimostrata l'urgente necessità dell'appello: si ritorni alla liturgia pre-conciliare nel fermo proposito di ritornare alla Fede cattolica!

Lo studio è, nello stesso tempo, un pericolo per la Chiesa cattolica di cui gli autori vogliono accelerare la protestantizzazione. In tale scritto le affermazioni più insidiose vengono presentate in forma di domanda. Se non fosse stata già offerta la prova che l'ecumenismo è un gigantesco traviamento e un pericolo mortale, questo studio l'avrebbe fornita.

4) Il tentativo di rendere vincolante lo studio esaminato deve incontrare la risoluta resistenza di ciascuno di coloro che hanno conservato la genuina Fede cattolica. Scongiuriamo, quindi, i Vescovi tedeschi di prendere le distanze da questo studio e di lasciargli la portata che ha, ossia quella di un lavoro di teologi che si sono accodati al protestantesimo. I cattolici che hanno preso parte alla redazione di questo studio dovrebbero domandarsi se siano ancora tollerabili nel loro ministero.

P. C. L.

N. B. Quanto ai responsabili del documento, figura in primo piano **Karl Lehman, Vescovo di Magonza**. Ci siamo interessati di lui in *sì sì no no*, luglio 1986: «*L'avvenire della Chiesa in Germania*». Avvenire che non è difficile prevedere ancor più tempestoso, quando a sedi episcopali importanti come Magonza vengono eletti Vescovi come Lehman, fautori in morale della contraccezione e della pillola e di eresie vicine all'adozionismo in teologia («*Uno di noi è diventato Dio!*», e non viceversa) nonché contestatore, con Küng e Schillebeeckx, del «controllo di Roma» (cfr. *Concilium* 1/1969). Nessuna meraviglia che Lehman svenda ora il patrimonio della Fede cattolica per un'intesa con i cosiddetti «fratelli separati». Che importa a lui della Fede cattolica? Evidentemente, però, la Fede cattolica non sta a cuore neppure a coloro che hanno cooperato alla sua elezione episcopale. E intendiamo qui riferirci particolarmente a **mons. Silvestrini** e... compagnia bella.

SOLIDARIETA' ORANTE

Perseveriamo nel dedicare il Rosario del Venerdì a quest'unica intenzione: che il Signore salvi la Chiesa dalle conseguenze delle colpe degli uomini della Chiesa.

Sped. Abb. Post. Gr. II - 70%

ALL'ATTENZIONE DEGLI UFFICI POSTALI:
in caso di mancato recapito o se respinto
RINVIARE ALL'UFFICIO POSTALE 00049 VELLETRI
Tassa a carico di **si sì no no**

Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

si sì no no
Bollettino degli associati al
Centro Cattolico Studi Antimodernisti
San Pio X
Via della Consulta 1/B - 1° piano - int. 5
00184 Roma - Tel. (06) **46.21.94**
il 1° lunedì del mese,
dalle 16 alle 18,30; gli altri giorni presso:
Recapito Postale: Via Madonna degli Angeli n. 14 (sulla destra di Via Appia Nuova al km. 37,500) 00049 Velletri - tel.: (06) **963.55.68**
Direttore: Sac. Emmanuel de Taveau
Direttore Responsabile: Maria Caso
Quota di adesione al « Centro »:
minimo L. 3.000 annue (anche in francobolli)
Estero e Via Aerea: aggiungere spese postali
Conto corr. post. n. **60 22 60 08** intestato a
si sì no no
Aut. Trib. Roma 15709 / 5-12-1974
Stampato in proprio