

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

Quindicina Cattolica «ANTIMODERNISTA»

15 Febbraio 1996

Fondatore: Sac. Francesco Putti
Direttore: Sac. Emmanuel de Taveau

Anno XXII - n. 3

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

IL CONCILIO VATICANO II e la TEOLOGIA di GIOVANNI PAOLO II I

Il presente studio è il contributo del teologo tedesco Johannes Dörmann al 2° convegno teologico di sì sì no no. Il prof. Dörmann, reso a suo tempo pensoso dal «convegno» inter-religioso di Assisi, voluto da Giovanni Paolo II, ha dedicato allo studio sistematico degli scritti di Karol Wojtyła tre volumi, nei quali documenta la «nuova teologia» dell'attuale Pontefice sia da Vescovo che da Papa. Del primo volume, che nell'edizione originale tedesca s'intitola *Il cammino teologico di Giovanni Paolo II verso Assisi*, abbiamo offerto una breve sintesi in sì sì no no 15 aprile 1993 pp. 1 ss.

Non c'è nulla da aggiungere all'analisi serena e documentata del prof. Dörmann. C'è solo da «resistere forti nella fede» e da pregare con più ardore il Capo invisibile della Chiesa affinché si degni di liberare al più presto la sua Chiesa dalla «perversione modernistica» degli uomini di Chiesa.

*

1. Come Vescovo e Papa: teologo del Concilio Vaticano II

Un tema così ampio può essere trattato in un breve saggio solo perché lo stesso cardinal Wojtyła lo ha esaurientemente approfondito nel suo libro *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II* (originale polacco del 1972). Poiché la teologia dell'arcivescovo di Cracovia è nella sostanza la stessa del Papa, le *Fonti del rinnovamento* ci offrono una

risposta al tema in questione dalla viva voce dello stesso Giovanni Paolo II (1).

Il cardinal Wojtyła ha scritto questo libro in occasione di un sinodo pastorale tenutosi nel suo arcivescovado (*op. cit.*, p. 8). Esso si basa su documenti scelti dal Concilio Vaticano II, dai quali il cardinal estrae brano a brano «la dottrina del Concilio», esponendola come una visione teologica generale, in se stessa conclusa. Questo libro costituisce un'impresa scientifica singolare. A quanto ne so, nessun altro Vescovo ha posto mano ad un'opera del genere.

L'oggetto della mia analisi è unicamente «la dottrina del Concilio» che il cardinal Wojtyła ha elaborato dai documenti conciliari; perciò, con l'espressione «dottrina del Concilio» si deve sempre intendere la «dottrina del Concilio» nell'interpretazione del cardinal. La questione se la sua interpretazione rispetti poi il vero significato dei documenti conciliari e se la sua «dottrina del Concilio» esponga l'effettiva dottrina del Concilio, viene messa tra parentesi (2). Non bisogna tuttavia dimenticare che il vescovo Wojtyła, nella sua qualità di padre conciliare, ha preso parte attiva alla stesura di documenti del Concilio e ha avuto stretti contatti con teologi conciliari di primo piano (3). Egli conosceva perciò al meglio le intenzioni e gli scopi che in vario modo soggiacevano ai testi approvati. Un indizio alquanto evidente del suo pensiero è dato dalle sue successive nomine a cardinal di autorevoli teologi conciliari.

Per il mio tema ciò che unicamente conta è il fatto che il cardinal Wojtyła, in quanto «autentico testimone del Concilio» (p. 13), si è identificato totalmente con la «dottrina del Concilio» da lui elaborata e successivamente, una volta Papa, ha sviluppato la sua visione generale su di essa. Si può perciò affermare che la sua «dottrina del Concilio» è la teologia di Karol Wojtyła, come Vescovo e come Papa.

In tal modo si è già risposto in linea di principio alla questione essenziale del rapporto fra il Concilio Vaticano II e la teologia di Giovanni Paolo II: la «dottrina del Concilio» e la teologia di Giovanni Paolo II sono identiche. Karol Wojtyła, sia come Vescovo che come Papa, è in tutto e per tutto teologo del Vaticano II (4).

A me non resta altro che esporre sinteticamente le idee-guida della sua «dottrina del Concilio».

2. Il Concilio Vaticano II come «seconda Pentecoste»

Per la comprensione della teologia di Karol Wojtyła è essenziale la sua visione del Concilio Vaticano II come un tutto.

Il cardinal definisce il Concilio un «mistero». Come Vescovo, che ha conosciuto il «mistero» in qualità di «autentico testimone del Concilio», si è dato il compito di introdurre il popolo di Dio «al mistero del Concilio». Questa «introduzione» egli la chiama «iniziazione». Essa consentirebbe una «partecipazione al mistero» (p. 13).

Questo insolito modo di esprimersi si chiarifica in base alla comprensione specifica del Concilio da parte del cardinale, che è la seguente:

lo Spirito Santo nel Vaticano II ha parlato direttamente ai padri conciliari, i quali hanno perciò espresso in parole umane la parola dello Spirito Santo e l'hanno comunicata al mondo (p. 12 ss.). In quanto «parola dello Spirito Santo» il messaggio del Concilio possiede di per sé il carattere della rivelazione.

In questo senso, il Vaticano II è una «seconda Pentecoste», nella quale lo Spirito Santo è sceso sui padri conciliari allo stesso modo che sugli Apostoli durante la prima Pentecoste, al fine di condurre il consesso dei Vescovi nella «verità piena» o «totale» promessa da Cristo (5). L'«iniziazione» alla «verità totale», nella terminologia del cardinale, è un «arricchimento della fede» nei confronti della dottrina tradizionalmente professata dalla Chiesa.

La «seconda Pentecoste» significa quindi una rinascita della Chiesa sulla base dell'«arricchimento della fede», che la dottrina tradizionale ha sperimentato nel Concilio grazie alla nuova parola di rivelazione dello Spirito Santo. Per tal motivo il cardinal Wojtyła ha messo più volte in evidenza quella che a lui sembra l'importanza straordinaria di questo Concilio nella storia dei Concili (6).

Poiché l'identità della Chiesa cattolica riposa essenzialmente sull'identità della fede, si pone la questione fondamentale: la «dottrina del Concilio», così come il cardinal Wojtyła l'ha elaborata dai documenti stessi del Concilio, è nella sostanza identica alla «dottrina tradizionale della Chiesa»? Il che significa: nello scritto di Wojtyła la «Chiesa del Vaticano II» è identica alla Chiesa cattolica anteriore al Concilio? La risposta dipende dal contenuto dogmatico che si deve attribuire al concetto di «arricchimento della fede».

3. «L'arricchimento della fede» come principio e postulato

Lo stesso cardinal Wojtyła, proprio all'inizio del suo libro *Alle fonti del rinnovamento*, ritiene opportuno spiegare questo concetto chiave di «arricchimento della fede» (p. 17). Egli scrive: «Alla base dell'attuazione del Vaticano II, ossia del rinnovamento conciliare, bisogna porre il principio dell'arricchimento della fede. Questo principio è nello stesso tempo un postulato e, sotto il duplice significato di principio e di postulato dell'attuazione del Concilio, richiede sin dall'inizio una chiarificazione. Questa chiarificazione

sta in certo modo nel fatto stesso del Concilio e nella sua finalità essenziale».

Questo testo contiene tre importanti affermazioni sull'«arricchimento della fede»: a) l'«arricchimento della fede» è un «principio» necessario della «attuazione del Concilio». Una breve definizione contenutistica del «principio» recita infatti (p. 17): «L'arricchimento della fede non è altro che la partecipazione sempre più piena alla verità divina». In quanto arricchimento **della fede**, questo principio è per sua natura un principio **dogmatico**. Ma è anche un principio **dinamico**, dal momento che contiene lo sviluppo storico della fede della Chiesa nella forma di «una partecipazione sempre più piena alla verità divina». b) L'«arricchimento della fede» è del pari un «postulato». Il che significa: il principio dogmatico dell'«arricchimento della fede» deve essere attuato pastoralmente nella fede vissuta. c) L'«arricchimento della fede», come principio dogmatico e postulato pastorale, è sostanzialmente identico al fatto e allo scopo del Concilio in quanto tale. Il che significa: il Concilio Vaticano II è stato in primo luogo uno straordinario Concilio **dogmatico**, volto all'«arricchimento della fede» nella dottrina e nella vita della Chiesa.

Queste tre dichiarazioni sono completate in modo sostanziale dalla seguente ricapitolazione (p. 20):

«In conclusione, l'arricchimento della fede che riteniamo il postulato fondamentale dell'attuazione del Vaticano II, deve intendersi in due modi: come arricchimento, cioè approfondimento del contenuto di fede racchiuso nell'insegnamento conciliare e come arricchimento — che scaturisce da questo contenuto — di tutta l'esistenza dell'uomo credente che fa parte della Chiesa. Questo arricchimento della fede nel senso oggettivo, che costituisce una nuova tappa nel cammino della Chiesa verso la «pienezza della verità divina», è al tempo stesso un arricchimento nel senso soggettivo, umano, esistenziale. È proprio da quest'ultimo che si attende maggiormente l'attuazione auspicata. Il Concilio «pastorale» ha aperto un nuovo capitolo nella pastoralità della Chiesa, pastoraltà intesa nel suo significato più ampio».

Il concetto di «arricchimento della fede» abbraccia, dunque, il contenuto obiettivo della fede e la fede soggettiva del singolo: sia la fede in senso soggettivo che quella in senso oggettivo hanno sperimentato un arricchimento, che si trova nella «dottrina del Concilio». Il cardinal Wojtyła mette particolarmente in rilievo, quali nuovi elementi caratterizzanti entrambi in maniera decisiva la fede in senso soggettivo a partire dal Concilio (pp. 27-

40), le nozioni ricavate dalla *Dichiarazione sulla libertà religiosa* e la disponibilità al dialogo ecumenico ed inter-religioso.

Ma tre cose vanno qui dette dal punto di vista della teologia classica:

1. la fede in senso obiettivo comprende l'intera rivelazione divina. Questa si è conclusa definitivamente con l'ultimo apostolo ed è stata affidata alla Chiesa come *Depositum Fidei*. Nessun'altra rivelazione è da attendersi nel corso della storia (7). Non può quindi esserci alcun sostanziale arricchimento del contenuto oggettivo della fede.

2. La fede in senso soggettivo altro non è che la piena accettazione della verità rivelata. C'è quindi uno sviluppo storico del *Depositum Fidei* nel senso di un ulteriore approfondimento [soggettivo ndt] della verità rivelata, ma non c'è alcun effettivo arricchimento. Una completa novità è poi l'inserimento dei principi della libertà religiosa e dell'ecumenismo nella fede del singolo credente.

3. Tutto ciò significa che l'arricchimento della fede è contenuto nella «dottrina del Concilio», ma non nella «dottrina della Chiesa»! Quest'ultima viene, perciò, «arricchita». Ne consegue che la dottrina della Chiesa precedente il Concilio non coincide con la dottrina del Concilio.

La differenza tra le due dottrine si può ben cogliere in base a quanto detto sopra. L'«arricchimento della fede», inteso come principio dogmatico, significa l'arricchimento della fede tramandata della Chiesa, sia in senso soggettivo che oggettivo, mediante la parola dello Spirito Santo percepita dai Padri durante il Concilio e da loro comunicata al mondo con la «dottrina del Concilio». Perciò l'arricchimento della fede ha avuto luogo direttamente mediante la parola dello Spirito Santo. Secondo quest'interpretazione del cardinal Wojtyła, la «dottrina del Concilio» è nella sua essenza la dottrina tradizionale della Chiesa più la parola dello Spirito Santo.

Dal momento che il cardinale mette in rilievo che «l'arricchimento della fede come principio e postulato» coincide con il fatto e lo scopo dell'ultimo Concilio, ciò significa che lo scopo del Vaticano II è quello di «arricchire» la dottrina tradizionale della Chiesa, la quale costituisce il fondamento dogmatico della Chiesa preconciliare, e di sostituirla con la dottrina del Concilio. In tal modo viene allo scoperto il nucleo dogmatico e pastorale del discorso sul «rinnovamento della Chiesa mediante il Concilio».

Va affrontato ora il problema del concreto contenuto di fede della «dottrina del Concilio».

4. La dottrina del Concilio nell'interpretazione del card. Wojtyła

Sulla base del «*principio dell'arricchimento della fede*», che la fede tradizionale della Chiesa ha sperimentato mediante il Concilio, il cardinal Wojtyła sviluppa «*la dottrina del Concilio*» nell'ambito di un'ampia visione teologica complessiva.

Dal momento che il Concilio è stato espressamente un Concilio ecclesiologico, anche la «*dottrina del Concilio*», secondo Wojtyła è in linea di massima una ecclesiologia, il cui principio è il seguente (p. 35): «*La via dell'arricchimento della fede, che il Concilio Vaticano II ha riscoperto, passa attraverso la coscienza della Chiesa*».

Ciò significa che la «*coscienza della Chiesa*» costituisce il punto di partenza e di riferimento della visione teologica complessiva del cardinale. Il seguente testo ne contiene il concetto e la rappresentazione articolata (p. 38):

«*La verità sulla Chiesa si trova alla fine del "Credo" cristiano. La Chiesa, come oggetto della fede, come oggettiva verità rivelata, presuppone la realtà di Dio, della Santissima Trinità, la realtà della creazione, della rivelazione e della redenzione. La Chiesa deriva da queste realtà, nelle quali trova la sua spiegazione, e perciò nel "Credo" sta dopo di esse. È questo ordine di realtà che deve esprimersi nella coscienza della Chiesa*». L'«ordine delle realtà» del Credo, che si esprime nella successione degli articoli di fede, coincide nello stesso tempo con la suddivisione dell'ecclesiologia di Carol Wojtyła attuata in *Alle fonti del rinnovamento* (pp. 43-179).

Si è sempre ritenuto che la «*coscienza della Chiesa*» si lasciasse intendere già dai primi articoli della nostra professione di fede. Tuttavia la novità introdotta dal cardinale Wojtyła consiste nel ritenere che — secondo la sua interpretazione del Concilio — i primi articoli del Credo abbiano subito un «*arricchimento della fede*». E l'«*arricchimento*» costituisce anche la novità della sua ecclesiologia.

4.1 «Coscienza della Creazione» (pp. 43-50).

In via preliminare, il cardinale costruisce nel seguente modo il rapporto del primo articolo di fede con la Chiesa (p. 43):

«*La coscienza della Chiesa è in organica unione con la coscienza dell'esistenza di Dio, che è creatore del mondo, a cui corrisponde la coscienza dell'opera della creazione*». Questa «*unione organica*» viene definita nel seguente modo (p. 49): «*La coscienza della creazione è il fondamento della coscienza della Chiesa*». In questa co-

scienza di ciò che sono la creazione e la Chiesa, sono incluse tutte le religioni, nel seguente modo (p. 48):

«*Il Concilio afferma, prima di tutto, che la verità sulla creazione e sul creatore è comune quasi a tutte le religioni; donde il linguaggio già in sé e per sé religioso delle creature*». Ne consegue che la fede nel Dio creatore e nella creazione è patrimonio comune della Chiesa e delle altre religioni! Questa tesi esprime l'estensione generalizzata [alle altre religioni ndt] del primo articolo del Credo cristiano, come se con esso si avesse un semplice dato di storia delle religioni!

A questo punto, siamo già in grado di determinare meglio il contenuto di questo «*arricchimento della fede*», che la dottrina tradizionale della Chiesa avrebbe sperimentato nella «*dottrina del Concilio*» in relazione alle altre religioni: la fede in un Dio creatore e nella creazione non è solo nella Sacra Bibbia, ma è anche patrimonio comune alle altre religioni. Per cui tutte le religioni troverebbero il loro fondamento comune in questa credenza. Si può così sostenere una fondamentale comunanza di tutte le religioni e porla all'inizio dell'esposizione del cardinale (8).

Naturalmente, nel Credo cristiano Dio è il creatore del mondo, ma è cosa ben nota ai cultori di storia delle religioni che questa fede biblica non è affatto patrimonio comune delle religioni; essa rappresenta, invece, l'oltrepassamento di una «*soglia culturale assoluta*» (9). Nemmeno l'antichità classica si è spinta sino all'ammissione di un Dio creatore (10). Inoltre, il monismo delle religioni orientali si oppone direttamente al concetto biblico di Dio. Alla «*singolare professione di fede in Dio*» della Bibbia, «*corrisponde una comprensione particolare, specifica dell'uomo e della vita*» (11).

L'ignoranza o l'incomprensione di elementari verità bibliche e di storia delle religioni, fa già apparire [nello scritto del cardinal Wojtyła - ndt] quel fatale mutamento di rotta in direzione di Assisi e del Dio di tutte le religioni (12).

4.2. «Rivelazione della SS. Trinità e coscienza della salvezza» (pp. 51-61).

Il titolo di questa sezione fa già vedere che il cardinale Wojtyła non contempla affatto lo sviluppo di una «*dottrina trinitaria immanente*», ma unicamente il nesso fra la rivelazione trinitaria e la salvezza. Un passaggio fondamentale descrive questo nesso nel seguente modo (p. 52): «*La rivelazione di se stesso e la volontà di salvare l'uomo formano, come si vede, un unico atto da parte di Dio, al quale, da parte dell'uomo, da parte della famiglia umana nella Chiesa, corrisponde la*

conoscenza di Dio nel mistero della sua essenza interiore e insieme la coscienza della salvezza. A questo conduce la conoscenza di quell' "arcano volere di Dio", che egli ha manifestato con la rivelazione di se stesso. Dio si è infatti rivelato non soltanto affinché tutti gli uomini potessero conoscerlo come Padre, Figlio e Spirito Santo nell'unità della divinità; ma anche perché, per mezzo del Figlio-Verbo che si è fatto carne, avessero nello Spirito Santo accesso al Padre e diventassero partecipi della stessa natura divina cioè della divinità. L'opera della salvezza significa una particolare unione con Dio o piuttosto una comunione misteriosa e ad un tempo profondamente reale. Questo è il realismo della Grazia, in cui Dio — guidato dalla sovrabbondanza del suo amore — rende l'uomo suo figlio e vive con lui da amico».

Il testo è ambiguo e richiede un'interpretazione precisa. Secondo il senso letterale, l'autorivelazione di Dio e la volontà di Dio di salvare l'uomo, sono il medesimo atto. Ma c'è un problema: l'universale volontà di salvezza di Dio deve intendersi nel senso della concessione incondizionata della salvezza ad ogni uomo? Sembra di sì, dal momento che [nello scritto del cardinale - ndt] il contraltare all'opera salvifica di Dio non è che l'uomo accetti, fedele e ubbidiente, l'offerta della Grazia divina: è invece nient'altro che «*la coscienza*» [!] della salvezza e precisamente solo «*nella Chiesa*». Naturalmente questa coscienza può trovarsi solo «*nella Chiesa*», dato che solo essa (a partire dal Concilio Vaticano II) conosce «*l'arcano volere di Dio*». Ma il contenuto dell'«*arcano*» è allora il seguente: la Trinità non solo si rivela a «*tutti gli uomini*», ma ci rende anche nota la natura divina e ci permette quindi di parteciparvi. Se l'autorivelazione e l'autocomunicazione della Trinità hanno luogo *uno actu*, senza che [dal cardinale - ndt] siano nemmeno nominate le condizioni soggettive che per la sua efficacia si richiedono usualmente all'uomo, quali penitenza, fede e battesimo, allora il «*realismo della Grazia*», conseguente

AVVISO

Sono a disposizione le cassette del 2° Convegno Teologico di sì sì no no con le conferenze tenute dai singoli relatori.

Per informazioni rivolgersi a Via Trilussa, 45 — 00041 Albano Laziale (Roma) tel. (06) 930.68.16 - fax (06) 930.58.48.

alla sovrabbondanza dell'amore divino, non può significare altro che la concessione a tutti gli uomini della Grazia [senza bisogno che abbiano la fede, che diventino cristiani - ndt].

Quest'interpretazione è rafforzata da affermazioni nette su questo punto decisivo, contenute in altre parti del libro. Per esempio, a p. 186: «*La missione delle Persone divine all'umanità non è soltanto rivelazione, ma anche azione salvifica che fa del genere umano il popolo di Dio*».

Qui si afferma chiaramente la grazia incondizionata per tutti. In base ad essa il testo sopra riportato per intero si chiarifica nel suo complesso: si comprende perché venga detto che «*nella dottrina del Concilio la coscienza della salvezza si unisce alla coscienza trinitaria*» (p. 61).

Bisogna però rispondere ancora a questa domanda: in che modo questa doppia coscienza si unisce alla «*coscienza della Chiesa*»? Nel seguente modo (p. 56):

«*L'arricchimento della fede nella Santissima Trinità, messo in luce nell'insegnamento del Vaticano II, si ricollega alla realtà della missione delle Persone divine. Tale missione è diretta verso l'uomo, costituisce la realtà divina della Chiesa e fa sì che la Chiesa porti in sé la coscienza della salvezza e cerchi di farla penetrare in ogni uomo, in tutta la famiglia umana*».

Se la «*missione delle Persone divine*» è un atto salvifico «*che trasforma il genere umano nel popolo di Dio*», allora «*la realtà divina della Chiesa*» comprende tutta l'umanità. Questa «*realtà*» è d'altronde «*la dimensione fondamentale della Chiesa*» (p. 114 s.). Si può anche dire, allora, che l'umanità è la Chiesa invisibile. Questo «*arricchimento della fede*», che il Concilio avrebbe portato alla luce, è fondamentale per l'autocomprensione della Chiesa del Concilio Vaticano II. Esso «*rappresenta in certo senso il vertice della coscienza della Chiesa*» (vedi p. 53). Ma poiché la Chiesa visibile del Vaticano II porta in sé questa coscienza, ne consegue l'impegno «*a far penetrare in ogni uomo, in tutta la famiglia umana*», la sua «*coscienza*» [!] della realtà divina della grazia concessa a tutti [senza bisogno che credano in Cristo - ndt]. L'operare della Chiesa conciliare non è perciò inteso più in senso missionario, volto a smascherare la condizione di perdizione dell'umanità, e a convertire i popoli, strappandoli al male mediante la fede e il battesimo. No. Ora esso deve annunciare all'umanità la salvezza universale, derivante da una grazia già concessa a tutti. Con ciò il vecchio «*particolarismo*», che divide gli uomini in salvati e dannati, viene eli-

minato alla radice, e ciò proprio grazie al [nuovo] modo di intendere il concetto di Dio. Senza dubbio questa «*dottrina del Concilio*» viene enormemente incontro al modo di sentire dell'«*uomo moderno*».

La nuova «*coscienza della Chiesa*» pervade di sé le encicliche di Giovanni Paolo II (13). Essa viene così formulata in una lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla «*Chiesa come Comunione*»:

«*Nella sua invisibile realtà [la Chiesa] è la comunità di ogni [!] uomo con il Padre mediante Cristo nello Spirito Santo e con gli altri uomini nella comune partecipazione alla natura divina*» (14).

Il cardinal Wojtyła non esita ad inserire di nuovo anche le religioni non cristiane nella sua visione, per lo meno brevemente. Se l'autocomunicarsi della Trinità ad ogni uomo è una «*realtà divina*», è ovvio che la rivelazione della SS. Trinità sia proprio la risposta «*a ciò che travaglia i cuori e gli animi dei seguaci delle religioni anche non cristiane*» (p. 60).

La tesi del cardinale è dunque la seguente: l'autorivelazione di Dio e l'ivi collegata (actu uno) ed incondizionata autocomunicazione della Trinità ad ogni uomo, che ha il suo fondamento nella sovrabbondanza dell'amore divino, è l'«*arricchimento della fede*» sperimentato dall'antica dottrina della Chiesa nella «*dottrina del Concilio*». La coscienza della grazia data a tutti fonda nello stesso tempo la nuova «*coscienza della Chiesa*», la quale — come realtà invisibile — abbraccia l'intera umanità.

4.3 *Gesù Cristo e la coscienza della redenzione* (pp. 63-101)

Secondo «*l'ordine delle realtà*» espresse nel Credo, il tema dello studio del cardinale diventa adesso «*Gesù Cristo e la coscienza della redenzione*». Preliminarmente egli definisce in questo modo il principio fondamentale della sua soteriologia (p. 63): «*L'arricchimento della fede, verso il quale il Concilio Vaticano II si orienta in virtù della coscienza della Chiesa, trova il suo fulcro in Gesù Cristo*».

La «*coscienza della Chiesa*» costituisce dunque la base, dalla quale si sviluppa la considerazione su «*Gesù Cristo e la coscienza della salvezza*». Perciò una domanda si para subito innanzi al cardinal Wojtyła: «*Che cosa significa redenzione, dato che l'umanità già per il fatto che la Trinità si è annunciata ad ogni uomo partecipa della natura divina ed è la Chiesa invisibile?*» (15).

Una prima descrizione generale della redenzione è la seguente:

«*La redenzione è l'opera di Cristo, Dio-Figlio che si è fatto uomo. Essa è*

l'essenza della missione della seconda Persona, per mezzo della quale Dio è entrato in modo visibile nella storia dell'umanità e ne ha fatto una storia della salvezza. L'opera della redenzione è, secondo le parole di Cristo Signore (cfr. Gv. 16,7), l'esplicita condizione della "missione" dello Spirito Santo, della Sua discesa il giorno della Pentecoste e della sua continua venuta nelle anime degli uomini e nella Chiesa. Ce lo ricordano i testi "trinitari" del Vaticano II, precedentemente citati».

Sulla redenzione come opera di Cristo il testo ha, dunque, due riferimenti: 1) l'incarnazione del Figlio di Dio ha trasformato la storia dell'uomo in storia della salvezza; 2) l'opera di redenzione è il presupposto per la venuta dello Spirito Santo. Nel prosieguo, il cardinale esamina poi i diversi grandi eventi della redenzione. Noi ci limitiamo qui ad accennare brevemente all'Incarnazione.

Egli scrive a chiare lettere che Dio, mediante l'Incarnazione del Figlio di Dio, ha reso la storia dell'uomo «*storia della salvezza*». Non si tratta qui della minuziosa disputa teologica sul concetto di «*storia della salvezza*» (16), ma semplicemente del modo in cui il cardinale la intende.

Egli fonda la sua affermazione dell'identità di storia umana e storia della salvezza unicamente nella frase sopra riportata, senza ulteriori chiarimenti sull'Incarnazione del Figlio di Dio. La fondazione ed il significato della sua tesi risultano, però, con chiarezza dal contesto. Dato che, secondo la dottrina del cardinale, già mediante l'autorivelazione della Trinità tutti gli uomini sono stati resi partecipi della natura divina e «*il Figlio di Dio, mediante la sua Incarnazione, si è unito ad ogni uomo*» (17), allora anche l'umanità, unita in Cristo mediante la Grazia, è l'oggetto dell'unità di storia umana e di storia della salvezza. La differenza tradizionale fra storia profana e storia della salvezza, che deriva dalla differenza fra eletti e dannati, Chiesa e mondo, viene a cadere per mancanza del proprio oggetto.

La tesi del cardinale sull'identità della storia umana e di quella della salvezza stravolge di necessità il significato tradizionale di ogni fatto salvifico storicamente accertato. Basti vedere, ad esempio, cosa si dice dell'Incarnazione in senso stretto (pp. 73-74):

«*L'incarnazione del figlio di Dio è divenuta l'inizio della redenzione e ha trovato in essa il suo compimento rispetto alla sua interiore finalità. E la rivalutazione dell'uomo, l'elevazione della natura umana di ognuno di noi alla dignità soprannaturale, si compie mediante la partecipazione alla reden-*

zione».

Secondo la lettera del testo, l'Incarnazione non è solo l'inizio, essa è anche il «compimento» della salvezza «rispetto alla sua interiore finalità». Per un'adeguata comprensione di questo testo, decisivo è il concetto di «compimento». Dal momento che «l'uomo» mediante l'Incarnazione partecipa al «compimento» della salvezza, «si compie» in tal modo anche l'elevazione della natura dell'uomo ad una dignità soprannaturale. Un «compimento» presuppone naturalmente come data la cosa stessa che viene «a compiersi». Qui è la «dignità soprannaturale» dell'uomo che viene data come presupposta e poi «compiuta». In altre parole: la grazia, già presente in ogni uomo in conseguenza dell'auto-annuncio della Trinità, viene semplicemente «portata a compimento» mediante l'Incarnazione. Concretamente ciò accade perché «il Figlio di Dio mediante la sua Incarnazione, si è unito [formalmente] ad ogni uomo» (18). La «redenzione» mediante l'Incarnazione è dunque il «compimento» della grazia garantita a tutti, mediante la redenzione garantita a tutti.

È evidente che il termine «redenzione», nella visione wojtyliana dalla storia della salvezza, non ha il significato tradizionale. Secondo la Sacra Scrittura e la dottrina della Chiesa di sempre, i discendenti di Adamo si trovano nella terribile condizione del peccato originale, dalla quale vengono redenti grazie al sacrificio in croce di Nostro Signore per essere riconciliati con Dio. La redenzione è dunque obiettivamente universale, tuttavia essa richiede, dal lato soggettivo, che l'individuo si apra ad essa. E ciò avviene nel processo della giustificazione mediante la fede ed il battesimo (D 792-799). Ma di tutto ciò il cardinale non fa parola.

La sua dottrina è dunque la seguente: l'«arricchimento della fede» sperimentato nel Concilio dalla «coscienza della redenzione» altro non è che la coscienza del compimento della grazia garantita a tutti mediante la salvezza garantita a tutti [senza bisogno di farsi cristiani, di entrare nella Chiesa cattolica -ndt].

4.4 La «coscienza della Chiesa come popolo di Dio» (pp. 103-139)

Il cardinale Wojtyla inizia nel seguente modo la sua analisi dell'«arricchimento della fede» che si sarebbe prodotto nella «coscienza della Chiesa come popolo di Dio» (103):

«Il popolo di Dio, antichissimo concetto biblico, è diventato, grazie al Vaticano II, uno dei principali contenuti cui si ricollega il processo storico dell'arricchimento della fede che viviamo in relazione al Concilio. Bisogna tuttavia

rilevare che la coscienza della Chiesa come popolo di Dio presuppone tutto ciò che finora è già stato oggetto della nostra analisi». L'esposizione più sintetica di questa analisi si trova in questa pregnante formulazione, già citata (p. 186):

«La missione delle persone divine all'umanità non è soltanto rivelazione, è anche azione salvifica, che fa del genere umano il popolo di Dio». Vale a dire: l'umanità è la Chiesa in quanto popolo di Dio. Il cardinale descrive poi minutamente **in che modo** Dio trasformi l'umanità nel popolo di Dio e **dove** si trovino i confini della Chiesa visibile (p. 120 ss.):

«È tuttavia doveroso osservare che alla base della realtà rivelata del popolo di Dio ritroviamo sempre quell'interpersonale rapporto "Dio-uomo, uomo-Dio" nel suo più autentico significato biblico: Dio non forma altrimenti il suo popolo se non scegliendo, chiamando, conducendo a sé ogni uomo, ciascuno singolarmente nel modo che gli è proprio, irripetibile. Se la realtà del popolo di Dio è nel disegno di Dio e nella sua realizzazione quasi cooriginaria con la vocazione dell'uomo come persona, così pure per ogni uomo sono cooriginari il fatto che egli è persona, e il fatto che entra in comunione con gli altri uomini. Solo Dio conosce il vincolo che unisce gli uomini nella comunione del suo popolo. Il Vaticano II afferma che tale vincolo è più vasto di quello della stessa comunità "ecclesiale", anche se esso determina la dimensione fondamentale della Chiesa. Ciò spiega d'altronde come la coscienza della Chiesa quale popolo di Dio sia insieme "ad intra" e "ad extra". Asserendo tutto ciò, il Vaticano II ammette che esiste una differenza tra la "appartenenza" e la "ordinazione" al popolo di Dio; e questo indica una distinta gradualità di quel vincolo che costituisce la comunità di Dio con gli uomini».

La relazione interpersonale tra Dio e l'uomo, «nel suo più autentico significato biblico», costituisce dunque l'universale «base della realtà rivelata del popolo di Dio», cioè dell'umanità. Si è già mostrato che la generalizzazione [all'intera umanità - ndt] del rapporto biblico tra Dio e l'uomo **contraddice in maniera eclatante** i dati offertici dalla storia delle religioni.

Sulla base di un erroneo concetto generale di religione, il cardinale ci mostra dunque più da vicino **in che modo** Dio crei «la realtà del popolo di Dio»; ogni uomo viene scelto da Dio, da Lui chiamato e per di più guidato in modo unico e particolare verso Dio. Qui abbiamo la tesi della predestinazione incondizionata di ogni uomo alla grazia e alla gloria [senza bisogno di farsi cristiano - ndt].

Così l'umanità, gratificata a priori

della grazia e della redenzione per tutti, diventa il popolo di Dio. Solo Dio conosce il vincolo che unisce tutti gli uomini in una comunità così concepita.

Il popolo di Dio, inteso come una comunità invisibile che abbraccia tutta l'umanità, costituisce «la dimensione fondamentale della Chiesa». L'umanità diventa perciò la «Chiesa invisibile». I confini di questa «comunità invisibile» sono quindi ben più ampi di quelli della «Comunità ecclesiale» visibile: la Chiesa del Concilio comprende tutti gli uomini, all'interno e all'esterno dei suoi confini visibili.

Sulla base di siffatta «dottrina del Concilio» si è affermata perciò una nuova definizione della natura e dell'estensione della Chiesa, penetrata anche nel documento ufficiale della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla «Chiesa come comunione». Infatti:

«La comunità ecclesiale è sia visibile che invisibile. Nella sua realtà invisibile essa è comunità di ogni [!] uomo con il Padre mediante Cristo nello Spirito Santo, e lo è nello stesso tempo con gli altri uomini nel loro comune partecipare alla natura divina, alla Passione di Cristo, alla stessa fede, al medesimo Spirito. Nella Chiesa terrena c'è un intimo nesso fra questa comunità invisibile e la comunità visibile nella dottrina degli Apostoli, nei Sacramenti e nella gerarchia. Grazie a questo dono divino ben visibile, Cristo tutela nella storia in diversi modi il suo ufficio profetico, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini. Questo nesso fra gli elementi invisibili e quelli visibili della comunità ecclesiale è per la Chiesa costitutivo, in quanto sacramento di salvezza» (19).

Il legame misterioso, che unisce l'umanità in quanto popolo di Dio, comprende naturalmente anche i seguaci di tutte le altre religioni. Perciò si afferma (p. 280): «La coscienza di ciò che unisce fra loro i seguaci delle varie religioni, anche le non cristiane, ispira un senso di unità e predispone a superare le reciproche resistenze».

Il nuovo indirizzo ecumenico, che si fonda sulla coscienza della grazia e della redenzione garantite oggettivamente a tutti, viene così espresso (p. 281): «Così dunque alle radici dell'atteggiamento ecumenico stanno la fede nella paternità di Dio, che abbraccia l'universo, e la redenzione di Cristo, che è dono per tutti gli uomini senza alcuna eccezione. L'autentico atteggiamento ecumenico è espressione di questa fede, da essa scaturisce e diviene testimonio del suo approfondimento. In pari tempo, tale atteggiamento manifesta il profondo amore per l'uomo di cui rispetta la libertà interiore, quella "libertà responsabile" che corrisponde alla convin-

zione intima circa la verità, "soprattutto nel campo religioso", come il Concilio afferma nella dichiarazione sulla Libertà Religiosa».

Possiamo quindi considerare come dottrina del cardinale i seguenti punti: l'**arricchimento della fede**, sperimentato dalla fede tradizionale della Chiesa ad opera del Concilio, è «la coscienza della Chiesa come popolo di Dio», il quale comprende in modo invisibile tutta l'umanità ed in modo visibile la Chiesa come istituzione.

4.5 «Coscienza storica ed escatologica della Chiesa come popolo di Dio» (pp. 141-179)

Secondo la dottrina del cardinal Wojtyła, l'umanità è il popolo di Dio mentre la storia profana diventa storia della salvezza grazie all'Incarnazione. Ne consegue un'unione profonda, anzi un'identità di fondo tra storia del mondo e storia della salvezza. Ed è la «realtà» di questa identità che deter-

mina «la coscienza storica ed escatologica della Chiesa in quanto popolo di Dio». Ciò risulta con chiarezza dal seguente testo (p. 159): «Perciò si crea un profondo legame e perfino una elementare identità tra i principali vettori della storia e dell'evoluzione "del mondo" e la storia della salvezza. Il piano della salvezza affonda le radici nelle aspirazioni più reali e nelle finalità degli uomini e dell'umanità. Anche la redenzione è continuamente rivolta verso l'uomo e verso l'umanità "nel mondo". E la Chiesa appunto si incontra sempre col "mondo" nell'ambito di queste aspirazioni e finalità dell'uomo-umanità. In ugual modo la storia del "mondo" scor-

re nell'alveo della storia della salvezza, considerandolo in certo modo come proprio. E viceversa: le vere conquiste dell'uomo e dell'umanità, autentiche vittorie nella storia del mondo, sono anche il "substrato" del regno di Dio sulla terra».

Dall'«elementare identità» della storia della salvezza con quella del mondo, del popolo di Dio con l'umanità, scaturisce ovviamente un'identità del tutto simile tra il regno di Dio sulla terra e lo sviluppo storico. Il quale sviluppo va verso il proprio compimento escatologico (che sarebbe già percepibile nell'oggi) grazie alla fattiva costruzione comune dell'umanità. Si veda conclusivamente il seguente testo della *Gaudium et Spes* (pp. 169-170 di *Alle fonti etc.*): «Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero, ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova

che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo».

Se noi possiamo oggi riconoscere l'abbozzo del «mondo nuovo» già nella crescita del «corpo dell'umanità nuova», ciò significa che il processo di sviluppo della storia è compreso dal punto di vista di un'evoluzione ed un'escatologia intramondane!

In realtà non è possibile metter da parte il tradizionale «dualismo» di natura e soprannatura, umanità e popolo di Dio, mondo e regno di Dio, come fa invece il cardinale con la sua tesi dell'«elementare identità» di sfere che sono invece radicalmente incompatibili. La teoria evoluzionistica di Teilhard de Chardin, che notoriamente impronta di sé la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, ha influenzato chiaramente anche la teologia del cardinal Wojtyła.

Dottrina del cardinale è dunque la seguente:

l'«arricchimento della fede» apportato alla fede tradizionale della Chiesa dal Concilio è una nuova coscienza «della realtà storica ed escatologica del popolo di Dio». Questa «realtà» è «l'elementare identità» di umanità e popolo di Dio, storia mondana e storia della salvezza, natura e grazia; identità alla quale corrisponde una nuova «coscienza storica ed escatologica della Chiesa come popolo di Dio».

4.6 *Tesi principali della «dottrina del Concilio» secondo l'interpretazione del cardinale*

La «dottrina del Concilio», secondo l'interpretazione del cardinal Wojtyła, si può perciò condensare nelle seguenti tesi principali.

1. La coscienza del fatto che Dio è il creatore del mondo è per così dire patrimonio comune di tutte le religioni.

2. L'autorivelazione del Dio trinitario è *actu uno*, cioè simultaneamente, l'autoannuncio della Trinità a ciascun uomo. Questa è la tesi della grazia data a tutti [senza bisogno che si convertano a Cristo ndt].

3. Grazie all'Incarnazione, la storia umana diventa storia della salvezza. Dal momento che l'umanità partecipa già della natura divina, per via dell'annunciarsi della Trinità ad ogni uomo, la Redenzione non consiste più nell'essere salvati dallo stato corrotto del peccato originale; nel condurre l'uomo dalla condizione di peccato originale della discendenza d'Adamo a quella, piena di grazia, del Regno di Dio. La redenzione diventa invece il compimento della grazia garantita a tutti. E questa è la tesi della redenzione garantita a tutti [senza bisogno che si convertano a Cristo ndt] (20).

4. Dal momento che l'umanità, in conseguenza della grazia e della redenzione garantita a tutti nel senso sopra visto, è diventata il popolo di Dio, abbiamo una Chiesa visibile ed una invisibile. Espressioni della comunità ecclesiale visibile sono: la dottrina degli Apostoli, i Sacramenti e l'ordinamento gerarchico. La Chiesa, in quanto sacramento, costituisce il nesso che unifica dall'interno la comunità visibile e quella invisibile.

5. «Alla realtà storica ed escatologica del popolo di Dio», cioè all'unità «elementare» di umanità e popolo di Dio, di storia mondana e storia della salvezza, sviluppo storico e regno di Dio, corrisponde una «coscienza» della Chiesa come popolo di Dio, che è nesso che unifica dall'interno la comunità visibile e quella invisibile.

5. «Alla realtà storica ed escatologica del popolo di Dio», cioè all'unità «elementare» di umanità e popolo di Dio, di storia mondana e storia della salvezza, sviluppo storico e regno di Dio, corrisponde una «coscienza» della Chiesa come popolo di Dio, che è intramondana, «storica» ed «escatologica».

In sintesi: nello studio del cardinal Wojtyła l'«arricchimento» prodottosi con il Concilio nella dottrina tradizionale della Chiesa occupa una posizione centrale ai fini della tesi della grazia e della redenzione garantite a tutti. Questa tesi è il fondamento dottrinario della visione teologica complessiva del cardinale, una visione in se stessa compiuta.

5. Il problema dell'identità di Fede e Chiesa

È chiaro che la sopraesposta «dottrina del Concilio» non coincide affatto con la dottrina tradizionale della Chiesa. La dottrina della grazia e della redenzione garantite a priori per tutti è un «arricchimento della fede» che comporta una trasformazione sostanziale della fede tramandata da sempre e non ha alcun fondamento né nella Rivelazione biblica né nel dogma.

Naturalmente il cardinal Wojtyła conosce la dottrina tradizionale della Chiesa, giusta la quale la rivelazione universale e pubblica si è chiusa con Cristo e gli Apostoli (D. 2021) e nessun'altra è da attendersi, prima della Parusia (cfr. 1 *Tim.* 6,14; *Tit.* 2,13; *Dei Verbum* 4,3). Naturalmente, egli conosce la dottrina della Chiesa di sempre, giusta la quale la Redenzione è, sì, obbiettiva ed universale, ma richiede al singolo l'aspirazione generosa, la sua piena partecipazione soggettiva ai doni della redenzione, cosa che può avvenire solo nel processo della giustificazione. Naturalmente, il cardinale Woj-

tyla sa che la sua dottrina della grazia e della redenzione per tutti, ricavata dai testi del Concilio, rappresenta una novità assoluta per la fede della Chiesa (e difatti, prima del Vaticano II, la Chiesa non l'aveva scoperta né nella Sacra Scrittura né nel *Depositum Fidei*).

Il cardinale si trova perciò di fronte a due obiezioni fondamentali.

1. Come si può legittimare, in via di principio, un «arricchimento della fede», il quale si traduce in realtà in una nuova rivelazione?

Risposta del cardinale: mediante la parola dello Spirito Santo, percepita dai Padri conciliari durante il Vaticano II ed espressa nella «dottrina del Concilio» come «arricchimento» della fede tradizionale, per sostenere la sua tesi, il cardinale non solo si richiama all'autorità del magistero del Concilio (il quale, comunque, può solo custodire e definire la fede di sempre, ma non può in alcun modo annunciare una nuova rivelazione), ma si richiama altresì in modo diretto alla parola di rivelazione dello Spirito Santo, all'«ultima istanza». La parola dello Spirito Santo, attribuita all'autorità infallibile di un Concilio ecumenico, appare come il sigillo stesso di ciò che è autentico.

Secondo la dottrina classica, l'attività di magistero dell'intero corpo dei pastori, istituito da Cristo, si mostra nel modo più chiaro possibile nelle decisioni di un Concilio ecumenico (21). Ma qui il problema è se sia lecito richiamarsi a siffatto potere di magistero nel caso del Vaticano II, dal momento che esso ha rinunciato esplicitamente al pieno impiego della propria infallibile autorità. Nell'interpretazione del cardinal Wojtyła, invece, il valore teologico del Vaticano II è quello di essere al più alto grado un *superconcilio dogmatico*, e quest'interpretazione è in patente contraddizione con la realtà storica e la verità. L'immagine di sé che il Concilio ha avuto — un semplice «Concilio pastorale» — è stata molto più modesta. La sua successiva reinterpretazione come *superconcilio dogmatico*, per poter legittimare e far filtrare nella Chiesa una nuova «dottrina del Concilio», è stata un'impresa senza dubbio assai più che sorprendente.

Il ristabilimento della verità storica toglie ogni fondamento alla visione teologica complessiva del cardinal Wojtyła.

2. Come fa poi (seconda obiezione) il cardinal Wojtyła ad accordare con la dottrina tradizionale della Chiesa la tesi dell'«arricchimento della fede», visto che essa è manifestamente in contrasto con la Sacra Scrittura e con il dogma? Servendosi del principio dell'«integrazione della fede» ovvero della «reciproca integrazione».

Questo principio — egli afferma in via preliminare — è di capitale importanza «per l'intera attività della Chiesa, per la sua autorealizzazione, ed anche per il modo di pensare e di agire di ogni cattolico, per la sua coscienza e il suo atteggiamento» (cfr. p. 39). Il principio è bilaterale, «trattandosi del rapporto reciproco che intercorre tra il deposito della rivelazione e la coscienza conciliare della Chiesa» (ivi). Questa formulazione è decisamente da confutare! Infatti non si tratta qui in alcun modo di un rapporto scambievole «tra il deposito della rivelazione e la coscienza conciliare della Chiesa», ma del rapporto tra la Rivelazione e la nuova «dottrina del Concilio». Non si tratta solo della «coscienza conciliare» del significato del Concilio; si tratta dei dogmi della Chiesa!

Il principio di integrazione è definito nel seguente modo:

«Si deve quindi affermare che l'integrazione postconciliare della fede non è una meccanica addizione dei contenuti del magistero del Concilio a tutto ciò che finora rappresentava l'insegnamento della Chiesa; essa non è neppure ciò che nel linguaggio scolastico rigoroso viene definito iuxtapositio, perché l'inserimento del pensiero del Vaticano II nell'ambito di tutte le precedenti formulazioni della Chiesa è già avvenuto in base allo sviluppo storico dei documenti [conciliari]. Integrazione significa invece qualcosa di più: una organica coesione che si attua, simultaneamente, nel pensare e nell'agire della Chiesa come comunità credente. Si attua, cioè, in modo tale che da una parte ritroviamo e, per così dire, "rileggiamo" il magistero dell'ultimo Concilio in tutto il magistero precedente della Chiesa, e dall'altra ritroviamo tutto il magistero precedente nel magistero dell'ultimo Concilio, nel contesto del quale, in certo modo, lo rileggiamo. Si direbbe che il principio d'integrazione, così inteso ed applicato, sia indirettamente il principio d'identità della Chiesa, che si ricollega ai suoi stessi inizi: gli apostoli e Cristo. Questo principio che è stato operante nel Concilio, deve continuare ad esserlo affinché integri tutto il patrimonio della fede con la coscienza e nella coscienza della Chiesa».

Il principio dell'integrazione scambievole si articola perciò su due poli: la dottrina tradizionale della Chiesa e la nuova «dottrina del Concilio». Concretamente, l'integrazione consiste nel fatto di «rileggere» la «dottrina del Concilio» (che altro non è se non la dottrina della redenzione garantita a tutti) alla luce dell'intera dottrina preconciliare, che non la contempla in alcun modo. Questo adattamento della «dottrina del Concilio» alla dottrina tradizionale della Chiesa conduce ad

un profondo stravolgimento dell'intero patrimonio della fede, grazie alla tesi della redenzione per tutti.

Comporta altresì l'anguillesca doppiezza di significato di un numero infinito di testi. Nell'ottica dello stravolgimento, da **questo** punto di vista, non c'è difficoltà «a ritrovare l'intera dottrina preconciliare della Chiesa nella dottrina del Concilio».

Ci rendiamo conto allora (certo per la sorpresa di molti!) che questo principio della scambievole integrazione della fede era già applicato durante il Concilio, e che nello sviluppo dei documenti conciliari era già attuato l'inserimento del pensiero del Concilio sulle precedenti formulazioni dottrinali della Chiesa. Concretamente ciò significa che i documenti del Concilio sono già il prodotto dell'«arricchimento della fede» sperimentato dalla dottrina tradizionale grazie alle teorie della grazia e della redenzione garantite a tutti. La sintesi di tutto ciò è la «dottrina del Concilio».

Perciò la scambievole integrazione della fede *postconciliare* non ha altro scopo che quello di familiarizzare la «dottrina del Concilio» con l'antica dottrina e di farla penetrare nella coscienza dei credenti.

L'accenno del cardinale a Cristo e agli Apostoli mette in piena luce il «principio dell'integrazione della fede». Quest'accenno può significare solo lo straordinario accadimento della «integrazione della fede» dell'Antico nel Nuovo Testamento. E difatti l'Antico Testamento viene normalmente inteso nel suo complesso come promessa che ha trovato il suo compimento in Cristo. Ma in tal modo «l'integrazione della fede» della dottrina tradizionale della Chiesa comporta che quest'ultima sia messa d'accordo con la «dottrina del Concilio» e ad essa commisurata. La tesi della redenzione garantita a tutti e la sua manifesta attuazione nell'«evento di Assisi», hanno inaugurato nella religione un'epoca del tutto nuova, di dimensioni planetarie (22).

Ma una pretesa del genere — e proprio questo è accaduto — si può accreditare solo sostenendo la tesi di una nuova rivelazione divina.

Naturalmente, il cardinale Wojtyła sa che, secondo il dettato della tradizione, l'identità della Chiesa ha il suo fondamento anche nell'identità della fede. La sua soluzione del problema dell'identità è la seguente (p. 40):

«Nelle successive considerazioni cercheremo sempre di applicare tale principio [d'integrazione]; esso è indispensabile al lavoro che s'impone alla Chiesa in cammino verso la sua ulteriore autorealizzazione. Nei giudizi pronunciati sul Concilio e sull'attività della Chiesa

nel periodo postconciliare sono state eccessivamente accentuate le divisioni e differenze tra il gruppo dei cosiddetti integralisti e quello dei progressisti; ben poco invece è stata messa in luce la considerazione che gli uni e gli altri, nella loro responsabilità verso la Chiesa, debbono farsi inderogabilmente guidare dal principio ed imperativo della sua identità; e che, di conseguenza, gli uni e gli altri erano e sono obbligati a rispettare il principio d'integrazione quale condizione dell'identità stessa».

Anche per il cardinal Wojtyła è dunque evidente che l'identità della fede è principio e postulato inevitabile ai fini dell'«autorealizzazione» della Chiesa conciliare. E ciò significa che l'identità di fede e Chiesa, secondo la sua esposizione, rimane assicurata anche nell'«arricchimento della fede» grazie al «principio dell'integrazione della fede». E questo è un punto che egli ha messo bene in chiaro: la «norma normans» per l'identità della fede e della Chiesa non è il dogma stabilito, ma il «principio dell'integrazione della fede». Perciò ammonisce i critici dell'autorealizzazione conciliare della Chiesa di ricordarsi bene della loro responsabilità, sì da «rispettare il principio dell'integrazione quale condizione dell'identità stessa [della Chiesa]».

In tal modo vengono respinte «a limine» tutte le critiche che, dal punto di vista dell'immutabile *Depositum Fidei*, si possono rivolgere alla dottrina del Concilio e alla sua attuazione: esse violano il «rispetto» che si esige per la «dottrina del Concilio». I critici del rinnovamento conciliare, che si attengono al dogma stabilito, non avrebbero compreso a tutt'oggi né il «principio dell'arricchimento della fede» né quello dell'«integrazione della fede».

continua

Vestiamoci di pazienza, di coraggio e di perseveranza.

Padre Pio Capp.

Segnalazione LIBRI

Rocco Manzi *I fenomeni paranormali*

«A cominciare del 1960 in Italia (ed anche all'estero) c'è stato un moltiplicarsi di sensitivi e di maghi, di sedute medianiche, di fenomeni paranormali a cui ha fatto seguito un grande rigoglio di stampa occultistica». Di qui questo studio serio ed accurato, condotto alla luce della dottrina cattolica, diviso in quattro parti: 1) I più comuni fenomeni paranormali 2) Diffusioni e ricerche sui fenomeni paranormali — Ipotesi esplicative 3) Presupposti indispensabili per individuare la vera causa dei fenomeni paranormali 4) La vera causa dei fenomeni paranormali.

In appendice: «I Guaritori».

Il libro va richiesto direttamente all'autore al seguente indirizzo: 83030 Grottaminarda - Contrada Carpignano (Avellino).

Passano come lampi le gioie di questo mondo.

Don Bosco

Ma ASSISI è forse in PATAGONIA?

Riceviamo

e

pubblichiamo

Spett.le Redazione «sì sì no no»,

scorrendo i due numeri di novembre '95, la mia sorpresa è stata veramente al pari della «bomba». Si tratta dell'articolo sulle «tende buddiste» nella cittadella di Assisi. La bomba sta nell'equazione: Budda=Maria Santissima. L'odio luciferino non cessa di mordere il calcagno della Chiesa e dell'Immacolata, ma questa volta servendosi di ecclesiastici apostati.

Proprio ieri scorrevo su *Documentation Catholique* un comunicato del dicastero del card. Ratzinger per mettere in guardia [ma non troppo, dato che le si riconoscono anche risultati «positivi» n.d.r.] i cristiani contro le eresie di una greco-ortodossa tedesca (di cui non ricordo il nome). Assisi è forse in Patagonia, che a Roma non vedono, non sentono tali orrori? È da piangere.

Proprio il 6 gennaio, per caso, leggevo in un libro di Jean Vaquié «*Maledictions et benédictiones*» due predizioni raccolte dal padre Genet dalla bocca di Suor della Natività (1731-1798) e riportate dal sacerdote tedesco padre Muller in *Le Monde en feu* nel 1936. Ho ritenuto in particolare questo: che negli ultimi tempi «*satana susciterà dei falsi profeti che... cercheranno di distruggere tutti i dogmi del Cristianesimo*» e «*apparirà una falsa religione che negherà l'unicità di Dio e si opporrà alla Chiesa. L'errore farà rovine come mai vedute*». Certo, il cedimento sui dogmi — e proprio concernente la Madonna [e il papato n.d.r.] in queste ore — è segno di uno sconvolgimento gravissimo.

Lettera firmata

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. 50% Roma



Associato all'Unione
Stampa Periodica Italiana

sì 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) 488.21.94

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

sì sì no no

Aut. Trib. Roma 15709 / 5-12-1974

Stampato in proprio