

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

Anno XXV n. 13

Quindicinale Cattolico « ANTIMODERNISTA »

Fondatore: Sac. Francesco Putti

Direttore: Sac. Emmanuel de Taveau

Agosto 1999

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

CONCILIO O CONCILIABOLO?

Riflessioni sulla possibile invalidità del Vaticano II IV La Dottrina

(Saggio introduttivo)

Il terzo possibile motivo di invalidità del Vaticano II (per gli altri motivi si vedano *sì sì no no* 15, 28 febbraio e 31 marzo 1997) riguarda la dottrina in esso approvata dalla maggioranza. In effetti, a questo Concilio sono state notoriamente contestate alcune mutazioni dottrinali di notevole rilievo, a cominciare dalla definizione del concetto di Chiesa Cattolica contenuto nella *Lumen Gentium* per finire alle nozioni di collegialità, libertà religiosa, ecumenismo.

L'ortodossia della dottrina è evidentemente un requisito essenziale, affinché un Concilio Ecumenico della Chiesa Cattolica possa ritenersi effettivamente tale. Se la dottrina approvata da un Concilio ecumenico fosse, anche in un solo punto, contraria al dogma, questo Concilio potrebbe considerarsi effettivamente ecumenico e quindi valido? Noi riteniamo che non potrebbe perché inficiare la purezza del dogma in un sol punto significa

già introdurre l'errore, e l'errore è cosa che il dogma non può tollerare per sé, a prescindere dalla sua magnitudine; significa inoltre inquinare tutto il deposito della fede. L'errore è come il peccato (*Giac. 2, 10-11*): non viene compensato dall'aver mantenuto la verità cattolica negli altri punti ma, al contrario, la corrompe a poco a poco.

Non affermiamo qui un'opinione personale, ma ci rifacciamo alla tradizione, a ciò che è stato sempre sostenuto ed affermato in modo esplicito almeno dall'VIII secolo, nel settimo concilio ecumenico di Nicea.

Data l'ampiezza e la complessità dell'argomento, ci è sembrato opportuno premettere all'analisi dei testi del Concilio, questo saggio introduttivo, in se stesso compiuto, nel quale si rammenti in primo luogo il principio della correttezza dottrinale quale indispensabile requisito dell'ecumenicità di un Concilio e si offra, in secondo luogo, una

visione per quanto possibile sistematica della contestazione e della critica al Vaticano II, nei suoi vari aspetti, che comprendono sia il dogma in senso stretto che l'analisi del linguaggio.

1. L'ortodossia dottrinale condizione indispensabile dell'ecumenicità di un Concilio

• Il Concilio di Nicea e il conciliabolo constantinopolitano (settimo nella serie dei Concili ecumenici)

Come è noto, il secondo Concilio ecumenico di Nicea fu convocato nell'anno 786 per iniziativa dell'imperatrice Irene e con l'accordo del papa Adriano I, per condannare, tra l'altro, la perniciosa eresia dell'iconoclastia, che aveva devastato l'Oriente e prodotto una grave frattura tra Roma e Costantinopoli. Detto Concilio si tenne, dopo burrascose vicende, tra Nicea e Costantinopoli, chiudendosi il 23 ottobre 787.

Nel secondo Concilio di Nicea si negò in modo solenne l'ecumenicità, e quindi la validità, del sinodo, che sotto l'imperatore Costantino V si era riunito a Costantinopoli nel 753 per condannare coloro che erano contrari alla lotta contro le immagini sacre. Questo sinodo si era dichiarato Concilio ecumenico.

Tra i motivi addotti per dimostrare l'illegittimità del "conciliabulum" costantinopolitano, che non aveva avuto né l'approvazione del Papa né quella dei quattro patriarchi d'Oriente (Costantinopoli, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme), ma anzi era stato da loro anatemiato, c'era anche quello concernente la dottrina: "I padri del Concilio si trovarono d'accordo che un Concilio ecumenico, per esser tale, dovesse avere la partecipazione, o almeno l'invio di legati del papa e dei quattro patriarchi apostolici, dovesse professare una dottrina coerente con i precedenti concili ecumenici, e, infine, dovesse vedere le sue decisioni ricevute dalle chiese"¹.

La dottrina manifestatasi nel conciliabolo di Costantinopoli era, infatti, favorevole all'iconoclastia e contraria a chi vi si opponeva; si trattava, perciò, di dottrina eretica, che alterava il dogma (su di un aspetto solo in apparenza secondario) ed interrompeva la continuità dell'insegnamento del "deposito della fede". L'insegnamento di un Concilio ecumenico non può esser contrario alla tradizione, cioè all'insegnamento ad esso anteriore, che ha mantenuto e trasmesso il "deposito della fede" sin dal tempo degli Apostoli. Se ciò accade, quel Concilio non può ritenersi ecumenico e deve considerarsi invalido. La nota dell'ecumenicità, in senso sostanziale, non può non riguardare la dottrina insegnata. Quest'ultima, per essere ecumenica, ossia veramente universale, cattolica, deve dimostrarsi in perfetta armonia con tutta la dottrina precedentemente insegnata dalla Chiesa, deve confermarne la continuità e mantenerne l'unità.

• Un principio fondamentale

Questo concetto fu affermato a chiare lettere, nel linguaggio del tempo, dai Padri del secondo Concilio di Nicea, nel testo approvato all'unanimità il 6 ottobre 787, che condanna il falso Concilio degli iconoclasti. Ne riportiamo qui la traduzione data dal Peri: «Come dunque [può pretendersi] grande ed ecumenico [un Concilio ossia il conciliabolo di cui sopra] che non accolsero né ammisero concordemente quanti presiedono le rimanenti chiese, i quali invece [lo] condannarono con anatema? [Concilio che] non ebbe cooperatore il Papa della Chiesa romana allora regnante, né rispettivamente gli ecclesiastici suoi collaboratori, sia tramite persone che lo rappresentassero sia per mezzo di un'enciclica, come è canonicamente richiesto per i Concili? [Concilio che] non ebbe neppure con sé consenzienti i Patriarchi dell'Oriente, di Alessandria, di Antiochia e della Città Santa, né rispettivamente i presuli ed i membri più elevati della gerarchia ecclesiastica, che sono loro uniti! Vero fumo pieno di caligine, che ottenebra gli occhi degli stolti è il loro discorso [degli iconoclasti riunitisi a Costantinopoli], e non lanterna posta sul candelabro perché illumini tutti coloro che sono nella casa: ciò perché regionalmente, come di nascosto emise le sue conclusioni e non in vetta al monte dell'Ortodossia. Né alla maniera degli Apostoli si diffuse il loro suono o le loro parole raggiunsero i confini del mondo, come quelle dei sei santi concili ecumenici. Come potrebbe a suo turno [essere] il settimo quello che non concorda con i sei santi ed ecumenici concili precedenti ad esso? Per essere ordinatamente collocata al settimo posto occorre infatti che qualunque cosa susseguisca coerentemente nel computo le cose che si trovano ad essa precedenti: poiché ciò che non ha nulla di comune con quante entità sono prima contate neppure può inserirsi nel medesimo computo. Come infatti un tale, quando avesse allineato sei monete d'oro, quindi aggiungesse ad esse un soldino di bronzo, non potrebbe denominarlo settimo per la diversa natura della materia, poiché

l'oro è [metallo] prezioso e pregiato, il bronzo invece vile e dispreziato; così anche questo Concilio non avendo nulla di aureo e di ragguardevole nelle tesi dogmatiche (en dógmasin), ma essendo in tutto men che bronzeo e falsificato, impregnato di veleno mortifero, non era degno che lo si annoverasse assieme ai sei sacrosanti Concili rifulgenti per le auree parole dello Spirito [Santo]².

Nel commentare questo importantissimo testo, il Peri osserva: «Fu la contingenza storica che spinse i Padri a precisare negativamente e descrittivamente, per bocca del diacono Giovanni, cosa essi intendessero per Concilio ecumenico. Abbiamo così un interessante elenco di condizioni e di caratteristiche denunciate come assenti nel conciliabolo costantinopolitano e in tal maniera, implicitamente, dichiarate indispensabili perché un Concilio potesse dirsi ecumenico; anzi, perché potesse godere dell'identico e tecnico grado di ecumenicità che la tradizione unanime riconosceva in quel momento ai primi sei sacrosanti Concili ecumenici celebrati fino allora. Troviamo inoltre presenti alcuni dati in merito al Concilio ecumenico già ritenuti tradizionali dall'episcopato mondiale dell'epoca»³.

Questi "dati" o "requisiti di validità" sono costituiti in primo luogo dalla "collaborazione" della Chiesa di Roma, nelle varie forme al tempo in uso e vigore (partecipazione diretta del Papa, o per mezzo di plenipotenziari, o mediante lettera enciclica)⁴; in secondo luogo dall'ortodossia dei suoi deliberati: "l'omogeneità della dottrina insegnata e della materia affrontata e trattata – l'una e l'altra si debbono presumere di elevata e generale importanza per la Chiesa – con quelle dei concili precedenti ecclesiasticamente ritenuti e riconosciuti ecumenici"⁵.

• Un convinzione "tradizionale e venerata"

Su questo punto, oltre che sul resto, il testo approvato a Nicea II ci sembra estremamente chiaro. Come potrebbe il sinodo costantinopolitano essere consi-

derato settimo nella successione dei vari concili ecumenici, settimo dopo i sei sin allora tenutisi, se “non concorda” (non è in symphonia) con essi? Non concorda nella dottrina poiché le sue “tesi dogmatiche” non solo non mostrano nulla di “aureo e ragguardevole”, ma sono persino “più vili del bronzo”, false in tutto, piene di “veleno mortifero”. Un Concilio, le cui proposizioni sono piene di falsità e mortifero veleno per le anime, non può che essere considerato invalido.

Nella loro chiara ed esplicita condanna e nell’indicazione delle condizioni dell’ecumenicità di un Concilio, i Padri di Nicea II non avevano, del resto, espresso novità ed opinioni personali: essi avevano, invece, “portato ad universale coscienza un’opinione tradizionale e venerata intorno ai sacrosanti concili mondiali”⁶.

Questa convinzione tradizionale e venerata già aveva trovato viva voce ventitré anni prima ad opera del santo abate Stefano il giovane della Chiesa di Costantinopoli, ucciso a bastonate per le strade della città dagli eretici iconoclasti il 28 novembre 764, per aver coraggiosamente rimproverato ai vescovi iconoclasti riuniti in un sinodo di aver osato inserire il conciliabolo costantinopolitano, tenutosi undici anni prima, nel novero dei Concili ecumenici approvati: *«E come potrebbe essere chiamato ecumenico [un Concilio] che non approvò il Pontefice di Roma, separatamente dal quale è assolutamente impossibile legiferare in materia ecclesiastica, al quale non consentì il [vescovo] di Alessandria, non quello di Antiochia, né quello di Gerusalemme?... Come potrebbe inoltre dirsi settimo quello che non segue i sei Concili che lo hanno preceduto?... voi invece, che avete violato le tradizioni dei sei [Concili], come avete potuto chiamare settimo il vostro?»*⁷.

Un Concilio non può non “seguire” quelli che lo hanno preceduto; non può “violarne le tradizioni”, cioè l’insegnamento. Ciò significa che la continuità del magistero non può risultare da semplici dichiarazioni di fedeltà

alla tradizione: essa va commisurata alla dottrina effettivamente insegnata. Un Concilio ecumenico non è libero (come potrebbero ritenere alcuni) di manifestare la dottrina che più gli piaccia, in conformità ad un supposto mutamento dei tempi; esso è vincolato, invece, al “deposito della Fede”, alla fedeltà assoluta nei confronti di tutto il magistero precedente. E, nel dir questo, pensiamo di obbedire al sano intelletto e alla tradizione della Chiesa (nelle parole del Costantinopolitano IV: “*secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem*”, Denz. 337); tradizione, della quale Nicea II fa parte a pieno titolo, con la sua definizione esplicita del requisito della perfetta ortodossia dottrinale per la validità di un Concilio ecumenico, ed a maggior ragione di un qualsiasi Concilio o Sinodo. Ed a quanto testé affermato non si può opporre che anche l’ecumenicità del secondo concilio di Nicea fu inizialmente ripudiata in Occidente. Ciò avvenne anche a causa di equivoci sorti dalla traduzione latina dei testi. Successivamente, il secondo concilio di Nicea fu riconosciuto e proclamato definitivamente quale settimo Concilio ecumenico a pieno titolo anche dal Papa, mediante il suo legato, il cardinale Pietro, al concilio di Costantinopoli dell’879-880. Nella formula impiegata dal prete Elia, rappresentante del Patriarca di Gerusalemme, per sottoscrivere alla proclamazione stessa, si ribadì che i dogmi definiti a Nicea II «risultarono omogenei, dottrinalmente coerenti ed affini con quelli dei sei Concili santi ed ecumenici»⁸. Questa formula, che ribadiva il principio enunciato formalmente proprio a Nicea II, testimoniava in realtà l’opinione generale, confermando la tradizione perenne della Chiesa. E la tradizione fu invocata in modo particolarmente efficace – giova ricordarlo – a Nicea II, nel condannare l’eresia dell’iconoclastia:

«Il santo, grande e universale Concilio... seguendo la tradizione della Chiesa Cattolica, definisce quanto segue... Alcuni... opponendosi alla tradizione della

*Chiesa Cattolica, non hanno più raggiunto la conoscenza della verità... hanno tentato, infatti, di screditare le immagini dei sacri monumenti dedicati a Dio; sacerdoti, certo, di nome, ma non nella sostanza. Di questi il Signore dice così nella profezia: “Molti pastori hanno devastato la mia vigna; hanno contaminato la mia parte” [Ger. 12, 10]; seguendo, infatti, uomini scellerati, e trascinati dalle loro passioni, hanno accusato la S. Chiesa, sposa a Cristo Dio, “non distinguendo il sacro dal profano” [Ez. 22,26], hanno messo sullo stesso piano le immagini di Dio e dei suoi Santi e le statue degli idoli diabolici. Non potendo, quindi, il Signore Dio sopportare che i suoi sudditi venissero corrotti da una tale peste, ha convocato con la sua divina volontà, noi da ogni parte... tutto ciò perché la divina tradizione della Chiesa Cattolica riuscisse rafforzata da un voto comune. Dopo ricerche, quindi, e discussioni diligentissime, con l’unico scopo di seguire la verità, noi né togliamo né aggiungiamo cosa alcuna; vogliamo solo conservare intatto tutto ciò che è [proprio] della Chiesa Cattolica. Seguendo, perciò, i santi sei Concili ecumenici... In poche parole, noi intendiamo custodire gelosamente intatte tutte le tradizioni ecclesiastiche, sia scritte che orali. Una di queste, in accordo con la predicazione evangelica, è la pittura delle immagini, che giova senz’altro a confermare la vera e non fantastica incarnazione del Verbo di Dio...»*⁹.

E questo è stato lo spirito con il quale si sono tenuti validamente i Concili ecumenici della S. Chiesa, sino al Vaticano II escluso: “Noi né togliamo né aggiungiamo cosa alcuna”.

2. La contestazione del Vaticano II: ambiguità od errori?

La contestazione sul piano dogmatico nei confronti del Vaticano II si manifestò già durante il Concilio, per esempio negli interventi degli eminenti prelati riuniti nel consistente gruppo au-todenominatosi *Coetus Internationalis Patrum*, tra i quali

vanno ricordati mons. Carli, Vescovo di Segni, uno degli uomini più temuti dai progressisti per la sua preparazione e la sua lucidità, il cardinale Larraona, nonché mons. De Castro Mayer e mons. Lefebvre¹⁰. Posteriormente la contestazione non è mai venuta meno, sia ad opera dei due vescovi da ultimo citati, che di esegeti qualificati (come per es. mons. Francesco Spadafora) e di intellettuali cattolici prestigiosi, come lo scomparso prof. Romano Amerio. L'opera di quest'ultimo, il celebre *Iota Unum*, tradotto in francese ed in inglese, è sfumata, prudente e rispettosa nel tono, ma implacabile nella sostanza, perché mette in rilievo con logica inoppugnabile il carattere eterodosso delle variazioni introdotte nella verità cattolica dai neo-modernisti, già attivamente operanti nel Concilio. La sua analisi si concentra maggiormente sul post-concilio. Tuttavia essa mette in rilievo le molteplici ambiguità e le contraddizioni di Giovanni XXIII e di Paolo VI e di diversi testi conciliari, e non esita a formulare l'ipotesi dell'esistenza di una vera e propria eresia in senso sostanziale nel decreto sulla libertà religiosa: «*Lo schema "de libertate religiosa" (card. Bea), uno dei più tormentati e contesi nell'assemblea ecumenica, avanzava in sostanza la gran novità che venne infine adottata, facendo uscire (sembra) la dottrina dalla via comune, canonizzata e perpetuamente confessata dalla Chiesa Cattolica*»¹¹. La «gran novità», come è noto, fu quella di indicare nella coscienza di individui o gruppi il fondamento della religione, che così non era più dato dalla Rivelazione e non permetteva più di distinguere la vera e unica religione (quella cattolica) dalla false.

Il giudizio complessivo di Amerio sul Concilio è durissimo: «*Non vi ha riforma della Chiesa se gli schemi dottrinali sono incerti. È una peculiarità del Vaticano II di aver generato la confusione anziché dissiparla e la peculiarità discende dal discorso inaugurale [di papa Giovanni XXIII] che muta il principio della confutazione*

dell'errore con quello del dialogo fiduciale»¹².

Naturalmente, si tratta di una contestazione nettamente minoritaria, numericamente assai esigua, di fronte alla marea del consenso riversatosi sul nuovo corso, consenso ormai consolidatosi in un conformismo che grava come una cappa di piombo su tutto l'orbe cattolico. Basti pensare che due soli Vescovi, tra quelli del *Coetus Internationalis Patrum*, hanno avuto il coraggio di continuare nel postconcilio la battaglia iniziata in Concilio per la difesa del dogma della fede: mons. De Castro Mayer e mons. Lefebvre per l'appunto. In definitiva due soli su più di duemila Vescovi che contiene l'orbe cattolico.

La vastità del consenso al nuovo corso ecclesiale è stata pari alla vastità della crisi che ha investito la cattolicità, con i suoi esodi di massa dalla nuova Messa e dallo stato consacrato, con la sua crisi delle vocazioni (la quale preesisteva, ma ha assunto dimensioni impressionanti dopo il Concilio).

Alla contestazione sul piano dottrinale le autorità vaticane hanno replicato a volte con dichiarazioni tendenti a dimostrare l'ortodossia del passo conciliare incriminato (v. AAS, 1985, 75 ss., sul par. 8 della *Lumen Gentium*). Perciò le critiche dei difensori del dogma sono come le grida di «uno che urla nel deserto». Ma qui non importa il successo, bensì la verità. Importa che le critiche siano vere, che siano la testimonianza del permanere di una fede incontaminata nella Verità Rivelata. Al loro successo, quando e come, penserà il Signore. Non c'è dubbio che le «novità» auspiccate e propugnate del Vaticano II interrompono la continuità del Magistero. Un giorno Dio susciterà certamente tra i membri della Gerarchia qualcuno che si esporrà in prima persona, incurante delle conseguenze materiali, per esigere che la verità rivelata, il dogma, venga ristabilito e fatto rispettare.

● Un compito difficile

Ciò detto, riprendiamo il filo del nostro discorso. Nel titolo

di questo paragrafo abbiamo menzionato «*ambiguità ed errori*». Che cosa è stato effettivamente rimproverato al Vaticano II, l'ambiguità o l'errore? Ma, preliminarmente, cosa si deve intendere con l'una e l'altro? Non è sempre facile distinguerli. Tuttavia, sul piano della definizione, diciamo che l'ambiguità caratterizza quel tipo di discorso, contraddittorio o contorto od omissivo, capace di indurre all'errore. Essa è in un certo senso più pericolosa dell'errore manifesto, chiaramente riconoscibile. Con errore intendiamo la contraddizione nei confronti del dogma consacrato dal magistero quasi bimillenario della S. Chiesa. Un modo indiretto di indicare l'errore si ha quando si afferma che una determinata dottrina è nuova: la novità della dottrina significa che essa si discosta da quanto è stato sempre insegnato e quindi non mantiene il deposito della fede, ma lo intacca.

Nei documenti del Vaticano II l'errore raramente appare in modo chiaro in tutta la sua intrinseca evidenza; più spesso, lo si deve estrarre da testi che si presentano in modo contorto, mescolandolo ad affermazioni conformi al dogma, quasi mimetizzandolo nelle variegiate cortine dell'ambiguità. La ricerca dell'errore costituisce un compito difficile ed ingrato, cui l'interprete mai si sarebbe sobbarcato se la Gerarchia attuale si fosse mantenuta fedele al dogma. Ma poiché essa latita e quindi tollera il diffondersi degli errori (quando non se ne rende addirittura complice), grava sull'interprete credente il dovere imposto dalla Fede, che esige la difesa del dogma, di lottare con tutte le sue forze contro le ambiguità e gli errori che oggi imperversano nell'ovile della S. Chiesa, affinché essi siano riconosciuti con certezza e denunciati.

La poca chiarezza, l'ambiguità dei testi del Vaticano II è cosa nota. Il confronto con l'argomentare cristallino del Concilio di Trento e del Vaticano I fa semplicemente cadere le braccia. Quest'ambiguità fu apertamente rinfacciata al Concilio già duran-

te il suo svolgimento. È doveroso ricordare la lettera indirizzata al Papa allora regnante, Paolo VI, durante il concilio (giugno 1964), da cinque padri conciliari, tra i quali mons. Lefebvre, "sul pericolo delle espressioni equivoche", che comparivano frequentemente negli schemi proposti per la votazione in aula. In essa i padri lamentavano la "confusione nello stile e nei concetti, che dà vita ad un'impresione quasi permanente di equivoco"¹³. "L'imprecisione degli schemi" permetteva interpretazioni nient'affatto conformi a quello che la S. Chiesa aveva sempre insegnato¹⁴.

Ma perché l'equivoco, l'ambiguità, la mancanza di precisione e di chiarezza? «L'ambiguità di questo Concilio fu chiara sin dalle prime sedute. A qual fine ci eravamo riuniti? Il discorso [di apertura] di papa Giovanni XXIII aveva ben fatto capire in che modo egli intendesse orientare il Concilio verso un'esposizione pastorale della dottrina. Ma l'ambiguità persisteva: dagli interventi e dalle discussioni si percepiva la difficoltà di capire che cosa volesse il Concilio»¹⁵. Allora mons. Lefebvre fece una proposta, letta in aula il 27 novembre 1962, volta a dissipare l'ambiguità. In essa si criticava il "metodo di lavoro" sinora seguito: «Finora, ci siamo sforzati di raggiungere, in un medesimo testo, dei fini, se non opposti, per lo meno alquanto diversi: esporre la nostra dottrina ed estirpare gli errori, favorire l'ecumenismo, manifestare la verità a tutti gli uomini...»¹⁶. Se lo scopo del Concilio era quello di esporre la verità "direttamente a tutti gli uomini", ovviamente non versati nelle questioni teologiche, questo non poteva andare a scapito della formulazione corretta della dottrina. Le commissioni avrebbero perciò dovuto elaborare ogni volta due documenti: "uno più dogmatico per i teologi, ed uno più pastorale, per i non esperti, sia cattolici, non-cattolici o infedeli"¹⁷. La proposta fu respinta, dopo essere stata oggetto di violente opposizioni. Si dichiarò: "Il Concilio non è un Concilio dogmatico, ma pastorale; non vogliamo definire dei nuovi dogmi, ma esporre

la verità pastoralmente"¹⁸. Il fatto è, commenta mons. Lefebvre, che "ai liberali e ai progressisti [di fatto dominanti in Concilio] piace vivere in un clima di ambiguità"¹⁹. E questo si spiega con il fatto che le loro dottrine sono torbide perché vogliono condurre il dogma al compromesso con il mondo.

Giova poi ricordare che mons. Lefebvre ed una parte dei padri conciliari fedeli al dogma non si sono limitati a rimproverare al Concilio una ambiguità generica. Al contrario, le loro critiche si rivolgevano a testi che manifestavano in maniera evidente una dottrina nuova, mai insegnata prima dal magistero, dottrina la quale mostrava addirittura l'influsso di eresie già formalmente condannate, come il liberalismo ed il modernismo. Si può anzi affermare che l'ambiguità fosse il rivestimento che la nuova dottrina era costretta ad assumere per penetrare nel tessuto del dogma. Già nel messaggio del Concilio al mondo, del 20 ottobre 1962, mons. Lefebvre, attirandosi l'ostilità dell'episcopato francese, rilevava "una concezione della religione tutta orientata all'uomo, all'uomo volto in particolare ai beni temporali, dato che si ricercava un tema capace di unire tutti gli uomini, atei e credenti!". Si trattava di un documento "necessariamente utopico e di spirito liberale"²⁰. E difatti, tra i passi del documento criticati, troviamo quei concetti di taglio "liberale" (e quindi non ortodosso) che saranno sviluppati poi in vari testi del Concilio (in particolare nella *Gaudium et Spes*): "rinnovarsi... affinché il viso di Cristo sembri amabile a tutte le nazioni"; "ci attendiamo un rinnovamento spirituale che dia vita ad uno slancio capace di far crescere i valori umani: scoperte scientifiche, progresso tecnico, diffusione della cultura..."; solidarietà con chi non ha potuto ancora godere di uno "sviluppo veramente umano"; grande interesse per i problemi inerenti alla "dignità dell'uomo e ad una autentica comunità di popoli"²¹. Questo messaggio al mondo dimostrava lo spirito di "apertura"

(e quindi spirito "liberale") già chiaramente propugnato nel discorso inaugurale di Giovanni XXIII, di nove giorni anteriore.

In esso il concetto di "rinnovamento spirituale" è ambiguo (per non dire errato) per il semplice motivo che non è cattolico, in quanto volto a valori terreni, mentre termini quali "solidarietà", "sviluppo veramente umano", "dignità dell'uomo", "autentica comunità di popoli", sono del pari ambigui in quanto non definiti, ma dati per ovvii. Tutte queste ambiguità mostrano con chiarezza uno spirito che volge all'errore, perché il suo scopo non è il mantenimento del deposito della Fede per la salvezza delle anime, ma il compromesso con il mondo, nemico della Fede. Significativa a questo proposito è la proclamata intenzione di far sembrare "amabile il viso di Cristo a tutte le nazioni", frase ambigua (e persino erronea poiché Nostro Signore ha detto che bisogna "entrare per la porta stretta" della lotta contro se stessi e della accettazione della sofferenza), ma frase in cui è però del tutto chiara l'intenzione di compiacere il mondo, ossia i nemici di Cristo, invece di impegnarsi a convertirli. Non si può che restare sbalorditi ancora oggi, a trentasette anni di distanza (A.D. 1999), nel vedere il supremo consesso della religione cattolica del tutto incurante della conversione a Cristo di milioni di anime immerse nelle tenebre del Secolo (un Secolo efferato come il nostro) e tutto teso, invece, a mettere in cantiere un "rinnovamento" per promuovere i cosiddetti "valori umani", i "valori" in cui credono la falsa scienza e la falsa coscienza del secolo: scoperte scientifiche, progresso tecnico, diffusione della cultura! Quale cultura? Ma il progresso materiale ("tecnico") dell'umanità non può essere uno dei compiti della Chiesa Cattolica, la quale dovrebbe anzi condannarlo, nella misura in cui allontana gli uomini dalla fede, figlio com'è di una concezione immanentistica, materialista, atea dell'esistenza!

2.1 Gli errori dottrinali nella critica di mons. Lefebvre, rappresentativa della fedeltà al dogma

La critica e l'opposizione di mons. Lefebvre si svilupparono sistematicamente, orientandosi in special modo contro tre principi, tra loro collegati, presenti nei testi del Vaticano II: 1) la fal-sa collegialità che si cercò di introdurre con la *Lumen Gentium*; 2) l'erronea concezione della libertà religiosa, che si proponeva quale fondamento dell'*ecumenismo*; 3) il rapporto che si voleva instaurare "*ex novo*" tra la Chiesa ed il mondo, fondato su di una nozione ambigua di Chiesa e di mondo. La critica di mons. Lefebvre si soffermò poi anche sullo schema concernente "l'attività missionaria", mettendone in rilievo alcune gravi deficienze. Questa critica si è limitata alla denuncia delle ambiguità contenute in certi schemi oppure ha rilevato veri e propri errori dottrinali. Vediamo partitamente.

● La collegialità

Contro la collegialità o collegialismo mons. Lefebvre intervenne pubblicamente, criticando quelli che sarebbero poi stati i famigerati paragrafi 22 e 23 della *Lumen Gentium*. Egli dichiarò che essi volevano conferire "*ai membri del collegio dei Vescovi un diritto di governo, sia con il Papa sulla Chiesa universale, sia con gli altri Vescovi sulle diverse diocesi*"²². Si voleva mutare la collegialità dei Vescovi da puramente morale (come era sempre stata) in giuridica, sì da farne l'organo di governo della Chiesa a livello nazionale ed a livello universale. Ciò avrebbe portato, da un lato, ad intaccare il primato del Papa; dall'altro, ad eliminare di fatto la responsabilità personale dei Vescovi nel governo delle loro diocesi²³.

Qui non si era di fronte a nessuna ambiguità. Si aveva chiaramente a che fare, invece, con una dottrina che non era quella della Chiesa, perché si tentava di "*trasmettere a dei collegi le funzioni del Sovrano Pontefice e dei Vescovi*"²⁴. Monsignore Lefebvre denunciava quindi un

errore dottrinale riconducibile, come è stato notato, ad eresie già condannate in passato dalla Chiesa²⁵. Egli proponeva pertanto al Concilio un testo diverso, a nome di otto padri che avevano sottoscritto il suo intervento, in cui si ribadiva l'insegnamento tradizionale della Chiesa, giusta il quale "*solo il Romano Pontefice possiede personalmente un potere episcopale, pieno ed ordinario, sulla Chiesa universale*"²⁶.

Tuttavia, come notò poi lo stesso presule, "*non si corregge mai interamente un testo contorto fin dall'origine; esso mantiene l'impronta del suo autore e del pensiero che lo ispira*"²⁷. E difatti, gli interventi contrari alla nuova collegialità "*portarono ad una modifica del testo, tuttavia poco soddisfacente*"²⁸. Si dovette insistere e giungere alla *Nota* al Papa, redatta il 18.10.1964, per iniziativa del cardinale Larraona e sottoscritta da diversi cardinali e superiori generali, tra i quali mons. Lefebvre, nella quale si ribadiva senza mezzi termini che la proposta collegialità era "dottrina nuova", contraria a ciò che la Chiesa aveva sempre insegnato, che avrebbe mutato la Chiesa "*da monarchica in episcopale e collegiale e ciò di diritto divino ed in virtù della consacrazione episcopale*", distruggendo di fatto il primato del Papa, confondendo potere d'ordine e di giurisdizione, e facendo apparire come improntata all'errore la costituzione stessa della Chiesa finora vigente, dal momento che non si fondava per nulla sul tipo di collegialità che si voleva ora imporre, come se fosse di diritto divino²⁹.

Come è noto, Paolo VI si rifiutò di far riesaminare lo schema, ma ordinò che si redigesse la famosa "*nota praevia*", stampata in calce alla *Lumen Gentium*, nella quale si forniva l'autentica sulla collegialità ivi proclamata, in modo da ribadire la dottrina tradizionale. Almeno così sembrava. Secondo Romano Amerio, però, come vedremo, la *nota praevia* stabiliva in realtà un compromesso tra la dottrina di sempre e quella nuova. Se questa interpretazione è esatta, allora la denuncia dell'errore dot-

trinale non è stata sufficiente a dissipare l'ambiguità. E nell'ambiguità l'errore o si mantiene o comunque riappare, forse in forma attenuata, ma sempre tale da non eliminarne affatto i funesti effetti.

Nel caso della collegialità (*Lumen Gentium*) fu dunque rinfacciato al Concilio, da parte di mons. Lefebvre e di altri autorevoli padri, un vero e proprio errore, una "dottrina nuova", incompatibile con il deposito della fede. La *nota praevia* ha poi rimesso le cose a posto? Amerio lo nega, con l'indicare il contenuto autentico in un compromesso. Lo stesso mons. Lefebvre, nella sua *Lettera aperta ai cattolici perplessi*, che è del 1985, tra gli errori dottrinali propalati dal Concilio, di fronte ai quali "*incombe ai cattolici il dovere di resistere e di rifiutare l'obbedienza*", elenca anche "*la collegialità concepita come l'affermazione di due poteri supremi nella Chiesa*", quello del Papa e dei Vescovi in collegio (permanente) con il Papa, secondo la soluzione adottata per l'appunto dalla *nota praevia*³⁰.

La nota del cardinale Larraona, sottoscritta da mons. Lefebvre, attaccava lo schema della *Lumen Gentium* soprattutto sul punto capitale della collegialità. Tuttavia, pur approvando i primi due capitoli (nei quali si trovava il famoso subsistit in - "la Chiesa cattolica sussiste nella Chiesa di Cristo" - la cui insidia non era forse stata ancora nettamente percepita), si menzionavano nei loro riguardi "*alcune notazioni e riserve*" non specificate nel dettaglio³¹. Tenendo presente l'esistenza di queste "*notazioni e riserve*", capiremo ancora meglio il giudizio totalmente negativo che in seguito mons. Lefebvre avrebbe dato dell'intera definizione della Chiesa elaborata dal Concilio, nella conferenza *La Chiesa dopo il Concilio*, tenuta a Roma il 6 giugno 1977: "*In definitiva, qual è stato uno dei risultati più gravi del Concilio? A mio avviso è stato l'aver cambiato la definizione della Chiesa. La Chiesa non è più una società divina, visibile, gerarchica, fondata da Nostro Si-*

gnore, per la salvezza delle anime. No, ma da ora la Chiesa è una comunione. Cosa significa questo? Cosa vuol dire Chiesa-comunione? Comunione che accoglierà in seno alla Chiesa Cattolica diversi gruppi religiosi, completamente diversi dalla Chiesa Cattolica. E si arriverà non solo ad accettare le religioni cristiane non cattoliche, ma anche le religioni non cristiane e persino i non-credenti³².

Il Vaticano II, dunque, ha cambiato la definizione della Chiesa. Essa non è più il corpo mistico di Cristo, con la sua struttura monarchica e gerarchica, visibile ed invisibile, ma una "comunione", intesa ecumenicamente quale comunione con le altre (eretice) confessioni cristiane e via via con le altre religioni (false perché non rivelate). Lo scopo della Chiesa, perciò, non è più la salvezza delle anime, non è più soprannaturale, ma consiste nel lavorare, assieme alle altre religioni, "alla liberazione storica dell'uomo e alla sua autentica inserzione nel senso unico della vita e della storia umana". Così si esprimeva, con frasario non del tutto chiaro, però chiaramente marxisteggiante, un documento vaticano del 14 aprile 1972, del Segretariato per i non cristiani, citato nella suddetta conferenza³³ da mons. Lefebvre, il quale si chiedeva in proposito: "Cosa vuol dire? Ma dove è la salvezza? Dove è la Grazia? Dove è Nostro Signore Gesù Cristo? Dove è la Croce? Niente di tutto questo!"³⁴. Niente del tutto; ora domina nella Chiesa una finalità intramondana, immanente, che non può essere quella della vera Chiesa Cattolica fondata da Cristo. E questa finalità non ortodossa è stata attribuita alla Chiesa dal Concilio Vaticano II.

● La "libertà religiosa"

Vediamo ora le reiterate critiche di mons. Lefebvre al concetto di libertà religiosa propugnato dal Concilio in connessione con la prospettiva ecumenica.

Libertà religiosa ed ecumenismo si sorreggono a vicenda. Criticando lo schema sull'

ecumenismo in generale, mons. Lefebvre affermò che esso "non sembrava affatto capace di favorire il ritorno alla vera unità della Chiesa". Al contrario, esso propagandava di fatto il "falso irenismo", che pur condannava a parole. E come lo propagandava? Attenuando verità fondamentali della dottrina.

Per esempio non si metteva bene in luce la verità che "l'unica ed indispensabile fonte d'unità è il Sovrano Pontefice"; oppure si definiva la Chiesa semplice "mezzo generale di salvezza" senza ribadire invece che essa è l'unico mezzo di salvezza (Denz.-Sch. 3867). In aggiunta, si esponeva male l'ispirazione dello Spirito Santo in relazione ai "fratelli separati", perché si affermava che "lo Spirito Santo non rifiuta di servirsi di queste Chiese e comunità [dei fratelli separati]"³⁵. Ma una affermazione del genere "contiene un errore" poiché "una comunità, in quanto comunità separata, non può godere dell'assistenza dello Spirito Santo, poiché la sua separazione è una resistenza allo Spirito Santo. [È una comunità che si è separata dalla Chiesa Cattolica proprio perché ha resistito allo Spirito Santo -ndt]. Quest'ultimo non può che agire direttamente sulle anime od usare dei mezzi i quali, di per se stessi, non portano alcun segno di separazione"³⁶. Così con logica inappuntabile, mons. Lefebvre batteva in breccia il tentativo di considerare quali mezzi di salvezza anche le "chiese o comunità" degli eretici e scismatici, separatasi da Pietro. Qui si aveva di nuovo a che fare con un "errore" palese, un errore dottrinale (presente - notiamo di sfuggita - anche nel § 8 della *Lumen Gentium*, quello del subsistit in citato).

Per ciò che concerne la "libertà religiosa", mons. Lefebvre annotava che essa era concepita all'insegna di un "principio falso", perché vi si consideravano come equivalenti "la norma soggettiva e quella oggettiva della moralità". E ciò favoriva "l'indifferentismo"³⁷.

Numerosi furono qui gli interventi nel senso indicato da

mons. Lefebvre e il testo fu ritoccato, soprattutto in relazione alla posizione del Papa: "Le grazie dello Spirito Santo attribuite a quelle comunità [non-cattoliche] sono state affermate con più discrezione. Però l'idea è rimasta in tutto il contesto"³⁸. Quindi, di nuovo, il permanere dell'ambiguità, intessuta all'errore dottrinale.

Mons. Lefebvre non ebbe poi difficoltà a dimostrare che il concetto di "libertà religiosa", che il Concilio si accingeva ad approvare, non era cattolico perché riposava su una nozione di "dignità umana" del pari non cattolica. Infatti, la "dignità" dell'uomo era concepita ontologicamente, come se appartenesse all'uomo per natura ed in conseguenza di ciò si dovesse rispettare la libertà di scelta dell'uomo, qualunque fosse la scelta. Mons. Lefebvre ricordava che, invece, secondo il magistero tradizionale, "la dignità della persona umana non consiste nella libertà, fatta astrazione dalla verità. E la libertà è buona ed è tale in quanto regolata dalla verità". Perciò, nella misura in cui si aderisce all'errore, "la persona umana non può essere considerata degna di rispetto". Inoltre, "la dignità della persona proviene anche dalla rettitudine della sua volontà, ordinata al vero Bene, mentre l'errore genera il peccato"³⁹. La libertà, separata dalla verità che ci rende liberi (Giov. 8, 32), cioè la libertà separata dal vero bene rappresentato da Cristo, conduce al peccato⁴⁰. Dal punto di vista cattolico, non è possibile fondare la libertà dell'uomo su se stessa, cioè su di una supposta dignità ontologica dell'uomo ed in conseguenza sulla sua coscienza. Al contrario, il Vaticano II non ha esitato a far propria l'opinione del mondo, secondo la quale la "libertà religiosa" deve essere riconosciuta a chiunque, perché lo richiede la sua "dignità umana": la coscienza e la libertà non possono soffrire alcuna costrizione⁴¹.

Con questa dottrina, del tutto nuova rispetto al passato, si introducevano il relativismo e l'indifferentismo, si rendeva im-

possibile la costruzione di una società civile cattolica e si sostituiva la buona fede individuale alla fede⁴². I termini usati (coscienza, libertà, dignità) non erano mai definiti e restavano perciò ambigui, ma si capiva che ci si serviva di essi al modo in cui li intende il pensiero moderno e quindi secondo una prospettiva antropocentrica. Ciò era chiaro e configurava un evidente errore dottrinale. Si trattava di “una nuova dottrina, contraria al diritto pubblico della Chiesa, fondato su principi teologici di fede definita”⁴³. La concezione della “libertà religiosa” che il Concilio proponeva era, perciò, quella “dei nemici della Chiesa”⁴⁴.

(continua)
Canonicus

1) Dalla *Introduzione* di G. Alberigo a *Decisioni dei Concili Ecumenici*, tr. it. a cura di R. Galligani, Torino, 1978, pp. 9-89, pp. 33-34. A questa traduzione ci siamo riferiti per i dati sopra riportati. L'Alberigo osserva che questa “fu l'unica volta in cui un Concilio si sforzò di indicare i requisiti in base ai quali un'assemblea sinodale può essere ritenuta ecumenica” (*op. cit.*, p. 34). Le decisioni dell'illegittimo sinodo degli iconoclasti non furono “ricevute dalle Chiese”.

2) V. Peri *I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione di universalità dei sinodi ecumenici*, Roma, 1965, pp. 24-25. Questa traduzione, da noi leggermente modificata in qualche punto non essenziale, è riportata anche dall'Alberigo in *op. cit.* alla nota a p. 34. Il testo greco originale si trova nel t. XIII del Mansi.

3) V. Peri *op. cit.*, pp. 25-26.

4) Ivi, p. 26. La posizione della Chiesa di Roma sembra nel testo conciliare riconosciuta come superiore a quella dei quattro patriarcati orientali perché il papa “concorre” (*synergázetai*) all'essere del concilio mentre i patriarchi “consentono” (*synfronou̓sin*): *op. cit.*, p. 31.

5) *Op. cit.*, p. 27.

6) *Op. cit.*, p. 32.

7) *Op. cit.*, pp. 32-33. Il Peri ha tradotto il passo citato, dal testo della *Vita inedita* di Stefano di Simeone Metafraste, conservata in vari codici vaticani (cfr. *op. cit.*, la lunga nota n. 25 a p. 33).

8) Per tutto ciò: Peri, *op. cit.*, pp. 38-39, che nella traduzione dà l'equivalente greco dei termini tradotti: dogmata... syngené kai oikeia kai homodòxa.

9) Tr. it. in *Decisioni dei concili ecumenici*, cit., pp. 201-203. L'indicazione dei passi vetero-testamentari è del traduttore.

10) Cfr. R. M. Wiltgen S.V.D., *The Rhine flows into the Tiber. A History of Vatican II*, 1966, 2a ediz. ingl., Devon, 1979, p. 89. Per Mons. Lefebvre si veda il volumetto *J'accuse le Concile!*, Martigny, 1976, che riunisce tutti i suoi interventi al Vaticano II nonché Mons. B. Fellay, *Les interventions de Son Excellence Monseigneur Lefebvre au concile*, in *Actes du IIème Congrès Théologique de si si no no*, Albano, Janvier 1996, sul tema *Eglise et Contre-Eglise au concile Vatican II*, Versailles, 1996, pp. 455-476.

11) R. Amerio, *Iota Unum. Studio sulle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, 1978, 2a ediz., p. 45 (par. 30).

12) Ivi, p. 609 (par. 324)

13) Mgr. Lefebvre *J'accuse le Concile!* cit., pp. 53-55, 53.

14) Ivi, p. 54.

15) Ivi, p. 17.

16) Ivi, p. 18.

17) Ivi, pp. 19-20.

18) Ivi, p. 17.

19) Ivi.

20) Ivi, p. 14.

21) Ivi, pp. 14-15.

22) Ivi, p. 25

23) Ivi, p. 25-26.

24) Ivi, p. 26.

25) Cfr. Mons. F. Spadafora *La tradizione contro il concilio. L'apertura a sinistra del Vaticano II*, Roma 1989, rist. s.d. EDI.POL, Frosinone p. 160, 164 ss.

26) *J'accuse le Concile!* cit., p. 27.

27) Mons. Lefebvre *Lettera aperta ai cattolici perplessi*, 1985, tr. it. Rimini, 1987, pp. 108-109.

28) *J'accuse le Concile!*, cit. p. 28.

29) *Op. cit.*, pp. 55-63.

30) *Lettera aperta* etc. cit., p. 153.

31) *J'accuse le concile!* cit., p. 55.

32) Mons. Lefebvre *La Chiesa dopo il Concilio*, tr. it. in *Il colpo da maestro di satana*, Milano, 1978, pp. 7-42, citazione a p. 17. Lo svolgimento ulteriore dei fatti ha ampiamente confermato la diagnosi di mons. Lefebvre.

33) *Op. cit.*, pp. 17-18.

34) Ivi, p. 18

35) *J'accuse le Concile!*, cit. p. 34.

36) Ivi.

37) Ivi, pp. 34-35.

38) Ivi, p. 35.

39) Per tutte queste citazioni e il relativo discorso: *J'accuse le Concile!*, cit., pp. 39-40.

40) Ivi, p. 40.

41) Ivi, p. 41.

42) Ivi, p. 47.

43) Ivi, p. 48.

44) Ivi, p. 96.

**E se voi mi diceste:
“Sembra che la Chiesa venga meno e non possa aiutare se stessa e suoi figli”, vi dico che non è così, ma sembra così solo apparentemente. Oh, guarda nel suo intimo e vi ritroverai quella forza della quale il suo nemico è privo.**

Santa Caterina da Siena

Il numero del nostro fax è (06) 963.6914

SOLIDARIETA' ORANTE

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

Sped. Abb. Postale
Comma 27 - Art. 2 - Legge 519/95
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