

Brandmüller, il porporato tridentino che non ama lo spirito del Concilio

Roma. In principio era stata la lode pubblica a monsignor Agostino Marchetto, da anni in prima fila nel contestare la lettura che del Concilio aperto da Giovanni XXIII nel 1962 viene data nella Scuola di Bologna di Albergo e discepoli. "Tu sei il miglior eremitea del Vaticano II", aveva scritto Francesco in un messaggio in castigliano consegnato personalmente in quel di Santa Marta all'arcivescovo Marchetto, già vicino di stanza dell'allora cardinale Jorge Mario Bergoglio nella residenza per il clero di via della Scrofa. Ora è la volta della nomina dell'ottantacinquenne cardinale tedesco Walter Brandmüller a inviato speciale pontificio in occasione delle celebrazioni per il quattrocentocinquantesimo anniversario della chiusura del Concilio di Trento, in programma il prossimo 1° dicembre. Brandmüller non solo è un porporato dall'altissimo spessore intellettuale e grande esperto di concili - è presidente emerito del Pontificio comitato di scienze storiche - né

può essere ricordato semplicemente come uno dei collaboratori di Joseph Ratzinger ai tempi in cui questi era prefetto della congregazione per la Dottrina della fede. No, Walter Brandmüller, creato cardinale da Benedetto XVI nel 2010 quando era già ultraottantenne, è da sempre uno dei più strenui avversari dell'ermeneutica della rottura.

Una contestazione alle tesi della Scuola di Bologna così forte, la sua, da portare anche allo scontro con lo storico del cristianesimo Alberto Melloni. "A qual fine chi occupa una carica così importante (presidenza del comitato di scienze storiche, ndr) agita vuoti luoghi comuni contro un'opera di storia che si muove su altri piani e linee?", si chiedeva l'allievo di Giuseppe Albergo sul Corriere della Sera del 22 luglio 2007. Brandmüller - "che come Albergo esce dalla scuola di Hubert Jedin, ma ne impersona l'ala conservatrice", aggiungeva Melloni -, in un precedente articolo pubblicato sull'Osservatore Romano,

aveva infatti criticato il lavoro della Scuola di Bologna: "Già la definizione usata per denominare il Vaticano II evidenzia il rapporto contraddittorio degli editori con questo Concilio", scriveva il prelado, che in precedenza aveva anche ritenuto "irrelevante" il manoscritto del discorso con cui il 25 gennaio 1959 Papa Roncalli indicava il Concilio Vaticano II. "La sua storia - prosegue Brandmüller -, edita in cinque volumi dall'Istituto bolognese, testimonia quale idea ne abbiano i curatori: da un lato lo ridimensionano, dall'altro lo dipingono come un nuovo inizio della vita della chiesa, con un'implicita rottura con il passato. Ne deriva anche l'ermeneutica secondo la quale i curatori interpretano il Concilio, distinguendo addirittura tra la lettera dei testi e il cosiddetto 'spirito del Concilio'. Di fronte a questo - proseguiva il porporato - la storiografia più equilibrata e lo stesso Benedetto XVI hanno più volte ribadito con decisione che il Vaticano II, come ogni altro Concilio,

va collocato e interpretato nella tradizione della chiesa". Brandmüller è poi uno dei cardinali che più strenuamente ha sostenuto il motu proprio Summorum Pontificum, promulgato da Ratzinger nel 2007, con cui si regola la celebrazione della messa tridentina secondo il messale di Giovanni XXIII del 1962. Più volte ha celebrato la messa in rito antico dopo la riforma liturgica.

Se la nomina a proprio inviato a Trento di un sicuro sostenitore dell'ermeneutica della continuità è già un fatto rilevante, la lettera d'accompagnamento firmata da Francesco dice molto di più. Nel testo in latino, si legge che "La Santa chiesa di oggi ribadisce e medita ancora la ricchissima dottrina tridentina. Infatti l'ermeneutica della riforma" che il Nostro predecessore Benedetto XVI illustrò alla curia romana si riferisce al Concilio Vaticano non meno che al Tridentino. Certamente, questo modo di interpretare pone sotto una luce più nitida l'unica ed eccelsa pro-

prietà della chiesa che il Signore stesso le conferisce". E qui, Francesco, per essere ancora più chiaro e non dare adito a dubbi, cita un intero passaggio di quel discorso che Ratzinger tenne pochi mesi dopo l'elezione a Pontefice: "La chiesa è un soggetto che, nello scorrere dei secoli, cresce e si sviluppa, rimanendo però sempre la stessa. Essa è infatti l'unico e identico soggetto del Popolo di Dio in cammino". E' il concetto che proprio mons. Marchetto aveva chiarito conversando con il Foglio il 16 novembre, quando aveva sottolineato come Bergoglio non faccia altro che mettersi "nella linea della riforma nella continuità dell'unico soggetto chiesa". La linea difesa e sostenuta da Joseph Ratzinger prima come teologo, quindi come prefetto dell'ex Sant'Uffizio e infine come Pontefice della chiesa cattolica. Una linea dalla quale Francesco non sembra intenzionato a discostarsi troppo.

Matteo Matuzzi

PROCESSO AI NUOVI MODERNISTI

Ieri luterani e gesuiti equivoci, oggi ciellini e rossomalpeli. Così avete snaturato la fede cattolica

di Roberto de Mattei

Le reazioni su questo giornale di mons. Luigi Negri, di don Francesco Ventorino e del prof. Massimo Borghesi, al mio articolo sulla "liquefazione della chiesa" (il Foglio, 12 novembre 2013) mi impongono di tornare su una questione di fondo del dibattito cattolico contemporaneo: quella riguardante la definizione della fede, in dubbio fondamento della vita cristiana.

Il dato di fatto da cui partire, e su cui spero anche i miei interlocutori convengano, è il crollo della fede, verificatosi nella chiesa negli ultimi cinquant'anni. Inaugurando il 27 gennaio 2012 l'Anno della fede, Benedetto XVI si esprimeva in questi termini: "Come sappiamo, in vaste zone della terra la fede corre il pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più alimento. Siamo davanti a una profonda crisi di fede, a una perdita del senso religioso che costituisce la più grande sfida per la chiesa di oggi. Il rinnovamento della fede deve quindi essere la priorità nell'impegno della chiesa intera ai nostri giorni". Ma l'Anno della fede si è chiuso - occorre dirlo - senza che si intraveda in alcun modo una risposta forte delle autorità ecclesiastiche di fronte alla crisi in atto. La stessa enciclica *Lumen Fidei* ignora in maniera sorprendente

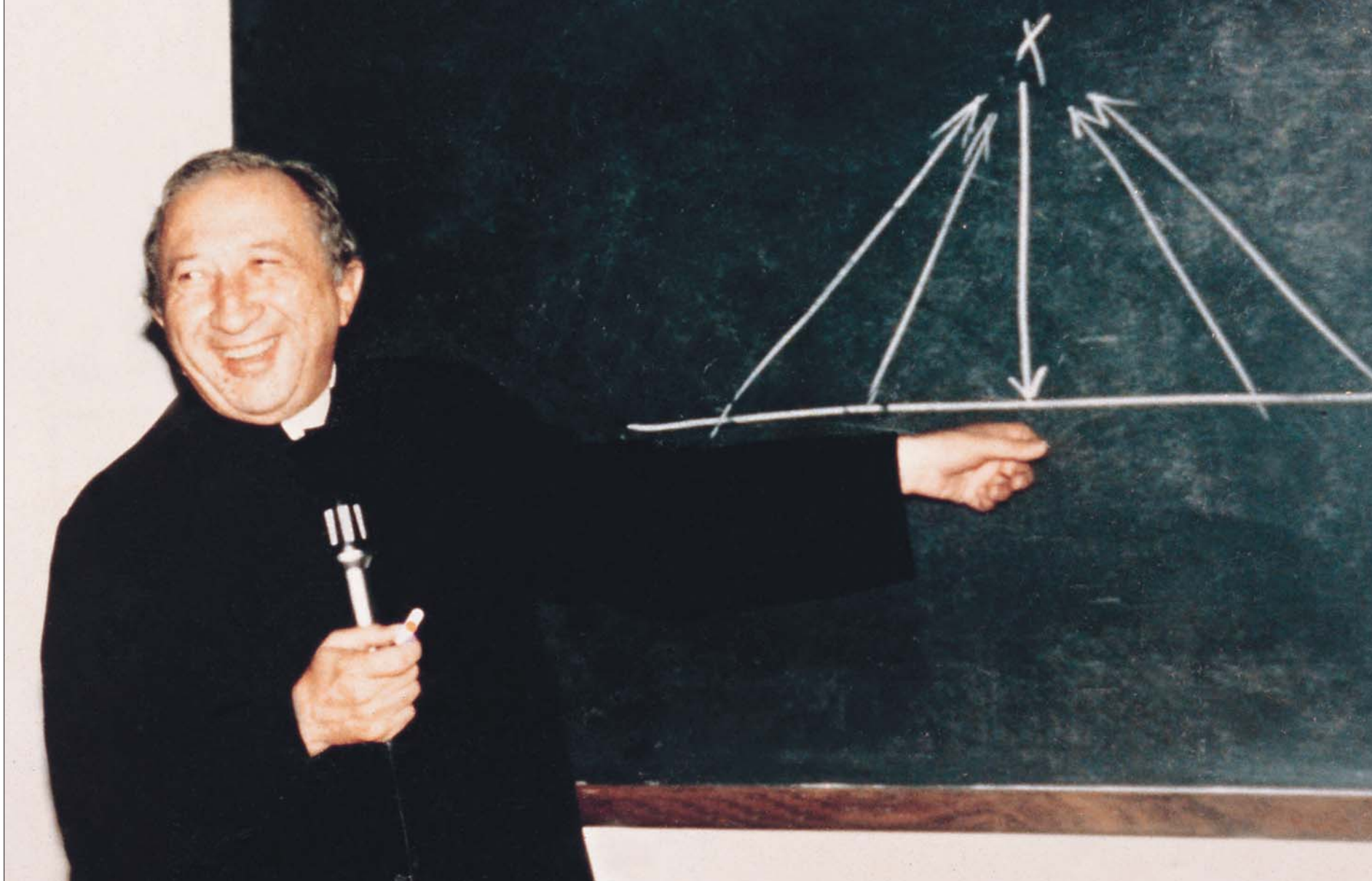
La fede è adesione della ragione, mossa dalla grazia, alle verità rivelate da Dio, per l'autorità di Dio che ce le rivela

questo drammatico problema. Ma cos'è la fede? La risposta a questa domanda non ammette equivoci, dopo la definizione del Concilio Vaticano I, riproposta dal nuovo Catechismo della chiesa cattolica: la fede è l'adesione della ragione, mossa dalla grazia, alle verità rivelate da Dio, per l'autorità di Dio stesso che ce le rivela. Le verità rivelate sono dette tali perché sono contenute, in maniera esplicita o implicita, nella rivelazione divina, conclusa con la morte dell'ultimo apostolo. La Sacra Scrittura e la Tradizione raccolgono queste verità, che formano la fede oggettiva e immutabile della chiesa. In alcuni casi tali verità oltrepassano la nostra ragione e sono dette misteri. I due misteri centrali del cristianesimo sono la Trinità e l'Incarnazione del Verbo. Essi sono superiori alla nostra ragione, ma non le si oppongono. Crediamo queste verità perché ci sono rivelate da Dio. Ma l'esistenza di Dio prima di essere una verità di fede, è verità filosofica, che può essere dimostrata dalla ragione, così come può essere dimostrata dalla ragione l'esistenza e l'immortalità dell'anima. La fede interessa non solo la

Le verità rivelate sono tali perché contenute nella rivelazione divina, conclusa con la morte dell'ultimo apostolo

teologia, ma la filosofia, come mostra bene Antonio Livi (si veda ad esempio il suo "Razionalità della fede nella rivelazione", Leonardo, Roma 2005). L'inconoscibilità della natura di Dio non va confusa con la certezza razionale della sua esistenza. Solo dopo aver associato che Dio esiste possiamo credere in Lui e nella sua rivelazione. Per questo sant'Agostino dice che dobbiamo "Credere Deum, Deo, in Deum", cioè credere Dio come oggetto della fede; credere a Dio come motivo della fede; credere in Dio come suo fine.

Lutero per primo stravolse il concetto tradizionale di fede. L'uomo, integralmente corrotto dal peccato originale, è per lui incapace di conoscere il vero e amare il



"Comunione e liberazione non ha costituito un argine alla crisi della fede dei nostri giorni, ma ha contribuito all'innalzamento della fede e alla sua crisi attuale"

bene. La fede non consiste nella ragione e nella volontà, imputridite dal peccato, ma nella "fede fiduciale", che nasce da un sentimento di disperazione profonda e ha il proprio oggetto nella misericordia di Dio, invece che nelle verità da lui rivelate. Appellandosi a questa visione pietista e individualista della fede, Lutero e suoi continuatori fanno dell'esperienza religiosa l'unico criterio della vita cristiana. In tutta la tradizione evangelico-protestante la religione è vista come un "incontro" salvifico con Dio, in cui la fede soggettiva assorbe e dissolve quella oggettiva. Nella "Esquisse d'une philosophie de la religion" (1897) di Auguste Sabatier (1839-1901) arriva a compimento la riduzione protestante della fede a sentimento. L'atto di fede è inteso come incontro con la potenza oscura e misteriosa da cui l'anima dipende e da cui dipende il suo destino. Tutto ciò che è dogma e riflessione teologica non è altro che la trascrizione simbolica di un'esperienza religiosa collettiva in continua evoluzione.

Negli stessi anni in cui appare l'opera di Sabatier, Maurice Blondel (1861-1949) pubblica "l'Action" (1893), prima espressione di quella filosofia dell'azione che, con il protestantesimo liberale, costituisce il retroterra immediato del modernismo. Secondo Blondel l'azione, e non il pensiero, attinge la verità dell'essere. La massima tradizionale secondo cui "agere sequitur esse" viene capovolta: l'azione precede l'essere e l'uomo trova la verità e la stessa fede nell'azione. L'azione è la sintesi del pensare e dell'agire, il vincolo tra il pensiero e l'essere. Blondel vuole dunque sostituire alla apologetica tradizionale, che si propone la dimostrazione razionale delle verità del cristianesimo, una nuova apologetica basata sul principio di immanenza. Il metodo dell'immanenza pretende di trovare la verità della religione e dei misteri della fede partendo dalla coscienza dell'uomo, dai suoi bisogni, dalle sue aspirazioni, da tutto ciò che sgorga dalla sua esperienza di vita.

Tesi analoghe erano espresse dal teologo del modernismo George Tyrrell (1861-1909), che dopo essersi convertito dal protestantesimo al cattolicesimo entrò nella Compagnia di Gesù, ma presto ne contestò l'insegnamento. Anche per Tyrrell, la religione è un'unione del cuore con Dio che fa a meno della verità dei dogmi. Il Dio di Tyrrell, come quello di Blondel, è immanente alla coscienza, che lo riconosce nella propria esperienza religiosa. Non è la verità a determinare l'esperienza, ma l'esperienza a costituire il criterio supremo della verità. "Trait d'union" tra Blondel e Tyrrell fu Henri Brémond (1865-1930), an-

ch'egli gesuita, insofferente della disciplina e dell'insegnamento della Compagnia. La corrispondenza tra Brémond e Tyrrell è istruttiva a questo proposito ("Lettres de George Tyrrell à Henri Brémond", Aubier, Parigi 1971). Brémond, in preda a crisi di nevrosi, confidava a Tyrrell di voler lasciare i gesuiti per vivere, come Tyrrell, con un'amante. Il suo ideale - scriveva - sarebbe stato quello di una "vita clericale adogmatica". Tyrrell risponde al confratello di essere prudente e di abbandonare la Compagnia senza precipitare le cose. Quando qualche anno dopo Tyrrell morirà, dopo essere stato scomunicato da san Pio X, Brémond sarà al suo capezzale e, seguendo i suoi consigli, vivrà poi nel mondo come un semplice sacerdote cripto-modernista, intraprendendo una carriera letteraria che lo porterà all'Académie française. La sua poderosa "Histoire littéraire du sentiment religieux en France" (1915-1933, 11 volumi) già nel titolo riassume le tesi degli amici Blondel e Tyrrell: la fede ridotta a intuizione poetica, esperienza di vita mistica che vanifica ogni verità dogmatica.

Tra i diretti continuatori di questa linea di immanenza vitale fu il padre Henri de Lubac (1896-1991), anch'egli, come Brémond e Tyrrell, appartenente alla Compagnia di Gesù, ma a differenza di loro gesuita fino all'ultimo giorno della sua vita. De Lubac, come Blondel, pone nella coscienza dell'uomo la possibilità di incontrare Dio con le proprie forze, distruggendo la fondamentale distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Il cardinale Siri, in "Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo" (Fraternità della Santissima Vergine, Roma 1980), ha ampiamente confutato questi errori teologici. Pio XII, con l'enciclica *Humani generis* (1950), condannò le tesi di De Lubac e degli altri esponenti della nouvelle théologie progressista, ma dopo la sua morte furono proprio loro i protagonisti del Concilio Vaticano II, a cui diedero l'orientamento di fondo. De Lubac fu creato cardinale da Giovanni Paolo II ed è oggi citato spesso da Papa Francesco, anche se pochi ne hanno letto le opere, criptiche e prolisse.

Negli anni del post Concilio, De Lubac appartiene all'ala "moderata" della nuova teologia progressista. Ma la sua moderazione, più che nel contenuto, è nei toni. Basta paragonare il suo diario del Concilio Vaticano II a quello del domenicano Yves Congar, per rendersi conto della differenza tra il suo linguaggio misurato e quello violento e spesso grossolano di Congar. Ciò non impedì a De Lubac di essere un entusiasta ammiratore e divulga-

tore delle opere del suo confratello Pierre Teilhard de Chardin, una delle figure estreme dell'eterodossia cattolica del Novecento, verso cui lo stesso Blondel aveva manifestato delle riserve.

De Lubac apparteneva a quella categoria di uomini che detestano le conseguenze delle proprie idee. Criticò il disfacimento postconciliare, ma non volle ammettere che le radici di quanto accadeva stavano proprio negli errori della nouvelle théologie. Nel 1972 fu tra i promotori della rivista *Communio*, e don Luigi Giussani, che negli stessi anni lanciava *Comunione e liberazione*, lo riconobbe come un suo maestro. I discepoli di don Giussani protestano quando gli attribuiscono una equivoca nozione di fede, e "Rosso Malpelo" (Gianni Gennari) mi accusa su *Avvenire* di dire "bugie", ma la verità è consegnata alla storia.

Invito a leggere il libro di don Giussani, "Un avvenimento di vita cioè una storia. Itinerario di quindici anni concepiti e vissuti, con un'introduzione del cardinale Ratzinger" (Il Sabato, Milano 1993). Il volume raccoglie le interviste e gli appunti da conversazioni pubbliche che il fondatore di *Ciello* ha tenuto tra il 1976 e il 1992. Il libro non contiene nessuna esplicita negazione delle verità di fede e vuole manifestare anzi l'attaccamento alla chiesa di don Giussani. Ma alla fine delle 500 pagine si rimane con una sensazione di vuoto intellettuale. Al lettore non rimane che questo messaggio: non serve né l'apologetica, né l'approfondimento razionale della verità. Ciò che conta è vivere. Ma vivere che cosa? Si tratta, spiega don Giussani, di "rendere la fede un avvenimento" (p. 339). *Comunione e liberazione* nasce da una "intuizione del Cristianesimo come avvenimento di vita e quindi come storia" (p. 349). "Il metodo consiste in questo: che l'intuizione diventa esperienza (...). L'esperienza è il luogo in cui si vede se ciò che è intuito vale per la vita" (p. 351). La fede è incontrare Cristo, riconoscere la sua presenza nella storia e nella propria vita. Ma chi è Cristo? La risposta ciellina è scoraggiante: colui che si incontra. Il problema di fondo è che al di fuori della tautologia dell'incontro *Ciello* non è andata e non potrà mai andare, proprio per la sua pretesa di ridurre il cristianesimo a pura esperienza ed esigenza dello spirito.

Il cristianesimo, certo, è anche esperienza, ma l'esperienza è per se stessa incommunicabile; mentre ciò che si può comunicare sono i principi che precedono l'esperienza e da cui l'esperienza dipende. Nessuno mette in dubbio l'esistenza dell'esperienza religiosa che, sotto certi aspetti, è la forma più alta di vita cristia-

na. L'esperienza è infatti una conoscenza immediata e diretta della realtà. Ma l'esperienza religiosa non solo non nega la credibilità razionale della fede, ma la presuppone. Nella prospettiva di *Ciello* invece cade l'apologetica e tocca alla vita, e non alla razionalità dei motivi, dare la dimostrazione dell'esistenza di Dio e della verità della chiesa. L'esperienza religiosa però ha valore solo se sottomessa alla ragione, alla rivelazione e al magistero.

Oggi si è smarrita la vera nozione di fede, perché la si riduce a sentimento del cuore, dimenticando che essa è un atto razionale, che ha come oggetto la verità. L'intelletto è la sola facoltà spirituale che può far proprie le verità proposte dalla rivelazione. Per i modernisti di oggi, come per i protestanti di una volta, la fede appartiene alla sfera affettiva e irrazionale. L'oggetto della fede, le verità credute, diventa secondario. Si rigetta in blocco il realismo greco-cristiano, negando valore al Logos, ai primi principi della ragione e al primato della metafisica. Ciò che conta è l'esperienza individuale del credente, quello che egli vive nella sua sensibilità. L'esperienza intima del soggetto diviene l'unica esperienza della vita cristiana e la coscienza religiosa l'essenza della vita della Grazia. Questa "esperienza di fede" rifugge dalle affermazioni dogmatiche, nella convinzione che ciò che è assoluto divide e solo ciò che muta e si adatta può unire gli uomini tra loro e a Dio. In questa religione dell'umanità caratteristica dei nostri tempi l'affermazione netta della verità è un atto di intolleranza verso il prossimo e il compromesso tra la fede e il mondo diviene il modello di ciò che è definito "incontro" con Dio. La fede però non è irenica: si alimenta con lo studio, con la discussione, anche con la polemica. Quando si discute con passione, vuol dire che si crede e il calore della polemica è talvolta la misura dell'amore verso ciò in cui si crede. Ma all'interno dello stesso clero, chi crede oggi, e in che cosa?

Perché l'esperienza religiosa sia vera e non sia un'illusione ci vuole invece un criterio di verità. Il problema di fondo è come determinare l'autenticità dell'esperienza. L'esperienza religiosa può essere solo esperienza del vero Dio e della vera religione: non è un generico sentimento di dipendenza dall'assoluto. E' esperienza religiosa quella di un buddista immerso nel Nirvana? De Lubac pensa di sì e forse anche alcuni discepoli di don Giussani.

Ogni errore ha delle conseguenze. La scarsa sensibilità liturgica di *Comunione e liberazione* non è casuale. La massima della chiesa secondo cui la *lex orandi* traduce la *lex credendi* presuppone l'esisten-

za di una integra e coerente dottrina, di cui la liturgia è visibile espressione. Ma se la dottrina è assorbita dalla vita, la liturgia non può che essere condannata all'estinzione. L'amore per la liturgia tradizionale presuppone necessariamente l'amore per le verità tradizionali. E il tanto blattato "tradizionalismo" non è altro che questo: amore alla verità della chiesa in tutte le sue espressioni, da quelle liturgiche a quelle politiche e sociali. I cosiddetti "tradizionalisti", che sono solo cattolici senza compromessi, si richiamano all'insegnamento immutabile della chiesa: non idolatrano il potere, ma credono nella Regalità sociale di Gesù Cristo, ossia sul suo diritto a regnare su ogni uomo e sulla società intera. L'"esperienza religiosa" a cui si rifanno è quella di coloro che testimoniarono col sangue la loro visione cristiana della società, come i Vandeani in Francia e i Cristeros in Messico. Nulla a che fare con l'amoralismo politico di cui negli anni *Ciello* ha dato prova. Sarebbe vano cercare un filo conduttore negli ospiti illustri del Meeting di Rimini, dalle sue origini a oggi: personalità di destra e di sinistra, conservatori e progressisti si sono alternati e si alternano in una passerella del potere, che se è priva di continuità intellettuale e politica, non manca di intima coerenza nel suo radicale pragmatismo. Il lungo idillio di *Comunione e liberazione*

Si è smarrita la vera nozione di fede: la si riduce a sentimento del cuore, laddove è un atto razionale che ha come oggetto la verità

con Giulio Andreotti deve far riflettere. Andreotti fu l'incarnazione dell'amoralismo politico e tra la filosofia della prassi ciellina e la politica della prassi andreottiana, l'incontro era obbligato. L'uomo che andava a messa ogni mattina, non esitava a firmare, nel 1978, la legge abortista in Italia. La fede svincolata dai principi razionali e dai "valori negoziabili" rende disponibili a qualunque avventura. Così oggi Roberto Formigoni, quando "apre" all'affidamento di bambini alle coppie gay, non è incoerente con la "filosofia della prassi" a cui si ispira.

Il prof. Massimo Borghesi ritiene che negli anni Settanta, fu "la pedagogia dell'esperienza" di *Ciello* e non il tradizionalismo a "salvare" la chiesa. Io ritengo invece che *Comunione e liberazione* abbia semplicemente intercettato la parte sana del mondo cattolico rimasta "orfana" negli anni bui del post Concilio, senza essere in grado di dare a questi giovani gli strumenti teologici e filosofici di cui avevano bisogno, a cominciare da una retta nozione di fede. Molti di essi, oggi non più giovani, erano e sono di ottima qualità ed

Nella filosofia pratica di Ciello contano l'esperienza individuale e l'avvenimento (non senza una certa amoralità politica)

è soprattutto a loro che mi rivolgo quando affermo che *Comunione e liberazione* non ha costituito un argine alla crisi della fede dei nostri giorni, ma ha contribuito all'innalzamento della fede e alla sua crisi attuale, senza negare naturalmente le buone intenzioni di nessuno e con il massimo rispetto per i miei interlocutori, a cominciare da mons. Luigi Negri, al quale contraccambio stima e amicizia.

Roberto de Mattei è uno storico italiano, allievo di Augusto Del Noce. Si è occupato principalmente delle idee religiose nell'Europa dal XVI secolo a oggi. Cattolico tradizionalista, ha scritto un libro polemico sul Concilio Vaticano II.